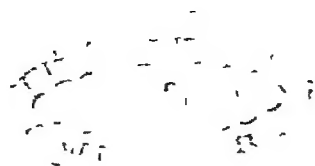


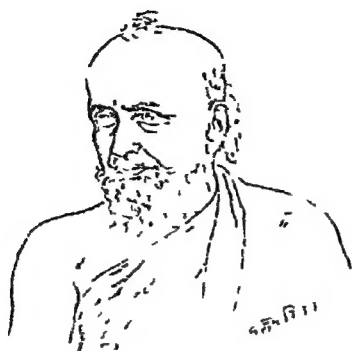
आचार्य श्री दिगम्बर जैन मठार, जयपुर

श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ





પૂજ્ય આચાર્ય ઓ વિનયવલ્લભપૂરીશ્વરજી મહારાજ



श्री महावीर जैन विद्यालय शुद्धाचार्यस्य

श्री महावीर जैन विद्यालय प्रकाशन

SHI RAM MANOHAR L.A.,
 Oriental & Foreign Book Sellers
 P. R. 1175, New Market, DELHI

SHRI MAHAVIR JAINA VIDYALAYA GOLDEN JUBILEE VOLUME
PART I

Published by
SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA
Gowalia Tank Road
Bombay 26

1968

Price Rs 35



PRINTED IN INDIA

By V P Bhagwat at Moolji Printing Bureau Phatau Wadi Bombay 4 and
Published by Chandulal Vardhman Shah Manubhai Gulabchand Kapadia and
Jayantilal Retarchand Shah Hon Secretaries Shri Mahavira Jaina Vidyalaya,
Gowalia Tank Road Bombay 26

સમ્યગ્દર્શન-જ્ઞાન-ચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગઃ ।

સો ને રી અ વ સ ર

(પ્રકાશકનુ નિવેદન)

ન વસુગપ્રવર્તક આચાર્યપ્રવર પરમપૂજ્ય શ્રી વિજયવલ્લભમૂરીશ્વરજી મહારાજની પ્રેરણા અને શ્રીસવના પુરુષાર્થથી, સને ૧૯૧૫મા, મુબમ્બા, મહાવીર જૈન વિદ્યાલયની સ્થાપના થઈ હતી. ઉચ્ચ શિક્ષણમા આગળ વધવા ઇચ્છતા આપણા જરૂરિયાતવાળા વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થીનીઓને આર્થિક તેમ જ ખીજ સવલતો આપવાનો વિદ્યાલયનો મુખ્ય હેતુ છે. સાથે સાથે જૈન સાહિત્યના પ્રકાશનનું પણ એનું એક ધ્યેય રહ્યું છે.

આપણી જીજ્ઞાસી પેઢી, ઉચ્ચ શિક્ષણના વિકાસમા, ઇતર સમાજોથી પાછળ ન રહી જાય એ માટે ત્યારે પ્રયત્ન કરવાની ખાસ જરૂરી હતી. વિદ્યાલયની સ્થાપનાથી એ જરૂરિયાત, અમુક અંશે છતાં નોંધપાત્ર પ્રમાણમા, પૂરી થઈ શકી છે. ૧૯૪૬થી વિદ્યાલયની શાખાઓની સ્થાપનાની શુભ શરૂઆત થઈ અને શ્રીસંધના સક્રિય સહકારથી અમદાવાદ, પૂના, વગેરે અને વલ્લભવિદ્યાનગરની શાખાઓ અગ્નિત્વમા આવી, જેને લીધે વિદ્યાલયની ધ્યેયસિદ્ધિમા વધારે વેગ આવ્યો એમ એની અસર સુધીની કાર્યવાહીની વિગતો ભેટા કોઈને પણ લાગ્યા વગર નહિ ગઈ.

પાત્ર દાયકા કરતા પણ વધુ લાગ્યા સમય દરમિયાન, આપણા ઉમગી અને ભુદ્ધિશાળી વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થીનીઓને ઓત્સાહન આપીને, ઉચ્ચ શિક્ષણના પ્રસાદ દ્વારા જૈન સમાજને સમૃદ્ધ તથા શક્તિશાળી બનાવવા માટે વિદ્યાલયે જે ઈર્ષ વિનમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે તે સુવિદિત છે. અત્યાર સુધીમા વિદ્યાલય વિનયન, વિજ્ઞાન, વાણિજ્ય, ઇજનેરી, દાકતરી, ખેતીવાડી, કાયદાશાસ્ત્ર વગેરે વિષયોના ૧,૨૧૩ સ્નાતકો દેશ અને સમાજને ભેટ આપી શક્યું, પોતાની મર્યાદા કે પરિસ્થિતિને કારણે અધૂરા અભ્યાસે છૂટા થયેલા પદરસો ઉપરાંત વિદ્યાર્થીઓને વિદ્યાલયના એમના અભ્યાસકાળના પ્રમાણમા સહાય કરી શક્યું, તેમ જ ત્રણસો ઉપરાંત વિદ્યાર્થીનીઓને ઉચ્ચ શિક્ષણ માટે નોંધપાત્ર પૂરક સહાય આપી શક્યું તે આ પ્રયાસ અને સમાજના ઉદાર સહકારને આભારી છે. સાહિત્ય-પ્રકાશનના ક્ષેત્રે પણ વિદ્યાલયે પોતાનો યથાશક્તિ ફાળો આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે, અને છેલ્લે છેલ્લે, આપણા બંધાય પવિત્ર મૂળ આગમ ગ્રંથોને, અત્યાગની

વૈજ્ઞાનિક સંશોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રદર્શિત કરવાની મોટી યોજના વિદ્યાલયે હાથ ધરી છે. વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસદ્ધ અને વિદ્યાલયના સચાલકો સતોપ અને ગૌરવ લઈ શકે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫મા વિદ્યાલયની આવી યશસ્વી કાગઝિની પચાસ વર્ષ પૂરા થયા. શ્રીસત્ત માટે તેમ જ અમારા માટે એ વિશેષ હર્ષનો પ્રસંગ ગણાય. એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે સુવર્ણમહોત્સવ જાળવવાનો નિર્ણય કર્યો. આ જાળવણીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનંદ-પ્રભોદ કરીને સતોષ માની લેવાનો નહિ, પણ સુવર્ણમહોત્સવ જેવા સોનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે વધારે સમૃદ્ધ બનાવવાનો છે. વિદ્યાવિગ્તાર અને સાહિત્યપ્રકાશન અને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, સમ્પ્રાપ્તિ શક્તિ અને સપત્તિમા વધારો થાય તો જ યોગ્ય આવી શકે એ સહેજે સમજી શકાય એવી બાબત છે.

તેથી વિદ્યાલયના સુવર્ણમહોત્સવની યોજના ઉપર્યુપ્ત મુદ્દાને ધ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી આ યોજના બે ભાગમાં વહેંચાયેલી છે. પહેલું, એકવીસ લાખ રૂપિયા જેટલો સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો, અને બીજું, ઉચ્ચ કોટિની સાહિત્યમામત્રીથી સભર, સચિત્ર અને કળાપૂર્ણ સુવર્ણમહોત્સવ ત્રય પ્રગટ કરવો. સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારો પ્રયત્નોમા અમારો સહકાર્યકર મિત્રોએ જે નિદાલયો અને અવિગત સહકાર આપ્યો અને અમારો આ બધા પ્રયાસોનો શ્રીસદ્ધે જે ઉદારતાભર્યો જવામ આપ્યો એની વિગતો આલ્લાહ અને ઉત્સાહમાં અભિવૃદ્ધિ કરે એવી છે. પણ અહીં તો સુવર્ણમહોત્સવ ત્રયની વિગતો આપવી એ જ પ્રસ્તુત છે.

સુવર્ણમહોત્સવ ત્રય બે ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે. પહેલા ભાગમાં જૈનધર્મ અને સંસ્કૃતિના જુદા જુદા અંગો ઉપર પ્રકાશ પાડતા તે તે વિષયના અભ્યાસી વિદ્વાનોના અભ્યાસપૂર્ણ લેખો, પ્રાચીન ગ્રંથ અને ચિત્રકળાનું મહત્ત્વ સમજાવતી કળાસામગ્રી વગેરે આપવામાં આવ્યા છે.

અંથોનો આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે. આર્થિક, મુદ્દલુની તેમ જ બીજી બધી સગવડ હોય પણ વિદ્વાનોનો સાથ ન હોય તો આવું કાર્ય શક્ય અને જ નહિ. ડામોની બીડ અને સમયની તગીના અત્યાગના જમાનામાં સહજ, નિષ્ણાત અને નામાડિત વિદ્વાનોનો સાથ મળી ગયેલો કંઈ મહેલો નથી. પણ વિદ્યાલય હમેશા આ બાબતમાં ભાગ્યશાળી રહ્યું છે. સને ૧૯૪૧માં વિદ્યાલયનો જન્મમહોત્સવ જાળવવામાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “જન્મમહોત્સવ ત્રય” વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬માં સમ્પ્રાપ્તિ આદ્યપ્રેરક આચાર્યદેવના પગ ઉપકાગના મંગલ નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “આચાર્ય શ્રી વિજય વલ્લભમુનિ મંગલ ત્રય” વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય પ્રત્યે કેવી મમતાભરી લાગણી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રકાશનના કાર્યમાં કેવી મોંઝાગી ઉદાર મદાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ષ અનુભવ કરેલો છે.

બૃત્તકાળના આ આલ્લાહ અને પ્રોત્સાહક અનુભવને બંને અમે વિદ્વાનોનો સપર્દ માંધરી ગર કર્યો, અને, અમને કહેતા આનંદ થાય છે કે, અમે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પામે રમક કે પત્ર-અવદાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે સ્વજનનાની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમળકાપૂર્વક વધારી નીધા. વિદ્યાલયના નામ અને ડામનું, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોત્રપ્રિયતાનું જ, આ મુપરિણામ દનુ વિદ્વાનો સાથેની કટલીક પ્રાથમિક ચર્ચાવિચારણાને અને, સુવર્ણમહોત્સવ ત્રયના અપાન માટે દુન દુન વિભાગોની સૌપણી સાથે નીચે મુજબ એક સપાદન-મળી ગયલામાં આવ્યું.

(૧) ગોં એં એનં ઉપાધ્યે—રોડ્ડાપુ, અપાદ્ધ પ્રાદ્ધ અને અદ્ધ સાદિય

(૨) ગોં દગિવલ્લભ મુનીલાલ ભાયાળી—અમનવાદ સપાદ્ધ. પ્રાચીન મુજબ સાદિય

- (૩) ૫૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા-અમદાવાદ; સપાદક ફર્શન અને ધર્મ
- (૪) ડૉ૦ લોગીલાલ જે૦ સહિસરા-વડોદરા, સપાદક ઇતિહાસ અને પુરાતત્વ
- (૫) ડૉ૦ ઉમાકાન્ત પ્રે૦ શાહ-વડોદરા, સપાદક શિલ્પ-આપત્ય અને કળા
- (૬) શ્રી જ્યોતિષ્વપુ-અમદાવાદ, સપાદક પ્રકીર્ણ (સામાજિક ધાર્મિક, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા, ચરિત્ર, નિબંધ વગેરે)
- (૭) ડૉ૦ રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ-મુમર્ઈ
- (૮) શ્રી ગતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ-અમદાવાદ
- (૯) શ્રી જાનિલાલ ગજાભાઈ કોરા-મુમર્ઈ, મત્રી સપાદક-મણ

સપાદક-મણની રચનાનું કામ પૂરું થયા બાદ અગ્રિમ આપવાના લેખો તથા ચિત્રોની પસંદગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવલિ તૈયાર કરવા માટે સપાદક-મણની પહેલી સભા અમદાવાદમાં તા. ૨૦-૮-૧૯૬૪ના રોજ મળી, જેમાં બધાય વિદ્વાનો દાગર ગદ્દા હતા ત્યાં જ લગભગથી વિગતવાર વિચારવિનિમયને અંતે અગ્રિમ આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામાં આવી

આ પછી દેશના જુદા જુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમંત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનંતિ કરવામાં આવી અમને કહેતા ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આની જવાબ પણ વિદ્યાલય જેવી નામાકિત સરથા તથા વગદાગ સપાદક-મણને શોભે એવો સાગે મળ્યો છે સાથે સાથે અથસ્થ પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની તથા પૂજ્યપાદ આગમપ્રભાકર મુનિવર્ચ શ્રીપુણ્યવિજયજીના પોતાના સંગ્રહની તેમ જ એમના હસ્તકના અન્ય લાગ્રહોની જોઈએ તે સામગ્રી આ અગ્રિમ માટે સુલભ બની ગઈ જાનમગરના અગ્નિચક્રગણના લાગ્રહો પણ અમને સહકાર મળ્યો છે

આ રીતે સુવર્ણમહોત્સવ અગ્રિમ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સપાદક વિદ્વાનોને અમે મોકલતા ગયા હવે અગ્રિમ મુદ્રણકામ શરૂ કરવાનું હતું, પણ તે પહેલાં સપાદક-મણ એ બધી સામગ્રીનું સકલન કરી આપે એ જરૂરી હતું એટલે આ માટે સપાદક-મણની બીજી સભા તા. ૨૭-૬-૧૯૬૫ના રોજ વડોદરામાં વિદ્યાલયના મકાનમાં બોલાવવામાં આવી અને આ અગ્રિમ જરૂરી નિર્ણયો લેવામાં આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકાર્ય શરૂ કરવાનું પણ નક્કી કરવામાં આવ્યું

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અંતે સુવર્ણમહોત્સવ અગ્રિમ પહેલો-ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતાં અમે ખૂબ જ આહ્વાદાન્ની અને કૃતકૃત્યતાની લાગણી અનુભવીએ છીએ આ અગ્રિમ આદાર-પ્રકાર અગ્રે કે એમાંની વાચનસામગ્રી તેમ જ કળાસામગ્રી અગ્રે, અમે કઈ કહીએ એના કરતાં અગ્રે પોતે જ કહે એ ઉચિત છે અમે તો આ પ્રસંગે માત્ર એટલું જ ધક્કીએ છીએ કે વિદ્યાલયે એના ‘જનત-મહોત્સવ અગ્ર’ નેમ જ ‘આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસૂરિ સ્મારક અગ્ર’ દ્વારા સ્વચ્છ, સુધા મુદ્રણકાર્યની તથા તદુસ્સત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારપ્રેરક મૌલિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રણાલિકા પાડી છે તેનું આ અગ્રિમ પણ પૂરેપૂરું જનત થયું હોય

આ અગ્રિમ આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વે યશ અગ્રિમ વિદ્વાન સપાદક-મણને ધટે છે વિદ્યાલય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મહાનુભાવોના અમે એટલા બધા ઓર્થિંગણ બન્યા છીએ કે એમનો શબ્દોદી આભાર માનવાનું અમારું ગળું નથી; અમે તો એટલું જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્યાલય પ્રત્યેની આવી ભલી લાગણી કાયમ રહે

આ ગ્રંથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અત્કરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ આ ગ્રંથમા પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમનવાદના શ્રીલાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, જનમનગરના શ્રી અચલગચ્છના જ્ઞાનભણ્ડ, પૂજ્યપાદ મુનિગજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાડાના વિભાગગચ્છના ભણ્ડાર વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યું છે એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ પૂજ્ય મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજી મહારાજે તો બાણે એમનો સમગ્ર સગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી છૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ પૂજ્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદાગતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસંગે એમના ઉપકાગનું સ્મરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે ‘ મુગ્ધિદ્રીના જૈન ભણ્ડાગના પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો ’ નામે લેખમા આપવામા આવેલ છ છબીઓના બ્લૉકો મુબઈના પ્રિન્સ ઓફ વેલ્થ મ્યુઝિયમે વાપગવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ મૌજ પ્રિન્ટિંગ બ્યૂરોએ ખૂબ ખત, ધીરજ અને ચીવટથી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને સુવચ મુદ્રણ કરી આપ્યું છે, તે માટે શ્રી ભાગવતબધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ તે ઉપગત શ્રી શકરરાવ દામલે, શ્રી હવનલાલ જાની, કુંઠ કંપનાબેન દેસાઈ, ૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ, ૫૦ હરિશંકર અં. પંજાના ગ્રંથના સપાદન અને મુદ્રણકાર્યમા સહકારી થવા માટે આભારી છીએ

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામા અનેક લાઈઓ અને બહેનોએ સહકાગ આપ્યો છે એ સર્વનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અત્કરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના બીજા ભાગમા વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોદોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાના છે એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ ગયો છે અને એનું પ્રકાગન પણ તરતમા જ કરવામા આવનાર છે આ બીજા ભાગ અંગે અમારે જે કંઈ કહેવું છે તે અમે એમા કહીશું

આ પ્રકાશનમા જે કાઈ ક્ષતિ ગ્હી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ ગ્હી ગયો હોય તો તે માટે અમે સૌદોષની ક્ષમા યાચીએ છીએ

આટલા પ્રાગ્ગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસત્રના કચ્છમળમા ભેટ ધરીએ છીએ, અને આવો ગ્રંથ પ્રકાગિત કરવાનો મોનેરી અવસગ અમને મળ્યો તે અંગે અમારી ખુશાશી વ્યક્ત કરવા સાથે પગમકૂપાણ પગમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ

ગોવાળીઆ ટેન્ક ગેઝ

મુબઈ ૨૬

ચૌથ શુક્લ પૂર્ણિમા વિં સં ૨૦૨૪

તાં ૧૫-૧-૧૯૬૮

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ

મનુભાઈ શુભાખર્ચંદ કાપડિયા

જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ

માનદ મત્રીઓ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyālaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee, and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrāhas in some of the important towns of Western India, and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhmāgadhī canon with its commentaries in Prākṛit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature, and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon, and this work is going ahead under the benign guidance of Munī Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhmāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the

આ ગ્રંથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અત કણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ. આ ગ્રંથમાં પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમદાવાદના શ્રીલાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, જાનનગરના શ્રી અચલગચ્છના જ્ઞાનભાગ, પૂજ્યપાદ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાડાના વિમળગચ્છના ભારત વર્ગેના સહકારથી શક્ય બન્યું છે. એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ. પૂજ્ય મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજી મહારાજે તો બાંહે એમનો સમગ્ર સગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી છૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ. પૂજ્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી. શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસંગે એમના ઉપકારનું સ્મરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે. 'મગધિન્દ્રીના જૈન ભાગના પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો' નામે લેખમાં આપવામાં આવેલ છ છબીઓના બ્લોકો મુબઈના પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ વાપરવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ. મોજ પ્રિન્ટિંગ બ્યૂરોએ ખૂબ ખત, ધીંગળ અને ચીવટથી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને સુવંદ મુદ્રણ કરી આપ્યું છે, તે માટે શ્રી ભાગવતબંધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ. તે ઉપરાંત શ્રી શકગવ દામલે, શ્રી જીવનલાલ જાની, કુંઠ કલ્પનાબેન દેસાઈ, ૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ, ૫૦ હરિશંકર અંબાલાના ગ્રંથના સંપાદન અને મુદ્રણકાર્યમાં સહકારી થવા માટે આભારી છીએ.

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામાં અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે. એ સર્વનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અત કણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના બીજા ભાગમાં વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોહોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાના છે. એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ રહ્યો છે અને એનું પ્રકાશન પણ તરતમાં જ કરવામાં આવનાર છે. આ બીજા ભાગ અંગે અમારે જે કંઈ કહેવું છે તે અમે એમાં કહીશું.

આ પ્રકાશનમાં જો કાંઈ ક્ષતિ ગઈ જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ ગઈ ગયો હોય તો તે માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ.

આટલા પ્રાસંગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસત્ત્વના કંકભળમાં ભેટ ધરીએ છીએ, અને આવી ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવાનો મોનેરી અવસર અમને મળ્યો તે અંગે અમારી ખુશાલી વ્યક્ત કરવા સાથે પગમકૃપાળુ પગમાત્રાનો ઉપકાર માનીએ છીએ.

ગોવાળીઆ ટેન્ક રોડ

મુબઈ ૨૬

પૌષ શુક્લ પૂર્ણિમા વિ. સં. ૨૦૨૪

તા. ૧૫-૧-૧૯૬૮

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ

મનુભાઈ ગુલાબચંદ કાપડિયા

નર્યંતીલાલ રતનચંદ શાહ

માનદ મત્રીઓ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyalaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee, and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India, and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhamāgadhī canon with its commentaries in Prākṛit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature, and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon, and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhamāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the

First Volume containing the texts of the *Nandī-sūtra* and *Anuyogadvāra-sūtra* is ready The Second Volume consisting of the *Prajñāpanā* is in the press

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here The *Commemoration Volume* in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material, and it has been warmly received both in India and outside Lately, a revised edition of the *Kāvyaānuśāsana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya, and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965 While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general This Volume contains papers in three different languages in Gujarātī, in Hindī and in English They cover topics from various branches of study Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthūlabhadra, Siddhasena, Śrīpāla, Vastupāla, Kanakakusala, Hemacandra, Yasovijaya, Megharāja, Hemaratna and others, as well as on some topics connected with the works like the *Pramānamīmāṃsā*, *Yogabindu*, *Pārasika-prakāśa*, *Vasudhārādīhārānī*, *Bhagavadgītā*, *Kuvalayamālā* and *Bhagavati-sūtra* Philosophical topics like *jñāna*, *pratyakṣa*, *sat-asat*, *ātman*, *parināma*, *anekānta*, *kāla* etc have been dealt with in some of the articles In some essays are discussed Jaina dogmatical topics like *prāyascitta*, *saṃlekhanā*, etc Some papers are occupied with the study of Prākṛit philology and Jaina literature There are others dealing with Jaina history, art and archaeology The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jaina manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work Last but not the least, the authorities of Shri Mahavira

Jaina Vidyalaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume they have earned hereby the *punya* of Jñānārāḍhanā I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project, and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press

Dhavalā
VIII, Rajarampur
Kolhapur 1-1-1968

A N UPADHYE



SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA

Golden Jubilee Volume

Editorial Board

DR ADINATH NEMINATH UPADHYE, M A, D Litt

PT DALSUKHBHAI MALVANIA

DR BHOGILAL J SANDESARA, M A, Ph D

DR. UMAKANT P SHAH, M A, Ph D

DR HARIVALLABH C BHAYANI, M A, Ph D

DR RAMANLAL C SHAH, M A, Ph D

SHRI 'JAYABHIKHKHU'

SHRI RATILAL DIPCHAND DESAI

SHRI KANTILAL D KORA, M A (Secretary)

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

સંપાદક મંડળ

ડૉ. આદિનાથ નેમિનાથ ઉપાધ્યે, એમ એ , ડી લિટ

પં દલસુખભાઈ માલવણિયા

ડૉ. ભોગીલાલ જી સાર્દેસરા, એમ એ , પીએચ ડી

ડૉ. ઉમાકાન્ત પ્રે. શાહ, એમ એ , પીએચ ડી

ડૉ. હરિવલ્લભ ચુ. ભાયાણી, એમ એ , પીએચ ડી

ડૉ. રમણલાલ ચી. ગાહ, એમ એ , પીએચ ડી

શ્રી 'જયભિક્ષુ'

શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ

શ્રી કાન્તિલાલ ડાલાભાઈ કોરા, એમ એ (મત્રી)

અનુક્રમણિકા

ગુજરાતી વિભાગ

૧ હરિભક્તચરિત્ર જ્ઞાનતરંગચિંતન	રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભોં જોં વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧
૨ ધર્મસચ્ચલ્પાજ્ઞાનિભા આવતા એક અવતરણનું દિગ્દેશન કથને આધારે મૂળ સ્થાન	મુનિશ્રી જયપૂર્વિજયજી	૧૧
૩ પ્રભાસુખીમાનામા પ્રત્યક્ષની અર્થા	ડોં જિતેન્દ્ર જોટલી, એમ એ , પીએચ ડી અધ્યક્ષ, દ્વારિકાધીશ એકેડેમી, દ્વારિકા	૧૪
૪ આગમધુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો	પં દલચુખભાઈ માધવજિયા, ન્યાયતીર્થ, અધ્યક્ષ, લાં દં વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦
૫ સત-અસત	ડોં પં સુખલાલજી સધવી, ડી લિટ અને ડોં નગીનદાસ શાહ, એમ એ , પીએચ ડી , ઉપાધ્યક્ષ લા દ વિદ્યા- મંદિર, અમદાવાદ	૪૪
૬ અહિંસા પરમો ધર્મ	હિપેન્દ્રરાજ જ સડિસરા	૪૯
૭ પાપનું મૂળ પરિગ્રહ	મનસુખલાલ તાગાયદ મહેતા	૫૬
૮ અતરાત્મદર્શન	કેતેલ્લય ઝવેરભાઈ શાહ	૬૪
૯ યોગબિન્દુના ટીકાકાર કોણ ?	મુનિશ્રી જયપૂર્વિજયજી	૬૮
૧૦ સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ	ડોં ભોગીલાલ જં સડિસરા, એમ એ , પીએચ ડી , અધ્યક્ષ, પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૭૨
૧૧ વકનગરનો નાગ જૈન સ્થ	પં અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક, પ્રાકૃત ટેક્સ્ટ સોસાયટી, વારાણસી	૭૯
૧૨ યુગ્યક્ષોઃ વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ	કનૈયાલાલ ભામણિકર દવે	૮૫
૧૩ સત્યજયમાહાત્મ્યના ભૌગોલિક તરંગો	ડોં અમૃત પટ્ટા, એમ એ , પીએચ ડી , પુરાતત્ત્વવિદ્ય, વલ્લભવિદ્યાનગર	૧૦૨

ચૌદ શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

૧૪ અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય	ઝોં હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી, એમ એ , પીએચ ડી , ઉપાધ્યક્ષ, ભો જે વિદ્યાલયન, અમદાવાદ ૧૦૫
૧૫ ધોધાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિભાલેખો	ઝોં કાન્તિલાલ ફૂલચંદ સોમપુગ, એમ એ , એલએલ ખી , પીએચ ડી અને ઝોં નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય, એમ એ , પીએચ ડી , એચ કે આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ ૧૧૧
૧૬ અબહકથાના આંતરપ્રવાહો	ઝોં સોમાભાઈ પારેખ, એમ એ , પીએચ ડી , પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા ૧૧૮
૧૭ કચ્છના રાજકવિ ચંત્રી કનકકુશળજી	દુલેરાય કાગણી ૧૨૪
૧૮. ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ	ઝોં શિવલાલ જેસલપુગ, એમ એ , પીએચ ડી , આચાર્ય, દેસાઈ સી એમ કોલેજ, વિરમગામ ૧૩૦
૧૯ શુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો	પત્રાલાલ ગસિકલાલ શાહ, ખી કૉમ ૧૩૫
૨૦ સ્થૂલભદ્રવિષયક મણુ કાશુકાવ્યો	પ્રાં જયત દ્રોધરી, એમ એ , સિટી આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ ૧૪૭
૨૧. યશોવિજયની કવિતા	પ્રાં હસિત હં બૂચ, એમ એ , આચાર્ય, ધર્મેન્દ્રસિંહજી આર્ટ્સ કોલેજ, રાજકોટ ૧૬૦
૨૨ આણંદસાધિ	પં રમણીકવિજયજી મહાગજ ૧૬૬
૨૩ વાચક મેધરાજકૃત નલ-દંવદતી ચરિત	ઝોં રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ, એમ એ , પીએચ ડી , સેન્ટ એવિયર્સ કોલેજ, મુખર્ધ ૧૭૩
૨૪ અશકથને શક્ય કરી બતાવવાનો ષહકાર બીલ્લી પત્ની એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ	ઝોં જનક દવે, એમ એ , પીએચ ડી ફિશનરિય યેલાગમ કોલેજ, મુખર્ધ ૧૮૬
૨૫ મધ્યકાલીન શુજરાતના ગ્રન્થ જૈન સાહિત્યકારો	પ્રાં વિજયગાય કલ્યાણગાય વૈલ, એમ એ , ભાવનગર ૨૦૪
૨૬ ' પારસીક પ્રકાશ ' નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પંચિચય	પં એચગ્રાસ જીવગજ દોશી, ગિસર્ગ પ્રોટેસ્ટર, લાં દં વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ ૨૦૯
૨૭ નાસિકય પત્રી વ્યજનાગમ અને સાર્થક	ઝોં હરિવલ્લભ ચુનીલાલ ભાયાણી, એમ એ , પીએચ ડી , અધ્યપ, ભાયાગાસ્ત્ર, ગુજગન યુનિવર્સિટી ૨૧૯
૨૮. શુજરાતનું લોકજીવન	ઝોં મનુલાલ ગં મજસુદાર, એમ એ , પીએચ ડી ૨૨૩
૨૯ શુજરાતી ભાષાના દ્વિગુણ શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ	ઝોં પ્રભાશંકર ગં તેરૈયા, એમ એ , પીએચ ડી , ભાયાગાસ્ત્ર ૨૩૦

३० धर्मीपरिभा

डॉ० धर्मीय आर्यसोई, मेमिना० डोर
धर्मियन इत्या, दामयर्ग, अनु० -
डॉ० अरुणोद्य नानी, ऐम ऐ, पीएच डी
रीर धन मङ्कत, इकरटी ओक अर्यस,
म० स० युनिवर्सिटी, पडोहा २३७

३१. जैन गणित अने तेनी भडता

डॉ० नरसिंह भण्डार्य गाढ,
ऐम ऐसरी, पीएच डी, आर्यार्थ,
सायन्स डेवेल्प, डेप०वर्ग २६१

३२ छंडासिंहतु दंडेरु

रविशंकर म० गवण २६८

३३ विशालधारी ओक अनुभाषविशेष

भा० हीगगडेन २० पाङ्क, ऐम ऐ,
अध्यापक, ऐस ऐन डी डी युनिवर्सिटी २७२

३४. जैन कवि श्री हेमचन्द्रविरचित पी०गाथा
गोरा-भादस-पदमनी-कथा-ओपध

आर्यार्थ मुनि श्रीजिनविजयल, पुगतत्वा-
र्यार्थ, अध्यापक, राजस्थान, आर्यविद्या-
प्रतिष्ठान, जेधपुर २८६

३५ पुण्यप्रदोक्त महाभाष्य वस्तुपालना अभसिद्ध
शिलादेओ तथा प्रस्तुतदेओ

आगमप्रलाकर मुनिश्री पुण्यविजयल ३०३

३६ भूभिक्षिणी जैन अद्वैत प्राचीन ताडपत्रीय
चित्रो

सरयू विनोद दोशी, ऐम ऐ ३३१

हिंदी विभाग

१. भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी श्री निर्मलश्री, एम ए. १

२ जैन धर्मका प्रसार

डॉ० के० रघुमचन्द्र, एम ए, पीएच डी,
सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द. विद्या-
मंदिर, अमदाबाद ८

३. खरवर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात
ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहुटा मेवरलाल नाहुटा २५

४. दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन

प० कैलाशचन्द्र शास्त्री
आचार्य, स्वादाद दिगम्बर जैन महा-
विद्यालय, वाराणसी ३७

५ ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैन मूर्ति-निर्माता एवं
महाकवि रद्दधू

डॉ० राजाराम जैन, एम. ए, पीएच.डी,
एच डी जैन कॉलेज, आरा ४३

६ मेढतासे विजय जिनेन्द्रसुरिको वीरमयुर प्रेषित
सचित्र विज्ञप्तिपत्र

मेवरलाल नाहुटा ४९

७ अपभ्रंश-साहित्य

डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, एम. ए, पी एच.डी. ६५

८ जैन पुराण साहित्य

डॉ० के० ऋषभचन्द्र, एम ए, पीएच डी,
सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. द.
विद्यामंदिर, अमदाबाद ७१

९ पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

डॉ० कृष्णदत्त बाजपेयी,
अध्यक्ष, प्राचीन भारतीय इतिहास,
संस्कृति और स्थापत्य विभाग, सागर
युनिवर्सिटी ८१

ગ્રાં: શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ત્તમહોત્સવ ૨૦૧૫

- ૧૪ અમદાવાદની આપાનાનો અમલ
ગ્રાં: હરિપ્રભાસ માસ્ત્રી એન એ, પીએચ ડી,
દિવાળી, એ જૈ, વિદ્યામન
અમદાવાદ ૧૦૫
- ૧૫ ધોવાના અમલક જૈન પ્રતિભાવો
ગ્રાં: મનિ ૧૧, એન એન, એન એ,
એન એ, પીએચ ડી અને
ગ્રાં: નવનીતના આપાનાના આચાર્ય,
એન એ, પીએચ ડી, એચ ડે, આર્ટ્સ
મોટેલ, અમદાવાદ ૧૧૧
- ૧૬ અંબલકયાના અનિરપ્રવાદો
ગ્રાં: મોમાર્ટ પાર્થ, એન એ,
પીએચ ડી, પ્રાપ્તિદામનિ, વરોડા ૧૧૮
- ૧૭ કચ્છના રાજકિય યતિશ્રી કનકકુશળ
દુર્ગાના રાજાની ૧૨૪
- ૧૮ અનુચિતિનિ શિવનુતિ
ગ્રાં: શિવનાથ નેમલપુરા, એમ એ,
પીએચ ડી, આચાર્ય, દેવાઈની એમ
કોટેલ, નિરમલા ૧૩૦
- ૧૯ શુજાતી આદિત્યના જૈન ભક્તિકાવ્યો
પદ્માલાલ મનિકાના માલ, પી કોમ ૧૩૫
- ૨૦ સ્પૃહાભક્તિપદ્યક નવ્ય કાશુકાવ્યો
ગ્રાં: જ્ઞાન દોશી, એમ એ, મિટી આર્ટ્સ
કોટેલ, અમદાવાદ ૧૩૭
- ૨૧ ધરોવિજયની કવિતા
ગ્રાં: દનિન દંડ બુચ, એમ એ, આચાર્ય,
ધર્મેન્દ્રમિલ્ડ આર્ટ્સ કોલેજ, ગાંધી ૧૬૦
- ૨૨ આણંદમધિ
૫૦ મમ્મીકવિનવ્ય મહાગા ૧૬૬
- ૨૩ વાચક મેધગાજૈન નલ-દેવદત્તિ ચરિત્ર
ગ્રાં: મમ્મીલાલ મીમનલાલ શાહ, એમ એ,
પીએચ ડી, મેન્ટ એવિર્સ કોલેજ, મુબઈ ૧૭૩
- ૨૪ અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પદકાર બીલતી
ગ્રાં: જનક દેવ, એમ એ, પીએચ ડી
દિગમચ્છ મેહારામ કોલેજ, મુબઈ ૧૮૬
- ૨૫ મધ્યકાલીન શુજાતના શુષ્ક જૈન સાહિત્યકારો
ગ્રાં: વિનયગાલ કલ્યાણગાય વૈદ્ય, એમ એ,
ભાવનગર ૨૦૪
- ૨૬ 'પારસીક પ્રકાશ' નામના ફારસી ભાષાના
શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના
વ્યાકરણનો પરિચય
૫૦ પ્રેચામલ જીવનગર દોશી, રિસર્ચ
પ્રોફેસર, લાં ૬૦ વિદ્યામનિ, અમદાવાદ ૨૦૬
- ૨૭ નાસિક્ય પત્રી વ્યવજાગમ અને સાહિત્ય
ગ્રાં: હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી,
એમ એ, પીએચ ડી, અધ્યક્ષ,
ભાષાગાસ્ત્ર, શુજાત યુનિવર્સિટી ૨૧૯
- ૨૮ શુજાતનું લોકજીવન
ગ્રાં: મજુલાલ ૨૦ મજુદાર, એમ એ,
પીએચ ડી ૨૨૩
- ૨૯ શુજાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું
વર્ગીકરણ
ગ્રાં: પ્રભાશકર ગાં તેરિયા, એમ એ,
પીએચ ડી, ભાષાસ્ત્ર ૨૩૦

३० धृतीपरिभा

डॉ० लुईजी आन्जोर्के, मेमिना डोर
छिन्पिन डेव्यर, लामगर्गे, अनु०
डॉ० अरुणोदय लानी, ऐम ऐ, पीएच डी
रीडर इन अकृत, इंडरटी ओफ अर्ट्स,
म० स० युनिवर्सिटी, वग्रेगा २३७

३१. जैन गद्यित अने तेनी भडता

डॉ० नरसिंह भण्णल्लार्थ शाह,
ऐम ऐसरी, पीएच डी, आचार्य,
सायन्स डेवेल, डपडवज २६१

३२ छंडासिंहतु छंडेरु

रविशंकर म० गवण २६८

३३ विगडिण्णोनी ओके अनुभावविशेष

भा० हीगगडेन म० पांडे, ऐम ऐ,
अध्यापक, ऐस ऐन डी डी युनिवर्सिटी २७२

३४ जैन कवि श्री डेभरत्नविगडित वार्त्ताया
गोरा-भाडेल-पडमनी-कथा-औपध

आचार्य मुनि श्रीजिनविणयल, पुरातत्त्वा-
चार्य, अध्याप, राजस्थान, आन्ध्रविद्या-
प्रतिष्ठान, जेधपुर २८६

३५ पुष्यभोके भडाभात्य वस्तुपाक्षना अभसिद्ध
शिक्षाड्यो तथा प्रशस्तिड्यो

आगमप्रलाकर मुनिश्री पुष्यविणयल ३०३

३६ भूखण्डिनी जैन लक्षरना भाजीन ताडपनीय
विभो

सपू विनोद दोशी, ऐम ऐ ३३१

हिंदी विभाग

१ भारतीय दर्शनमें बाल्यवाद

साध्वी श्री निर्मलाश्री, एम ए. १

२ जैन धर्मका प्रसार

डॉ० के० रघुमचन्द्र, एम ए, पीएच डी,
सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला व विद्या-
मंदिर, अमदावाद ८

३. खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात
ऐतिहासिक रचनार्थ

अगरचद नाहटा मेवरलाल नाहटा २५

४ दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन

प० कैलाशचन्द्र शास्त्री
आचार्य, स्यादाद दिगम्बर जैन महा-
विद्यालय, वाराणसी ३७

५ ग्वालियर-हर्गके कुछ जैन मूर्ति-निर्माता एव
महाकवि रङ्गू

डॉ० राबाराय जैन, एम. ए, पीएच डी.,
एच. डी जैन कॉलेज, आरा ४३

६ मेडतासे विजय जिनेन्द्रसुरिको वीरमपुर प्रेषित
सचित्र चित्रसिपत्र

मेवरलाल नाहटा ४९

७ अपभ्रंश-साहित्य

डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, एम. ए, पीएचडी. ६५

८ जैन पुराण साहित्य

डॉ० के ऋषभचन्द्र, एम ए., पीएच डी,
सीनियर रिसर्च ऑफिसर, ला. व
विद्यामंदिर, अमदावाद ७१

९ पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

डॉ० कृष्णदत्त ब्राजपेयी,
अध्यक्ष, प्राचीन भारतीय इतिहास,
संस्कृति और स्थापत्य विभाग, सागर
युनिवर्सिटी ८१

English Section

1	<i>A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma</i>	Dr Indubala H Jhaveri, M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, H K Arts College, Ahmedabad	1
2	<i>Anekānta and Madhyamā-Pratīpad</i>	Dr Nathmal Tatia, M A, D Litt, Director Prakrit Jain Institute Vaishali	7
3	<i>Svabhāvavāda (Naturalism) A Study</i>	Dr V M Kulkarni, M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, Govt Arts College, Amravati	10
4	<i>The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition</i>	Dr K K Dixit, M A, Ph D L D Institute of Indology, Ahmedabad	21
5	<i>Vasudhārā-dhārānī A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat</i>	Dr Padmanabh S Jaini, M A, Ph D, Prof of Pali, University of Michigan, U S A	30
6	<i>'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature</i>	Dr Gustav Roth, Indologisches Seminar Univer- sität, Göttingen, Germany	46
7	<i>Nature of Time</i>	Dr Nagin J Shah, M A, Ph D, Deputy Director, L D Institute of Indology, Ahmedabad	63
8	<i>The Religious' Prāyaścittas according to the old Jaina Ritual</i>	Dr Madame Colette Cailat, 92, Sevres, France	88
9	<i>Jaina Phraseology in the Bhagavadgītā</i>	Prof K H Kamdar, M A, Baroda	118
10	<i>Rāmāgiri in Jaina Literature</i>	Dr V V Mirashi, M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, Nagpur University	124
11	<i>Jainism in Ancient Bengal</i>	Dr R C Majumdar, M A, Ph D, Ex-Vice Chancellor, University of Dacca	130
12	<i>On Samlekhanā or Suspension of Aliment</i>	Dr Nathmal Tatia, M A, D Litt, Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	139
13	<i>Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow</i>	R C Sharma, M A Asstt Curator, Archaeological Section State Museum, Lucknow	143
14	<i>Jainism in Mathurā in the Early Centuries of the Christian Era</i>	Dr Baij Nath Puri, M A, B Litt (oxon), D Phil (oxon) Professor of Indian History & Culture National Academy of Admini- stration, Mussoorie	156

15	<i>Some Inscriptions and Images on Mount Satruñjaya</i>	Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakarananirṭha, L D Institute of Indology, Ahmedabad	162
16	<i>The Kuvalayamālā and Modern Scholarship</i>	Dr A N Upadhye, M A, D Litt, Dean, Faculty of Arts, Shivaji University, Kolhapur	170
17	<i>Jainism in Jayantibhatta's Āgama-dambara</i>	Dr Anantlal Thakur, M A, Ph D, Prof Institute of Jainology, Vaishali	175
18	<i>Genuineness of Uttarādhyayana-sūtra IX 34-36</i>	Prof J P Thaker, M A, Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit, M S University, Baroda	179
19	<i>Sanskrit Nāka-s Gothic Nēhw-s</i>	Prof Dr Vittore Pisani, Università, Degli Studi Di Milano	185
20	<i>The Non-inflected Genitive in Apabhramśa</i>	Dr S N Ghosal, M A, D Phil, Calcutta University	187
21	<i>Some Interrogative Particles in Prakrit</i>	Prof L A Schwarzschild, Mooroolbark, Australia	204
22	<i>Hemacandra and the Linguistic Tradition</i>	Dr Prabodh B Pandit, M A, Ph D, Head of the Linguistic Deptt, Delhi University	210
23	<i>Glimpses of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh</i>	M L Nigam, M A, A MA (Lond), F R A S, Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad	213
24	<i>Sindhu-desa of Jaina Literature is Tirabhukti (North Bihar)</i>	Dr Yogendra Mishra, M A, Ph D, Head of the Deptt of History, Patna College, Patna	221
25	<i>The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Prakrit and other Early Literary Sources</i>	Dr Ramesh N Jani, M A, Ph D, Prof and Head of Department of Gujarati, Parle College, Bombay	225
26	<i>A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavati Sūtra</i>	Dr J C Sikdar, M A, D Litt, L D Institute of Indology, Ahmedabad	233
27	<i>Ancient Indian Palace Architecture</i>	Dr V S Agrawala, D Litt	242
28	<i>Mālādevī Temple of Gyāraspur</i>	Dr Krishna Deva, M A, Ph D, Superintending Archaeologist, Northern Circle, Archaeological Survey of India, Dehradun (U P)	260

English Section

- | | | | |
|----|--|--|-----|
| 1 | <i>A Comparative Study of the Jaina and the Sāmkhya-Yoga Theories of Parināma</i> | Dr Indukala H Jhaveri, M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, H K Arts College, Ahmedabad | 1 |
| 2 | <i>Anekānta and Madhyamā-Pratipad</i> | Dr Nathmal Tatia, M A, D Litt, Director, Prakrit Jain Institute Vaishali | 7 |
| 3 | <i>Svabhāvavāda (Naturalism) A Study</i> | Dr V M Kulkarni, M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, Govt Arts College, Amravati | 10 |
| 4 | <i>The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition</i> | Dr K K Dixit, M A, Ph D, L D Institute of Indology, Ahmedabad | 21 |
| 5 | <i>Vasudhārā-dhārāni A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat</i> | Dr Padmanabh S Jaini, M A, Ph D, Prof of Pali, University of Michigan, U S A | 30 |
| 6 | <i>'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature</i> | Dr Gustav Roth, Indologisches Seminar Universität, Göttingen, Germany | 46 |
| 7 | <i>Nature of Time</i> | Dr Nagin J Shah, M A, Ph D, Deputy Director, L D Institute of Indology, Ahmedabad | 63 |
| 8 | <i>The Religious' Prāyascittas according to the old Jaina Ritual</i> | Dr Madame Colette Caillat, 92, Sevres, France | 88 |
| 9 | <i>Jaina Phraseology in the Bhagavadgītā</i> | Prof K H Kamdar, M A, Baroda | 118 |
| 10 | <i>Rāmāgiri in Jaina Literature</i> | Dr V V Mirashi, M A, Ph D, Head of the Deptt of Sanskrit, Nagpur University | 124 |
| 11 | <i>Jainism in Ancient Bengal</i> | Dr R C Majumdar, M A, Ph D, Ex-Vice Chancellor, University of Dacca | 130 |
| 12 | <i>On Samlekhanā or Suspension of Aliment</i> | Dr Nathmal Tatia, M A, D Litt, Director, Prakrit Jain Institute Vaishali | 139 |
| 13 | <i>Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow</i> | R C Sharma, M A, Asstt Curator, Archaeological Section State Museum, Lucknow | 143 |
| 14 | <i>Jainism in Mathurā in the Early Centuries of the Christian Era</i> | Dr Baij Nath Puri, M A, B Litt (oxon), D Phil (oxon) Professor of Indian History & Culture National Academy of Administration, Mussoorie | 156 |

15	<i>Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya</i>	Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakaranatirtha, L D Institute of Indology, Ahmedabad	162
16	<i>The Kuvalayamālā and Modern Scholarship</i>	Dr A N Upadhye, M A, D Litt, Dean, Faculty of Arts, Shivaji University, Kolhapur	170
17	<i>Jainism in Jayantibhatta's Āgama-dambara</i>	Dr Anantlal Thakur, M A, Ph D Prof Institute of Jainology, Vaishali	175
18	<i>Genuineness of Uttarādhyayana-sūtra IX 34-36</i>	Prof J P Thaker, M A, Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit, M S University, Baroda	179
19	<i>Sanskrit Nāka-s Gothic Nēhu-s</i>	Prof Dr Vittore Pisani, Università, Degli Studi Di Milano	185
20	<i>The Non-inflected Genitive in Apabhramśa</i>	Dr S N Ghosal, M A, D Phil, Calcutta University	187
21	<i>Some Interrogative Particles in Prakrit</i>	Prof L A Schwarzschild, Mooroolbark, Australia	204
22	<i>Hemacandra and the Linguistic Tradition</i>	Dr Prabodh B Pandit, M A Ph D, Head of the Linguistic Deptt, Delhi University	210
23	<i>Glimpes of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh</i>	M L Nigam, M A, A M A (Lond), F R A S, Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad	213
24	<i>Sindhu-desa of Jama Literature is Tirabhukti (North Bihar)</i>	Dr Yogendra Mishra, M A, Ph.D Head of the Deptt of History, Patna College, Patna	221
25	<i>The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Prakrit and other Early Literary Sources</i>	Dr Ramesh N Jani, M A, Ph D Prof and Head of Department of Gujarati, Parle College, Bombay	225
26	<i>A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavati Sūtra</i>	Dr J C Sikdar, M A, D Litt, L D Institute of Indology, Ahmedabad	233
27	<i>Ancient Indian Palace Architecture</i>	Dr V S Agrawala, D Litt	242
28	<i>Mālādevi Temple of Gyāraspur</i>	Dr Krishna Deva M A, Ph D, Superintending Archaeologist, Northern Circle, Archaeological Survey of India, Dehradun (U P)	260

- | | | | |
|----|--|---|-----|
| 29 | <i>Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians (Śākalya, Māṇḍavya, Kōhala, and Kapila)</i> | Dr Satya Ranjan Banerjee | 270 |
| 30 | <i>Jaina Bronzes in the Patna Museum</i> | Dr Hari Kishore Prasad, M.A, Ph D
Asstt Curator Patna Museum,
Patna | 275 |
| 31 | <i>Some Early Jaina Temples in Western India</i> | M A Dhacky,
Research Associate, The
American Academy of Benares
Varanasi | 290 |
| 32 | <i>New Documents of Jaina Paintings</i> | Dr Moti Chandra, M A, Ph.D,
(Lond), Director, Prince of
Wales Museum of Western
India, Bombay,
Dr Umakant P Shah, M A, Ph D,
Deputy Director & Head of the
Ramayana Department,
Oriental Institute,
M S University, Baroda
Editor, Journal of the Indian
Society of Oriental Art | 348 |



ચિત્ર પરિચય

શુભચિત્ર પ્રમુખ આચાર્યપ્રવર શ્રીવિજયવલ્લભસૂરીશ્વર મહાગળ

ગુજરાતી વિભાગ

- ૧ વિક્રમના ૧૮ મા સૈકામાં વડનગરના નાગર જૈન સથે નાગપણા(વર્તમાન નરૈના, રાજગ્યાન)માં વિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભાકરિય ઉપર લખેલ વિજ્ઞાપનના ચિત્રવિભાગનો અતિમ ભાગ ૮૦
- ૨-૩ વડનગરના નાગર ગૃહસ્થ આબાએ વિ સ ૧૫૪૭ મા લખાવેલ સચિત્ર કથપસૂત્રના પ્રશન્તિવાળા અતિમ (૧૩૦ મા) પત્રની બન્ને બાજુ ૮૧
- ૪ તીર્થધિગળ શત્રુજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામત્રી વસ્તુપાલના વિ સ ૧૨૮૮ ના એ શિલાલેખો પૈકીના પહેલો શિલાલેખ ૩૦૪
- ૫ તીર્થધિગળ શત્રુજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામત્રી વસ્તુપાલના વિ સ ૧૨૮૮ ના એ શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ ૩૦૫
- ૬-૧૧ ચિત્ર-૧ એ ગોળાગ્ર સુશોભનો, કપાલપાહુડ, મૂર્ધ્વિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮ ૫X૭ એ મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૨ બાહુબલી, કપાલપાહુડ, મૂર્ધ્વિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮ ૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૩ ચતુર્ભુજદેવી, મહાબન્ધ, મૂર્ધ્વિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૭૨ ૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૪ સિંહાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ કપાલપાહુડ, મૂર્ધ્વિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮ ૫X૭ એ મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૫ અબિકા, કપાલપાહુડ, મૂર્ધ્વિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮ ૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૬ - સર્વજ્ઞ યક્ષ (૧), કપાલપાહુડ, મૂર્ધ્વિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ ૬૮-૫X૭ સે મી ૩૩૩

हिन्दी विभाग

१-४ वि स १८६७ में, मेडतेके श्रीसवकी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम-गुजरात)
स्थित तपागच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रवरिको भेजे गये विनतिपत्रका
चित्रविभाग

७६-५७

English Section

- 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S 299 (No J 2, State Museum, Lucknow)
Detail of the inscription giving date on Fig 1
- 2 Jaina Image from Mathura (J 139, State Museum, Lucknow)
- 3 Colossal Jaina Image from Mathura (No JO 72, State Museum, Lucknow)
- 4 Tirthankara Image (No J 121, State Museum, Lucknow)
- 5 Jaina Image from Laharpur (No O 181, State Museum, Lucknow)
- 6 Jaina Image (J 119, State Museum, Lucknow)
- 7 Jaina Image from Mathura (No J 104, State Museum, Lucknow)
- 8 Image of Varddhamāna from Mathura, d G E 113 (No J 36, State Museum, Lucknow)
- 9 Part of a Parikara, Jaina Image (No J 89, State Museum, Lucknow)
- 10 Jaina Image (No 48 184, State Museum, Lucknow)
- 11 Jaina Image (No 49 199, State Museum, Lucknow)

144-145

- Fig 1 Image of Pundarikasvāmī, Śatruñjaya (d V S 1064)
Fig 2 Sculpture of Śresthī Nārāyana, Śatruñjaya (d V S 1131)
Fig 3 Image of Mahīsamarddīnī, Śatruñjaya (d V S 1371)
Fig 4 Sculpture representing Minister Samarasīmha and his wife
(d V S 1414)
Fig 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya

168-169

- 1 Yaksini from Mathura, 2nd Century A D
- 2 Pedestal of the image of Munisuvrata
- 3 Image of Tirthankara from Sitapur, Gupta Period
- 4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthankara, 9th Century A D, Sarai Aghat (Etah)
- 5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A D)

216-217

- 1 South Facade of Śikhara, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 2 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 3 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 4 Ardhamandapa (Entrance Porch), Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmandapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 6 A Pillar of the Mahāmandapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur

264-265

- Fig 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā
 Fig 2 Detail of upper part of bronze Āsoka-tree from Chausā
 Fig 3 Rsabhanātha, bronze from Chausā
 Fig 4 Pārśvanātha, bronze from Chausā
 Fig 5 Rsabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā
 Fig 6 Pārśvanātha in a shrine from Aluārā
 Fig 7 Ambikā, bronze from Aluārā
 Fig 8 Rsabhanātha, bronze from Aluārā

280-281

- 1 Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia
- 2 The Śikhara and the Phāmsanā, Mahāvīra Temple, Osia
- 3 The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia
- 4 Torana, Mahāvīra temple, Osia
- 5 South facade, Devakulikā No 1, Mahāvīra temple, Osia
- 6 Devakulikā No 5, Mahāvīra temple, Osia
- 7 Devakulikā Nos 2 and 4, Mahāvīra temple, Osia
- 8 A pillar, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 9 Pilasters, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 10 East face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11 South face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11A South side, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 12 Mukhamandapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 13 Samatāla Vitāna, Mukhamandapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 14 A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 15 A Kṣipta Vitāna of Mahāvīra Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 16 A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 17 Gūḍhamandapa, Mahāvīra temple, Sewadī
- 18 Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadī
- 19 Back view, Nemīnātha temple, Nadol
- 20 Back view, Mūlaprāsāda, Pārśvanātha temple, Sadri
- 21 Back view of the Śikhara, Pārśvanātha temple, Sadri

- Fig 6 Vārsakidāna and Diksā of Śāntinātha, Folio 111A, *Śāntinātha Caritra*, 1396 A D (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 7 (Upper panel) Bhīma holding court, (Lower panel) Bhīma consulting his queen, Folio 2 B, *Damayanti-kathā-campū*, 1400-1425 A C, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination, Folio 7A, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 9 Keśi and Gautama conversing, Folio 46B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A D
- Fig 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation, Folio 13A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena, Folio 24B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D
- Fig 12 Game of *Gendī-dadā*, Folio 4A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A D, Collection of Anchalagaccha, Jamnagar
- Fig 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns, Folio 78B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A D
- Fig 14 Yakṣa on Rāmāgiri, Folio 4B, *Meghadūta*, dated 1669 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 15 The lamentation of Ratī, Folio 24A, *Kumārasambhava*, dated 1644 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 16 Dancing and music in Indra's Court, Folio 21B, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 17 The Jewels of Vāsudeva, Folio 32B (Lower panel), *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D
- Fig 18 Representation of the *Siddhasīlā*, Folio 33B, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D
- Fig 19 Some symbols, Folio 35A, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D
- Fig 20 Illustrations of *Samsthānas*, Folio 17A, *Samgrahanī Sūtra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)
- Fig 22 Obstacles in the ways of monks, Folio 4B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c 1600 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 23 The parable of the bull, Folio 43B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c 1600 A D
- Fig 24 Incident from the story of Bāhubali, Folio 10A, *Upadesamālā*, c late 17th or early 18th century A D, Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad

- Fig 25 Some incidents from the story of Sahasramalla, Folio 82B, *Upadesamālā*, c late 17th or early 18th century A D
- Fig 26 The story of Aranikāputra, Folio 112A, (Upper panel enlarged) *Upadesamālā*, dated 17th or early 18th century A D
- Fig 27 Detail from the *Viñāptipatra* from Sirohi, dated 1737 A D, National Museum, New Delhi
- Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī* Folio 5A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A D, Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute, Folio 28A, *Kṛṣṇa-velī*, c 1650 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 30 An incident from the life of Muni Ādrakumāra, Folio 11B, *Ādrakumārārāsa*, late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 31 The hell-tortures, Folio 41B, *Samgrahanī-sūtra*, dated 1650 A D, Collection of the L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 32 Seven modes of Self-immolation, Folio 30A, *Samgrahanī-sūtra*, c 1675 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 33 Actors and pole-dancers, Folio 37B, *Candarāja-rāsa* dated 1655 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 34 The battle between the minister Sumatī and King Hemaratha, Folio 35A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 35 Haribala meeting Dhivara, Folio 4A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A D, Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad
- Fig 36 An illustration from *Naladamayantī Kathā*, c 17th century A D, Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig 37 An illustration from *Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā*, c 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 38 Nala driving the chariot of Rūpārṇa, *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 39 An illustration from the *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 40 Virasena and his queens going out for a picnic, Folio 12A, *Candarāja-Rāsa*, Poona, dated 1812 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ

ગુજરાતી વિભાગ

હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

જ્ઞાનરતના પ્રાચીન ચિંતકોમા વૈદિક-જૈન-બૌદ્ધમા આચાર્ય હરિભદ્રનું (ઈ. સ. ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે. આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી,—એ વિષે પડિત ડૉ. સુખલાલજીએ તેમના દબ્બર વસનજી વ્યાખ્યાનોમા યોગ્ય રજૂઆત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિષે જે કથાઓ પરપરામા ભિતરી આવી છે તેમાથી તેમનું જીવન પણ વિશેષ કોટિનું તરી આવે છે. જન્મે, સરકારે અને શિક્ષણે બ્રાહ્મણ એવા એ મેવાડવાસી પડિત યાકિની મહત્તર નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને ચામિલીમહત્તરાસુનું નામે પ્રસિદ્ધ કરવામા ગૌરવ લીધું,—એ કદ્દપનાને ઉત્તેજિત કરે એવી એમની જીવનધટના છે. એ પ્રસંગ વિષેની કથામા જે સચવાયું છે તેના કરતાં એમાં ઘણું વધારે હોવું જોઈએ એમ ઐતિહાસિક પ્રતિભાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસંગ છે.

૨

પડિત ડૉ. સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાળામા આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલરૂપશી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે. તેમણે હરિભદ્રને ‘સમદર્શી’ એવું બિરુદ આપ્યું છે. આ સમદર્શિપણ આચાર્ય હરિભદ્રમા અનુભવની કઈ ભૂમિકામાથી, જ્ઞાનના કયા ક્ષેત્રમાથી ઉદ્ભવ્યું સલાવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે, જો કે પડિતજીએ કહ્યું છે તેનાથી ખીજુ કાઈ કહેવાનું થશે એમ લાગતું નથી, ફક્ત મારી પોતાની સમજ માટે આ એક પ્રકારનું સ્પષ્ટીકરણ છે.

૩

આ ઘર્ષનિકની તાર્કિકતામા જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે. લાગણીઓને બાજુ ઉપર રાખી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુદ્ધ થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુદ્ધતા અને ક્રેંશતા એનું લક્ષણ બને એ આવશ્યક ગણાય, છતાં આ તર્કવ્યાપારનું પણ જીવનલક્ષ્ય સુ. ૩૦ ૧

હોય છે, અને તે સત્યપ્રાપ્તિનું ફિલસૂફીના ધૃતિહાસમા અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો ચાલ્યા આવે છે તે વિષે અનેક ‘ગ્રહોને’ કારણે ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી શકતા નથી, અને કષાયથી ક્લુષિત થયેલી આવી તર્કપરપરા સત્ય જોઈ શકતી નથી, તો વળી કેવળ શ્રદ્ધાના જોરે વિચાર કરનારા એ શ્રદ્ધા માટે હેતુઓ શોધવાના પ્રયત્નને સાર્થક ગણતા નથી આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરંતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેરાયલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યજિજ્ઞાસુ મતિને હેતુપૂર્વકતાથી સતોષ આપે એવો હોય એ ધષ્ટ છે ! આનુ સ્પષ્ટ જ્ઞાન શ્રી હરિભદ્રસૂરિને દાર્શનિક તર્કજ્ઞતાથી નીકળવાના પ્રયાસમા થયુ લાગે છે હેતુપુર સર તર્ક ચાલે એ તો આ બ્રાહ્મણ પડિતની સહજ રુચિ આવશ્યક ગણે, પણ સત્યજિજ્ઞાસાની મથામણ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પક્ષપાતથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમા જ સફલ થાય, અર્થાત્ સત્ય ફલ ! આચાર્ય હરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય ગ્રંથ રચતા ઉદ્ધાર કહ્યો કે—

પક્ષપાતો ન મે વીરે ન દ્વેષઃ કપિલાદિષુ ।

યુક્તિમદ્વચન યસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ ॥ ૩૮^૧ (૫૦ ૯૮)

આ ઉદ્ધાર અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમા વ્યક્ત થયેલી ભાવનાઓ કેવા મનોમન્યનમાથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાના પ્રમાણો મળવા અશક્યવત્ છે, પણ જેમણે શોડોક પણ સત્યની લાલસાથી મૂઝાઈને ચિન્તનપ્રયાસ કર્યો છે તેમની કલ્પનામા એ મનોમન્યન ન આવે એવુ નથી

૪

આચાર્ય હરિભદ્રનુ ચિંતન ‘યુક્તિમત્તાથી’ અટકતુ નથી સમત્વપૂર્વક હેતુયુક્ત વિચારણા કર્યા છતાં પણ મતમતાન્તર રહે છે, આવા મતાન્તરો રહેવાનું કારણ શું ? ફિલસૂફીના ધૃતિહાસમા આ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયા જ કરે છે સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વજિજ્ઞાસા પણ આવા મતાન્તરો ટાળી શકતી નથી સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રશ્ને ખૂબ મૂઝવ્યો હોય એમ લાગે છે પોતાની પૂર્વના ફિલસૂફીના તત્ત્વજ્ઞાનોની સમાલોચના કરતા એને એમ દેખાય કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખડિત કરતા હોય છે આ પરસ્પરખડન બધા રાગદ્વેષથી નહિ, કેટલાકનું તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલું દેખાય હશે આ વિરોધના નિરાકરણને શોધતા એને એમ લાગ્યું હશે કે આવી પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારતી ‘મતિ’ (‘રીઝન’)ની મર્યાદાઓ તપાસવાનું ચિંતન કર્યું, જે એના ‘ક્રિટિક ઓફ પ્યોર રીઝન મા પલ્લવિત થયુ છે જે પરમ તત્ત્વો વિષે ફિલસૂફીએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યો છે, અને જેને વિષે તેઓ એકમત કે સમત થઈ શકતા નથી તે ‘રીઝન’ (‘મતિ’)ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આંખો કાલ, આકાશ, દિવ્, કાર્યકારણભાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને ગૃહીત કરીને જ મતિ આગળ ચાલે છે, એટલે દિવ્, કાલ, કારણકાર્યભાવ આદિના ઉપરની ભૂમિકા જે કોઈ હોય તો તે મતિને અગ્રાણે છે એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાણ છે તેમને વિષેનું ચિન્તન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનું બને ? આથી જ દિવ્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ધૃશ્વર, આચાર્યધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે, તેમને આસ્થાથી (ફેધથી) સ્વીકારીને જ માણે એ ચાલવું જોઈ એ

જ્ઞાનતત્ત્વના આ નિરૂપણ પ્રમાણે ધન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતી સામગ્રીને દિવ્કાલ અને કાર્ય-

કારણત્વના ચોક્કસમાં મૂખી મતિ જોયતા અર્થે છે આ જ્ઞાન તે એમ્પિરિકલ નોલેજ ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જો હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે આ વિચારસરણી આગળ વધતા અજ્ઞેયવાદ(એનોનિસ્ટિસિઝમ) અને જ્ઞાનોપધવવાદ(સ્કેપ્ટિસિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે એમાથી બચવાની ઇચ્છા, વિજ્ઞાનનું સહાયતાતુ (પ્રોબેમિલિટિનું) ધોરણ ઊભું કરે છે પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે, તો ખીજ દિશામાં અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસંગત તર્કવાદ-રેશનાલિઝમ-નો માર્ગ સ્વીકારીને સામારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે, અર્થાત્ સામારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરપરાગત કે પોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફિદ્ધ) ઉપર નિર્ભર છે.

આ વિચારસરણીએઆ એક બાબત સમત છે આત્મા, હૃદય આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,— બલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવો એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રગ્રંથો છે, શાસ્ત્રગ્રંથોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે હૃદયપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞભાષિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે પરંતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલખે છે

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાતર અપરિહાર્ય છે, કારણ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિય-શક્તિના અને શુદ્ધિશક્તિના માપમા મળતા જ્ઞાનને પોતાનું જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષવત્ વ્યવહાર કરે, પરંતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે એને પરપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે—પોતાની પરપરાગત આસ્થા સાચી, ખીજની જૂઠી, એ રીતે

‘કળિયાનું મોં ટાળુ’ એવું વ્યવહારભીરુપણુ અથવા ‘આ કહે છે એ સાચુ અને તે કહે છે એ સાચુ’ એવા પ્રકારનું મતિમાન્દ એક પ્રકારનું માધ્યસ્થ્ય કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી રહી શકે છે, અને વ્યવહારમાં ઝગડા ટાળી શકે છે ખીજ એક માનસિક સમત્વ પણ સહાય છે એકે વિચારસરણી સળંગ સાચી નથી, કેટલા અશત સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ ખીજ કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવું નિરર્થક છે— એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે.

આ બધું સમત્વ આભાસ છે, સમત્વ નથી સાચુ સમત્વ તો વસ્તુસત્યમાં એવું દર્શન થાય કે વ્યવહારમાં વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાવ અવિરુદ્ધ છે, એક છે એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે પરંતુ આ ભૂતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસૂફીમાં (એપિસ્ટેમોલોજીમાં) સ્થાન નથી એને મિનિસિસિઝમ નામે કા તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્યું છે

હકીકતમાં ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ ઊપજવેલા જ્ઞાનની (એમ્પિરિકલ નોલેજની) આ મર્યાદા છે, અને જેઓ એમાથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમાં જ સ્તુપ્ત છે તે બધાની આ મર્યાદા છે, ‘આસ્થા’ને એમાં સ્થાન આપી અમુક આધ્યાસન મેળવી આત્મા, હૃદય, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જોડે કરી લેવાય છે પરંતુ એમાં કોઈ સત્યપ્રતિષ્ઠાનું દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ

૨. શબ્દાર્થ તત્ત્વના પૃથક્કરણ ઉપર ઊભી થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માનને non-sense અર્થાત્ ‘અનર્થક કે બ્યર્થ’ ગણે છે

૩. સહજ અનિવરતની કેએનિસ્ટન્ટ-સની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તત્ત્વ છે, ખીજે આધાર એ કે— જોકે અમાની સામ્યવાદી કે મુક્તિવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, છતાં હિંસાત્મક ઝગડામાં અત્યાચારની વિશતિમાં સર્વનારા હોવાથી પરસ્પરને પૃથ્વી ઉપર સાચે જીવવા દેવા અને વિચારસરણીઓને પોતાનું બલાબલ પ્રકટ કરવા દેવું, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, લૌકિક બળની નહિ.

ભારતીય વિચારસરણીમાં જ્ઞાનતત્ત્વપરત્ને અનેક પ્રવાહો છે એક વહેણમાં કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામાં અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક કે બન્ને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર રાખી ચાલતા અનુમાનનો સ્વીકાર, ત્રીજા વહેણમાં અનિર્વચનીયતા કે અવકતવ્યતા, અને વળી ચોથામાં ઉપલેખવાદ

દાર્શનિક હરિભદ્રસૂરિ આ બધા વાદોમાં જોડા બીજા બીજા છે એમણે એમની અનેકાન્તજયપતાકા આ વાદોનું અવગાહન કરી ફરકાવી છે

પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં સ્વસ્વસ્કૃતિમાં અચુક પરપરા હોવી એ એક બાબત છે, તેનું કુશળ પડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે તો એમાંથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણબદ્ધ બ્યવસ્થા કરે—અશોના સ્વીકાર—પરિહાર કરે, અથવા અને એમાંથી પોતાના અનુભવને સત્ય લાગે એવું તારતમ્ય યોગે એ બીજી બાબત છે એમાંથી જીવનદષ્ટિ કે ચિંતનદષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે હરિભદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનું પરિશીલન કર્યું છે

આચાર્ય હરિભદ્રના ચિંતવિકાસનાં સ્થાનકો જાણવાના આપણી પાસે કોઈ સ્વતંત્ર પુરાવા નથી પરંતુ એમના અન્થો ઉપરથી આટકળ કરવાની છૂટ લઈ તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનું એક મોટું સ્થાનક યુક્તિમદ્વચન તસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—એ ભાવનામાં વ્યક્ત થાય છે, એમાંથી મતિસંગત વિધાનોના સ્વીકારમાં રાગદ્વેષપ્રેરિત પક્ષપાતને બાજુ ઉપર રાખવાં જોઈએ એ એમણે પોતાને માટે ક્લિષ્ટ કર્યું હશે એમને જિનપ્રતિપાદિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્યું બન્યું કારણ કે એ એમની યુક્તિને સંગત લાગ્યું પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાતા હતા, કપિલાદિ મુનિઓને શ્રમણ થયા પહેલાં આદરપૂર્વક જોયા હશે, એ આદર શ્રમણ થયા પછી પણ ગયો નહિ હોય! છતાં વીરનું વચન એમને ‘યુક્તિમત્’ લાગ્યું એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે થઈ છે

ત્યક્તસ્વાર્થઃ પરહિતરત સર્વદા સર્વરૂપ

સર્વાંકાર વિવિધમસમ યો વિજ્ઞાનાતિ વિશ્વમ્।

બ્રહ્મા વિષ્ણુર્મવતિ વરદઃ શઙ્કરો વા હરો (૧ જિનો) વા।

યસ્યાચિન્ત્ય ચરિતમસમ ભાવતસ્ત પ્રપચે ॥ ૩૧ ॥ ૪

(જો તો તો)

એમની મતિએ આ અને એની આગળપાછળના શ્લોકોમાં કયા ગુણવાળા દેવ ‘પૂજ્ય’ છે એ શોધી કાઢ્યું છે એમને નામની સાથે તકરાર નથી એમની મતિ પૂજ્ય દેવમાં અચુક ગુણ મારે છે અને અચુક દોષ તિરસ્કારે છે પણ એમની મતિ આટલું કલા પછી એટલું સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનું ચરિત ‘અચિન્ત્ય’ અને ‘અસમ’, ‘કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ’ એવું છે

પરંતુ જે ‘અચિન્ત્ય’ છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મતિજ્ઞાન અને એની ‘યુક્તિ’નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આઝાશકુસુમની માળા પહેરવી

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય એ અચિંત્યસ્વરૂપ ઇન્દ્રિયવિષયજ્ઞાન નિર્ભર મતિને

૪ જેણે સ્વાર્થનો ત્યાગ કર્યો છે, જે પરહિતમાં રમ્યાલ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વાંકાર, વિવિધ અને એકસરખું નહિ એવા વિશ્વને વિશેષે કવીને જાણે છે, જે બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, વરદાન કરનાર શંકર હોય અથવા જિન હોય—જેનું અસાધારણ અને અચિંત્ય ચરિત છે તેને હું ભાવથી ભજુ છું

‘અચિન્ત્ય’ ખરુ, પણ એમની વિચાર-યોજનામા જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહીં પૂરી થતી નથી એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમા બીજી એક ભૂમિકા છે—જ્યાં આ ‘અચિન્ત્ય’ અનુભવગોચર થાય છે, જાત થાય છે

શ્રી હરિભદ્રચૂરિતે જ્ઞાનની આ બીજી ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમા દેખાઈ છે એમના યોગવિષયક અથોમા આ તત્ત્વ તરી આવે છે આવા જ્ઞાનતત્ત્વનું વિવેચન સક્ષેપમા, પણ વિશદતાથી, યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમા છે, ખાસ કરીને ‘દોષા’ નામની ચોથી યોગદૃષ્ટિના નિરૂપણપ્રસંગે

એમણે બોધના ત્રણ પ્રકારો પાઠ્યા છે બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસમોહ બુદ્ધિ એ ધૃત્રિયાર્થાત્રયા—ઐન્દ્રિય અર્થોને આશ્રયે પ્રવર્તતો બોધ છે આગમ અર્થાત્ તે તે વિધયના શાસ્ત્રઅથો(આજની ભાષામા તે તે વિધયના સાયન્સ અથો)માથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન, અને અસમોહ એટલે સદનુજ્ઞાનથી, સાચા અનુજ્ઞાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસમોહ ૭૦ તં, રત્નનો આખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણયિત થતો સ્પષ્ટ બોધ એ અસમોહ

બુદ્ધિર્જ્ઞાનમસંમોહસ્ત્રિવિધો બોધ દ્રવ્યતે ॥ ૧૧૮ ॥

દ્વિન્દ્રિયાર્થાશ્રયા બુદ્ધિર્જ્ઞાન ત્વાગમપૂર્વકમ્ ।

સદનુજ્ઞાનબચ્ચૈતદસમોહોડમિષીયતે ॥ ૧૧૯ ॥

રત્નોપલમ્બતજ્ઞાનતત્ત્વાપ્ત્યાદિ યથાક્રમમ્ ।

દ્વહોદાહરણ સાધુ જેવું બુદ્ધયાદિસિદ્ધયે ॥ ૧૨૦ ॥

સદનુજ્ઞાન—જેનાથી અસમોહ બોધ થાય તેના ચિહ્ન એ કે ઇષ્ટ પદાર્થો વિષે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—ચત્નાતિશય—તે કરવામા પ્રીતિ, નિર્વિદ્ધ રીતે સપતિત્તી પ્રાપ્તિ (અર્થાત્ ઇષ્ટરૂપી સપતિત્તી પ્રાપ્તિ), ઇષ્ટ વિષે જિજ્ઞાસા અને ઇષ્ટની સેવા આદિ અસમોહ એટલે કે કોઈપણ જાતના આવરણથી રહિત, સ્પષ્ટ, સ્વચ્છ, પ્રત્યક્ષબોધ જે અનુજ્ઞાનથી—કર્મક્રિયાથી—પ્રાપ્ત થાય તેના આ લક્ષણ છે .

આદર* કરણે પ્રીતિરવિન્ન સપદાગમ ।

જિજ્ઞાસા તન્નિસેવા ચ સદનુજ્ઞાનલક્ષણમ્ ॥

બોધના આ બેહો પ્રમાણે માનવોના કર્મબેહો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ ફક્ત વર્તનારનું વર્તન અને સદનુજ્ઞાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા સ્પષ્ટ જ્ઞાનથી વર્તનારનું વર્તન—એકબીજાથી જુદું પડી જાય છે

તન્નેદાત્ સર્વકર્માણિ મિવન્તે સર્વદેહિનામ્ ॥ ૧૧૮ ॥

સાસારિક કર્મો બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ કર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયા હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનું અંગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ), આ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મો અસમોહથી થયા હોય તો તે એકાન્ત પશિશુદ્ધ હોવાથી નિર્વાણનું ફલ આપનારા છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધમીમાસા સસાર અને સસારાતીત નિર્વાણ-તત્ત્વ પરત્વે ધટાવે છે પરંતુ આ સસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્વાણતત્ત્વ ક્યા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુલાસો કરવો હજી બાકી રહે છે તે વિષે તેમનું પ્રતિપાદન છે કે—

નિશ્ચયોડ્ડતીન્દ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદ્દતે ન ચ ॥ ૧૪૧ ॥

ન ચાનુમાનવિષય ઇષોડર્થસ્તત્ત્વતો મતઃ ।

ન ચાતો નિશ્ચયઃ સમ્યગન્યત્રાપ્યાહધીધનઃ ॥ ૧૪૨ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર ધીધન—બુદ્ધિધન—કહેતા હાનુંહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદૃષ્ટા

અનુમાનનો વિષય જ નથી અનુમાનથી બીજી બાળતોમા પણ સમ્યગ્ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ

અતીન્દ્રિય વિષયોમા અનુમાનને અવકાશ નથી કારણ કે એનાથી કોઈ સર્વસમત થાય એવા નિર્ણય ઉપર અવાતું નથી આજની પરિભાષામા કહીએ તો જેવું ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવલખી ભૌતિક વિજ્ઞાનમા સર્વ વૈજ્ઞાનિક-સમતિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષતાની કસોટીને કારણ, તેવું એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કદપાતા તત્ત્વો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ રહેલા નિયમો કે તત્ત્વો, સમસ્ત વિશ્વનું તત્ત્વ કે તત્ત્વો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સમતિની દિશા તરફ જવાતું નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જડતી નથી કાન્તને ફિલસૂફીની સમાલોચનામા લિન્નલિન્ન મેટાફિઝિશિયનો પરસ્પરખડન કરતા દેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃહરિને પણ દેખાયા હાજે છે એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે “કુશળ અનુમાતાઓ યતનથી અમુક અર્થને અનુમિત કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપપાદિત કરે છે અતીન્દ્રિય પદાર્થો જો હેતુવાદથી જણાતા હોત તો આટલા કાળમાં પ્રાસોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત ”

યત્નેનાનુમિતોઽપ્યર્થઃ કુશલૈરનુમાતૃભિઃ ।

અભિયુક્તરેતરૈરન્યૈરન્યથૈવોપપાદ્યતે ॥ ૧૪૩ ॥

જાયેરન્ હેતુવાદેન પદાર્થો યદ્યતીન્દ્રિયાઃ ।

કાલેનૈતાવતા પ્રાસૈ કૃતઃ સ્વાત્ત્વે નિશ્ચયઃ ॥ ૧૪૪ ॥

આમા શાસ્ત્રપડિત હરિભદ્રનો અગત અનુભવ દેખાતો નથી ?

પણ આવો નિશ્ચય થયો નથી, તેથી શુદ્ધતર્કગ્રહ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી ‘મહાન’ મોટો છે, ભારે છે, (ટી૦ અતિરોદ્ર) છે મુમુક્ષુઓએ એને છોડી દેવો જોઈએ .

ન ચૈતદેવ યત્ તસ્માન્નુબ્ધગ્રહો મહાન્ ।

મિથ્યાભિમાનહેતુત્વાત્ ત્યાલ્ય એવ મુમુક્ષુભિઃ ॥ ૧૪૫ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની આ મીમાંસા છે ઉપર આપણે જોયું કે કાન્તની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન(Reason)ની આ મર્યાદા છે એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન નિર્ભર-અનુમાનપરપરા, તર્કપરપરા અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ માટે તો ફેધિય (ક્ષાસ્થા—ગોરપેલના શાસ્ત્ર ઉપર આસ્થા) જ આલબન છે પણ શાસ્ત્રો પરોક્ષ છે, આસ્થા પરોક્ષ છે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમૂલક શુદ્ધિ કે બોધના જેવું અતીન્દ્રિયનું નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમા જ છે

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદ્નુબ્ધાનથી થતા અનુક્રમે શુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસમોહ એવા બોધના ત્રણ પ્રકારો કેટલી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તત્ત્વનિર્ભર અને તત્ત્વયેવસાચી અનુમાનનું એક ક્ષેત્ર કદપ્યુ અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સભવ ગહે—જેમ જગતના ફિલસૂફો કરતા આવ્યા છે પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે અતીન્દ્રિય વિષે જો કાઈ જાણી શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમા જ પશ્ચિમની પરિભાષામા કહીએ તો મિસ્ટિકના જ્ઞાનમા

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમા વ્યાપ્ત થાય છે, તેમને સાકળી લે છે

પ્રત્યક્ષધાન સ્વચ્છાદ-શીલ્વાન્ યોગત્વપર ।

જાનાત્યતીન્દ્રિયાનર્થોસ્તથા ચાહ મહામતિ ॥ ૧૦૦ ॥

જેમા આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર ગખનાર સતઅધ્યાત્મ શીલવાન પુરુષ યોગતત્ત્વ

થાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે તેમ મહામતિએ કહ્યું છે મહામતિ એટલે પતંગલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનગીતાસાના નીચોડપ છે, અને તેથી જ વારંવાર એમના અન્ય ગ્રંથોમા આવે છે .

આગમેનાનુમાનેન યોગાભ્યાસરસેન ચ ।

ત્રિધા પ્રકલ્પયન્ પ્રજા ભમતે તત્ત્વમુત્તમમ્ ॥ ૧૦૧ ॥ ૫

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગાભ્યાસ-રસવડે પ્રજાને જે કેળવે છે તે ઉત્તમ તત્ત્વને પામે છે આમા યોગાભ્યાસ છેવટે આવે છે આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કલ્પના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનું જ્ઞાન તો યોગમા જ થાય

જિનોત્તમ વીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મગ્ગશ્લોકમા જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે

નત્વેન્છાયોગતોડયોગ યોગિગમ્ય જિનોત્તમમ્ ।

વીર વશ્યે સમાસેન યોગ તદ્દદષ્ટિભેદતઃ ॥ ૧ ॥

¶

¶

¶

¶

આચાર્ય હરિભદ્રની યોજનામા આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનું જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવું છે પોતે વિવિધ સપ્રદાયોના સાખ્ય-યોગ-શૈવ પાશુપત-^૧ વેદાન્તિક ^૨ બૌદ્ધ-જૈનના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રંથોનું ઊંડું અવગાહન કર્યું દેખાય છે યોગમાર્ગના એમના પોતાના અનુભવે અને બીજાઓને દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતંત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સૂઝ છે એમ પરિત ડૉ૦ સુખલાલજી કહે છે તે સાચું છે ^૩ એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારંભમા યોગના ત્રણ પ્રકારો પાશ્વ ઇચ્છાયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ

યોગ વિષે કાંઈ જાણ્યું હોય તે કરવાની ઇચ્છા થવી એવી ઇચ્છાવાળાનો—વિકલ અર્થાત અધૂરો ધર્મયોગ તે ઇચ્છાયોગ (શ્લોક ૩) શાસ્ત્રમાથી જે જાણ્યું હોય તેના તીવ્રબોધથી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ શાસ્ત્રમા સામાન્ય રીતે ઉપાય કહ્યા હોય છે તે પ્રયોગમા મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્દેશથી—અખલતાથી—શારત્રની ઉપર જઈ વિશેષતાથી જે ધર્મયોગ થાય તે સામર્થ્ય-યોગ ત્રણમા આ ઉત્તમ

શાસ્ત્રસંદર્શિતોપાયસ્તદતિક્રાન્તગોચરઃ ।

શક્ત્યુદ્દેકાદ્ વિશેષેણ સામર્થ્યાલ્લ્યોડયમુત્તમઃ ॥ ૫ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિના કારણે તત્ત્વમા શાસ્ત્રથી જણાતા નથી, યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જણાય છે

સિદ્ધાલ્પપદસપ્રાપ્તિદેહુમેદા ન તત્ત્વતઃ ।

શાસ્ત્રાદેવાવગમ્યન્તે સર્વથૈવેહ યોગિભિઃ ॥ ૬ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાસ્ત્ર સાલગતા જ એવી સિદ્ધિ થઈ જાય (૭) પણ શાસ્ત્ર લાજુપારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાચ્ય છે, અને સર્વજ્ઞવ આદિ તત્ત્વોની સિદ્ધિ એનાથી થાય છે પ્રાતિભજાન એટલે માર્ગીનુસારિનું

૫ આગમે અનુમાને ને યોગાભ્યાસરસે વળી

સરકારે જે ત્રિધા પ્રજા પામે તે તત્ત્વ ઉત્તમ

૬ ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમા જે આઠ કે નવ રસકલ્પો આવે છે—જેનો મૂર્તિઓ અને ચિત્રોમા પણ વિનિયોગ થત હોય તે ઉપરથી તેમની આઠ કલ્પની પરિભાષા સૂઝી હોય

પ્રકૃષ્ટ ઊહ નામનુ જ્ઞાન, અથવા યોગિનિન્દ્રી દીકા(શ્લો० પર ૫૦ ૧૧અ)મા કહ્યું છે તેમ સહજ પ્રતિભામાથી ૭ જાગૃત જ્ઞાન આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનુ છે ન ચૈત્તવેય યત્ તસ્માત્ પ્રાતિભજ્ઞાનસગતઃ ।

સામર્થ્યયોગોડવાચ્યોડસ્તિ સર્વજ્ઞત્વાદિસાધનમ્ ॥ ૮ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂરિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે શાસ્ત્રયોગ કરતા સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમા જ સમજાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે

૬

હરિભદ્રસૂરિના આતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો એમા એક સ્થાન યુક્તિમદ્ વચન યત્ય તસ્ય કાર્ય પરિગ્રહઃ—નુ છે યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન આ હેતુવાદનુ વ્યવહારમા સ્થાન ખરુ પણ હરિભદ્રસૂરિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—૫૦ સુખલાલજીના શબ્દોમા—‘સમદર્શન’ વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રશ્યો પરત્વે જ સભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમા હેતુવાદ આલતો નથી, એમા તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદષ્ટિને જ અવકાશ છે. અર્થાત્ હરિભદ્રસૂરિને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયુ તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનુ ખીટુ સ્થાનક યોગદષ્ટિ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય હેતુબદ્ધ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદષ્ટિ જ છે, અને આવુ જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂરિને સર્વજ્ઞાનીઓમા સમત્વનુ—એકત્વનુ લાન કરાવે છે

પોતે આ મુદ્દાનુ પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમા કરે છે :

ન તત્ત્વતો મિત્રમતા. સર્વજ્ઞા બહવો યત* ।

મોહસ્તદધિમુક્તીના તન્દ્રેદાશ્રયણ તત ॥ ૧૦૨ ॥

સર્વજ્ઞો નામ ય.કશ્ચિત્ પારમાર્થિક એવ હિ ।

સ એક એવ સર્વજ્ઞ વ્યક્તિમેદેડપિ તત્ત્વત ॥ ૧૦૩ ॥

ન મેદ એવ તત્ત્વેન સર્વજ્ઞાના મહાત્મનામ્ ।

તથા નામાદિમેદેડપિ માન્યમેતન્મહાત્મમિ* ॥ ૧૦૭ ॥

સસારાતીતતત્ત્વં તુ પર નિર્વાણસશ્ચિત્મ્ ।

તદ્દેયકમેવ નિયમાચ્છન્દમેદેડપિ તત્ત્વત ॥ ૧૨૭ ॥

સદાશિવ પર બ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા તથતેતિ ચ ।

શન્દૈસ્તદુચ્યતેડન્વર્થાદિકમેવૈવમાદિમિ* ॥ ૧૨૮ ॥

✽

✽

✽

જાતે નિર્વાણતત્ત્વેડસ્મિન્નસમોદ્દેન તત્ત્વત ।

પ્રેક્ષાવતા ન તન્દ્રત્તૌ વિવાદ ડપ્પગ્યતે ॥ ૧૩૦ ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમા ભિન્નમત છે એમ નથી અધિમુક્તિ^૮ કહેતા ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમા ભેદ કગાય છે સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી) તે સર્વજ્ઞ, વ્યક્તિમેદ હોવા છતા, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩) સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમા નામ આદિથી ભેદ હોવા છતા તત્ત્વથી ભેદ જ નથી મહામતિઓએ આ સમગ્રનુ જોઈએ (૧૦૭) સમાગ્ની અતીત

૭ યોગદષ્ટિ સમુચ્ચયમા આપનો શકત્યુદેકમાં ‘સદિત’ શબ્દ અને આ ‘પ્રતિભા’ પ્રત્યક્ષતા દર્શનની પરિભાષા છે

૮ મુદિત પાઠ અધિમુક્તીના છે પદિત હોં મુખલાલજી સૂચવે છે કે ‘અધિમુક્તિ’ (કે અનિમુક્ત) પાઠ હોય એ બોદ્ધ પરિભાષાનો શબ્દ છે એનો અર્થ મહાણુ કે ‘લક્ષ’ એનો થાય છે

એવું નિર્વાણ નામનું તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતાં (શબ્દભેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વના નિયમથી એક જ છે (૧૨૭) સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાન્ત, તથાતા—એવા અનર્થક (લિંગલિંગ) ગુણોથી તે એક જ હોવા છતાં એ કહેવાય છે સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ શૈવોનું, પર એટલે પ્રધાન સામ્યોનું, બૃહસ્ત્વ-મોટાપણાથી અને ‘બૃહસ્ત્વ-કૃષ્ણ વર્ણમાન થતું’ હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીનું, સિદ્ધાન્ત-આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાન્ત આહતોનું, કાલના અત સુધી તે પ્રમાણ રહેતો એવી તથાતા બોલોનું—(આ બધા) એક જ તત્ત્વ છે લિંગ શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮) અસમોદયી (અર્થાત્ સંતુષ્ટાનથી—સત્ક્રિયાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતા વિચારશીલ પુરુષોના એમની ભક્તિ વિશે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિષ્ણુ હરિભદ્ર-પુગોહિતને ઋગ્વેદની પકિત એક સદ્ વિપ્રા બહુવા વદન્તિ (મં ૧, સૂ. ૧૬૪, ઋ ૪૬) અપરિચિત તો ન જ હોય !

આ બધું એક છે છતાં તેમની દેશનામા—કથનમા ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાંગદશો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની ઊધડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિલેખ કરે છે, તે યોગ્ય નથી તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬), અને દાખલો આપે છે કે જેમ આધ્યાત્મોએ કરેલો ચદનો પ્રતિલેખ અસંગત છે તેમ અર્વાંગદશોએ કરેલો સર્વજનો ભેદ પણ અસંગત છે (૧૩૮)

તદમિપ્રાયમજ્ઞાત્વા ન તતોઽર્વાંગદશા સતામ્ ।

યુજ્યતે તત્પ્રતિલેખો મહાનર્થક પરઃ ॥ ૧૩૭ ॥

નિશાનાયપ્રતિલેખો યથાન્વાનામસક્લત્ ।

તન્નેદપરિકલ્પશ્ચ તથૈવાર્વાંગદશામયમ્ ॥ ૧૩૮ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્રય યોગિજ્ઞાન વિના સભવતો નથી તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્ધોના જેવા હોવાથી એમથી કાંઈ ફલિત થતું નથી

નિશ્ચયોઽતીન્દ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદતે ન વ્ ।

અતોઽપ્યન્વાન્વકલ્પાના વિવાદેન ન કિઞ્ચન ॥ ૧૪૧ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞો વિષે સાપ્રદાયિકોના જે વિવાદ આવે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શક્યા છે તેનું કારણ અર્વાંગદશ તાર્કિકમાથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે, અને એ દષ્ટિથી જ શુદ્ધ તર્કનો પોતે ત્યાગ કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વત્ર ‘અહ’ને અસંગત ગણે છે કારણ કે સુકિતમા લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી ‘અહ’નું શું કામ છે ?

અહઃ સર્વત્ર તત્ત્વેન મુમુક્ષુણામસક્લત્ ।

મુક્તૌ ધર્મો અપિ પ્રાયસ્ત્યક્તવ્યા. કિમનેન તત્ ॥ ૧૪૬ ॥

૭

ભારતવર્ષની પરપરામા વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે, એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વનું આણુ વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવું મારા અદ્ય જ્ઞાનને લાગે છે હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો ‘મહતા વર્ત્ત’—મોટાઓનો માર્ગ—સૂચ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુર સર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું

તદન્ન મહતા વર્ત્ત સમાશ્રિત્ય વિચક્ષણૈઃ ।

વર્તિતવ્ય યથાન્યાય તદતિક્રમવર્તિતૈઃ ॥ ૧૪૭ ॥

પ્રકૃષ્ટ ઊંઠ નામનુ જ્ઞાન, અથવા યોગમિન્દુની ટીકા(શ્લોક ૫૨ ૫૦ ૧૧૪)મા કહ્યું છે તેમ સહજ પ્રતિભામાથી ૭ જાગતુ જ્ઞાન આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનુ છે ન ચૈત્તવેય યત્ તસ્માત્ પ્રાતિભજ્ઞાનસગત ।

સામર્થ્યયોગોડવાચ્યોડસ્તિ સર્વજ્ઞત્વાદિસાધનમ્ ॥ ૮ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂરિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે શાસ્ત્રયોગ કરતા સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમા જ સમજાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે

૬

હરિભદ્રસૂરિના આતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો એમા એક સ્થાન ચુક્તિમદ્ વચન યસ્ય તસ્ય કાર્ય પરિગ્રહ.—નુ છે ચુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન આ હેતુવાદનુ વ્યવહારમા સ્થાન ખરુ પણ હરિભદ્રસૂરિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—૫૦ સુખલાલજીના શબ્દોમા—‘સમદર્શન’ વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રશ્યો પરત્વે જ સહવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમા હેતુવાદ ચાલતો નથી, એમા તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદષ્ટિને જ અવકાશ છે અર્થાત્ હરિભદ્રસૂરિને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયુ તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનુ ખીચુ મ્થાનક યોગદષ્ટ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય હેતુબદ્ધ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદષ્ટ જ છે, અને આવુ જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂરિને સર્વજ્ઞાનીઓમા સમત્વનુ—એકત્વનુ જ્ઞાન કરાવે છે

પોતે આ મુદ્દાનુ પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમા કરે છે .

ન તત્ત્વતો મિશ્રમતા. સર્વજ્ઞા બહવો યતઃ ।

મોહસ્તદધિમુક્તીના તદ્દેદાશ્રયણ તત ॥ ૧૦૨ ॥

સર્વજ્ઞો નામ યઃકશ્ચિત્ પારમાર્થિક એવ હિ ।

સ એક એવ સર્વજ્ઞ વ્યક્તિમેદેડપિ તત્ત્વત ॥ ૧૦૩ ॥

ન મેદ એવ તત્ત્વેન સર્વજ્ઞાના મહાત્મનામ્ ।

તથા નામાવિમેદેડપિ માન્યમેતન્મહાત્મમિ ॥ ૧૦૪ ॥

સસારાતીતતત્ત્વ તુ પર નિર્વાણસંશિતમ્ ।

તદ્દેયકમેવ નિયમાન્છન્દમેદેડપિ તત્ત્વત ॥ ૧૨૭ ॥

સદાશિવ પર બ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા તયતેતિ ચ ।

શન્દેસ્તદુચ્યતેડન્વયાદિકમેવૈવમાદિમિ ॥ ૧૨૮ ॥

જાતે નિર્વાણતત્ત્વેડસ્મિન્નસમોદેન તત્ત્વત ।

પ્રેક્ષાવતા ન તદ્દત્તૌ વિવાદ ઉપપચ્ચતે ॥ ૧૩૦ ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમા ભિન્નમત છે એમ નથી અધિચુક્તિ ૮ કહેતા ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમા ભેદ કરાય છે સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પાગમાર્થિક જ છે (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી) તે સર્વજ્ઞ, વ્યક્તિમેદ હોવા છતા, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩) સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમા નામ આદિથી ભેદ હોવા છતા તત્ત્વથી ભેદ જ નથી મહામતિઓએ આ સમગ્રનુ જોઈએ (૧૦૭) સસારથી અતીત

૭ યોગદષ્ટિ સમુચ્ચયમા આવતો શકત્યુદેકમા ‘શક્તિ’ શબ્દ અને આ ‘પ્રતિભા’ પ્રત્યભિજ્ઞા દર્શનની પરિભાષા છે

૮ ચુદિત પાઠ અધિમુક્તીના છે પદિત હોં સુખલાલજી સચવે છે કે ‘અધિચુક્તિ’ (કે અધિચુક્ત) પાઠ હોય એ ખોલ પદિભાષાનો શબ્દ છે એનો અર્થ શ્રદ્ધાણુ કે ‘ભક્ત’ એવો થાય છે

એવું નિર્વાણ નામનું તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતાં (શબ્દભેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વમા નિયમથી એક જ છે (૧૨૭) સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથતા—એવા અન્યથક (લિનલિન) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતાં એ કહેવાય છે સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ શૈવોનું, પર એટલે પ્રધાન સાખ્યોનું, બૃહસ્ત્વ-મોટાપણથી અને ‘બૃહકત્વ-કૃષ્ણત્વ વર્ધમાન થતું’ હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીનું, સિદ્ધાત્મા-આત્મા નેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આર્હતોનું, કાલના અત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથતા જોઈએ—(આ ગદ્યા) એક જ તત્ત્વ છે લિન શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮) અસમોદયી (અર્થાત્ સન્નુજાનથી-સક્રિયાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતા વિચારશીલ પુરુષોમા એમની લક્ષિત વિશે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

विप्र हरिभद्र-पुण्ड्रितने ऋग्वेदनी पत्रित एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (मं १, सू० १६४, ऋ ४६)
अपरिचित तो न ज्ञ होय !

આ બધું એક છે છતાં તેમની દેશનામા—કથનમા ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હાલિબ્રસર કહે છે કે જે અર્વાચીનો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની ઊધડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે, તે યોગ્ય નથી તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬), અને દાખલો આપે છે કે જેમ આધળાઓએ કરેલો ચક્રનો પ્રતિક્ષેપ અસંગત છે તેમ અર્વાચીનોએ કરેલો સર્વજનો ભેદ પણ અસંગત છે (૧૩૮)

तदभिप्रायमज्ञात्वा न ततोऽर्वाङ्दृशा सताम् ।

युज्यते तत्प्रतिक्षेपो महानर्थकर परः ॥ १३७ ॥

निशानाथप्रतिक्षेपो यथान्वानामसङ्गत ।

तद्देहपरिकल्पश्च तथैवार्वाङ्महशामयम् ॥ १३८ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સમ્ભવતો નથી તેથી એ વિષેના વિવાદો અધોના જેવા હોવાથી એમાથી કાઢી ક્ષિત થતુ નથી

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानाद्वते न च ।

अतोऽप्यत्रान्वकल्पानां विवादेन न किञ्चन ॥ १४१ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞ વિષ્ણુ સાપ્રદાયિકોમાં જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભક્તસિર પર થઈ શક્યા છે તેનું કારણ આવીદેહ તાલિકાથી યોગ દર્શિવાના આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે, અને એ દર્શિથી જ શુદ્ધ તર્કનો ખોલે થાય કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વત્ર ‘અહ’ને અસંગત ગણે છે કારણ કે સુકિતના લગભગ અધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી ‘અહ’નું શું કામ છે ?

ग्रह सर्वत्र तत्त्वेन मुमुक्षूणामसङ्गतः ।

मुक्तौ धर्मा अपि प्रायस्त्यक्तव्या किमनेन तत् ॥ १४६ ॥

9

ભારતવર્ષની પરપરામા વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાંત્રિકો—સમર્થ તાંત્રિકો—અનેક થયા છે, એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે પરંતુ જ્ઞાનવસ્તુ અત્યુ વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવું મારા અદ્ય જ્ઞાનને લાગે છે હરિભદ્રચરિત્રે પરમાત્મદર્શનનો ‘મહતા વર્ત્ત’-સોટાઓનો માર્ગ-સૂચ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપૂર સર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું

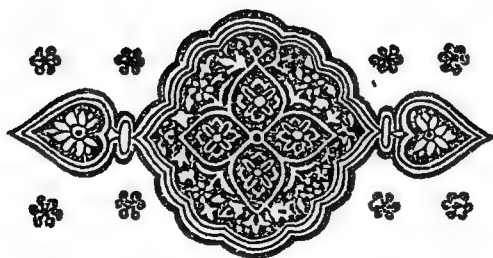
तदत्र महता वर्त्म समाश्रित्य विचक्षणै ।

वर्त्तितव्य ययान्याय तदतिक्रमवर्जितैः ॥ १४७ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમા જ છે એમ નથી, પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે ‘ જે પગ્તે તાર્કિક ફિલસૂફો પગ્ગર જુદા પડે છે, તત્પરત્તે મિસ્ટિક સુફીઓ સમત થાય છે.’ એફ સી હેપ્પોલ્ડ (F C Happold) એના ‘મિસ્ટિકિઝમ—અધ્યયન અને મતસમુચ્ચય’ (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રંથના પ્રારંભમા આ પગ્તે પોતાનો અભિપ્રાય આપતા કહે છે કે “ What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made ” (p 17)

“ જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યાં કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે બાબત બહુ સ્પષ્ટ રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના ભેદ એટલા બધા નહિ, જેટલી દર્શનની મૂલગત સમાનતાઓ જે મિસ્ટિકલ અનુભવના તાત્પર્યનુ સાચુ વાસ્તવિક મૂલ્યાકન કરવુ હોય તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ ”

આનો ખુલાસો હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાસામા છે અતીન્દ્રિયાર્થને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાસામા (Epistemology) મા સ્થાન આપવાથી જ તે થશે,—સિવાય કે એ અનુભવોને ઇન્દ્રિયલ કે મુગ્ધજલ સમુ માની અવગણીએ !



॥ श्री हंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક
અવતરણું ટિપ્પેટન ગ્રંથને
આધારે મૂળસ્થાન

આગિનીમહત્તરખતુ આચાર્યપ્રવર શ્રી હુરિભદ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજે ધર્મસંગ્રહણી નામનો પ્રાકૃત ભાષામાં પદ્યમય ગ્રંથ રચેલો છે તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી મલયગિરિજી મહારાજે વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડ (સરત) તરફથી ૩૯માં તથા ૪૨માં ગ્રંથાંક રૂપે વિક્રમસવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪માં બે વિભાગમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો છે

આ મહાન ગ્રંથ સુખ્યતથા દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની ટીકામાં મલયગિરિ મહારાજે દાર્શનિક ગ્રંથોમાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં અવતરણો આપેલા છે આ અવતરણોનું મૂળ સ્થાન શોધવું એ અત્યંત દુષ્કર્યે ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે

(૧) ધણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલા વાક્યો એટલા દુર્લભ હોય છે કે એનો યથાવત્ અર્થ સમજવાનું કાર્ય કઠિન થઈ પડે છે મૂળ સ્થાનનો જો પત્તો લાગે તો તે ગ્રંથના પૂર્વાપર સદર્શોનું નિરીક્ષણ કરવાથી વાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી સ્પષ્ટ સમજાય છે

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે મૂળ સ્થાનનો પત્તો લગવામાં તેના આધારે પાઠ બરાબર શુદ્ધ કરી શકાય છે

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સંક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી મૂળ સ્થાન જો લખ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રંથની ટીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ બરાબર સમજી શકાય છે

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા ક્યા ગ્રંથને આધારે કરવામાં આવી છે એ જાણી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યંત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રંથકારે જે ગ્રંથને સામે રાખીને પોતાનો ગ્રંથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રંથ સામે રાખીને આપણે જ્યારે વાંચીએ ત્યારે વાંચનની સ્પષ્ટતા અને આનંદ કોઈ જુદા જ હોય છે

(૫) કેટલાક અવતરણોનું વર્તમાન યુગની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે જેન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં બૌદ્ધ દર્શનના પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રંથો ધણાખરા નાજપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાથી લીધા છે એ જાણવું મુશ્કેલ બની જાય છે કેટલાક બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથો નજી

થઈ ગયા હોવા છતાં યે મોટા પ્રમાણમાં એવા અથો છે કે જેના ટિબેટન ભાષામાં લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે ભાષાતરો થઈ ગયેલાં છે જે કે સંસ્કૃત ભાષામાં એ અથો મોટા ભાગે નષ્ટ થઈ ગયા છે, છતાં એના જે ટિબેટન ભાષાતરો સચવાઈ રહેલા છે તે પણ ખાસ ઉપયોગી થાય તેવા છે ટિબેટન અથો સ્વતંત્ર રીતે સમજવા એ અત્યંત મુશ્કેલ કાર્ય છે એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિબેટન અથોના મૂળ ભાગો સંસ્કૃતમાં અશરૂપે પણ કોઈ સ્થળે મળી આવે તો તે શોધવા માટે ધણો પરિશ્રમ કરે છે વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમાં ટિબેટન ભાષાતરોના સંગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ અથોનું અપાર પરિશ્રમ ઉઠાવીને પણ અધ્યયન કરી રહ્યા છે જૈન દાર્શનિક અથોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં ઉદ્ધૃત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક અથોના પાહો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયોગી છે જે તેમના ખ્યાલમાં આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ધણા આકર્ષાય તેવું છે આ વિષે અમે જૈન આત્માનંદ સભા ભાવનગરથી પ્રકાશિત થનાર નવચંદ્રકાંઠા અથની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમાં વિસ્તારથી જણાવ્યું છે

ટિબેટન ભાષાતરોના અનેક સંસ્કરણો આદિ વિષે વૈશેષિક સૂત્ર કે જે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ મીરીઝમાં નં ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયું છે તેના સાતમાં પરિશિષ્ટમાં (૫૦ ૧૫૩-૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યું છે હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ

ધર્મસંગ્રહણીની વૃત્તિમાં (૫૦ ૧૨) તદુક્તમ—“યદેવ ચ વદન્ નિસ્તત્ત્વમારોપિતમ્ । યસ્તત્ત્વ જગતે જગાદ વિજયી” ઇતિ । આટલો પાઠ ઉદ્ધૃત કરેલો છે સપાદકે અન્ય અથને આધારે ટિપ્પણીમાં સર્પૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

બુદ્ધ્યા કલ્પિકયા વિવિક્તમપરૈર્યદૂપસુહિચ્ચયતે
બુદ્ધિર્નો ન બહિર્યદેવ ચ વદન્ નિસ્તત્ત્વમારોપિતમ્ ।
યસ્તત્ત્વ જગતે જગાદ વિજયી નિઃશેષદોષદ્વિષો
વક્તાર તમિહ પ્રણમ્ય શિરસાઞ્જોહ સ વિસ્તાર્યતે ॥

બૌદ્ધોને ત્યાં અપોહવાદનું નિરૂપણ કરતા અનેક અથો છે સંસ્કૃતમાં જે કઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમાં તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પામે જ્યારે બૌદ્ધ અથોના—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ અથોના—ટિબેટન ભાષાતરો આવ્યા ત્યારે તપાસ કરતા જણાવ્યું કે ધર્મોત્તરે રચેલા અન્યા પોહ પ્રકરણની આ પ્રથમ કારિકા છે જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિબેટન ભાષાતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) હમણા પહોંચ પડેલા છે તેમાં ૧૩૮માં ભાગમાં ૫૦ ૭૩થી ૭૮માં આ અથનું ટિબેટન ભાષાતર છપાયેલું છે Peking edition તરીકે જે સંસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના ફોટાઓ ઉપરથી બ્લોક બનાવીને આ અથો, છાપવામાં આવેલા છે કેટલોગના ક્રમ નમ્બર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નંબરનો આ અથ છે ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિબેટન પાનામાં આ અથ છે ટિબેટન ભાષાતરમાં આ સર્પૂર્ણ કારિકા^૧ નીચે મુજબ છે

ક્રેંજ વઠસ જ્ઞે ખે જાદ યો દદ ચાવેવ જાવેવ જોસ દયેવ ચર દવ ચસુવ વ ।
જ્ઞે ચેવ જો ચેવ દેતેદ વ ખેવ જ્ઞે વજુવાસ જાદ જેદ ચર્દેદ ચ ખે ।
વર્જે ત્વ દે જેદ વાસુદસ વઠ્ઠ વજુત્વ યદત વ વ ત્વસ જ્ઞેર સ્વત્વ વ ।
વાસુદ યદદ જાદ ખેવ દે ત્વ યર્જેસ જુજા વર્જેત્વ વસ સેત્વ વ દે તદેદ વત્તવ ।

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિબેટન ગ્રન્થને આધારે મૂળ રચના . ૧૩

આ ટિપ્પેટન કારિકા તે ધર્મસાગ્રહણી વૃત્તિમા ઉદ્ધૃત ક્ષેત્રી સંસ્કૃત કારિકાનો જ ટિપ્પેટન ભાષામા અનુવાદ છે ટિપ્પેટન ભાષાતરનુ સ્વતંત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પરથી અર્થ સમજી શકવો અત્યંત દુષ્કર છે આ સંસ્કૃત કારિકા નંબર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમજી શકાય તેમ છે

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી અગ્રધારે કયા અર્થને આધારે ચર્ચા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નફ થઈ ગયેલા અન્ય આશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ થાય છે જૈન દાર્શનિક અર્થોમા આવા તો ખીન અનેક આવત-જાય છે કે જે તે તે મૂળ સંસ્કૃત અર્થનાં ટ્રિબેટ લાપાતરમા નેવા મળે છે આ વિષયમા વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેષણા કરે

પૂજ્યપાદ ગુરુદેવ મુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તેવાસી મુનિ જપ્પૂવિજય

वि स २०२१, आषाढ शुद्ध ८

માડવી (કચ્છ)

કરીને આપણુ મુક્તિલ છે હતા આણુ કંઈક રવરૂપ ભણવાની હુમ્મણવાળાઓ માટે દેવનાગરીમા આણુ લિખતર
કરીને નીચે આપ્યુ છે

तौग्व् वृचस् व्लो यि गड् गि रड् वृशिन् गृशन् ग्यिस् दूपेन् पर् रव् वृस्तन् प ।

बल्लो मिन् पिय मिन् दे जिद् म यिन् स्रो वृत्तगुस गड् जिद् बूर्जोद् प यि ।

ऽग्रो ल दे जिद् गु सुड्डुस् प न्मर् ग्यल् मूडऽ व म लुस् स्वयोन् ब्रल् व ।

गुप्तु मज्जद् गह् यिन् दे ल मूर्तोस् पयग् ऽछल् नस् सेल् व दे ऽदिर् वृशद् ।



પ્રમાણુમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર જેટલી

જી. ૨તીય દર્શનોમા જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જેવામા આવતી હોવા છતાં જે મુખ્ય બાબતોમા પરસ્પરનો મતભેદ છે એમા પ્રમાણુની સખ્યા તથા જે પ્રમાણુો સ્વીકારવામા આવ્યા છે એના લક્ષણોમા પરસ્પર ભિન્નતા જેવામા આવે છે આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનુ પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણુ ભિન્ન હોય એ પણ સ્વાભાવિક છે. આમ છતાં દાર્શનિક ભિન્નતામા પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણુ કરતા પાછળના આચાર્યો જે અનેક વાદવિવાદોને અતે તે તે પદાર્થનુ લક્ષણુ આપે છે એમા પણ ભિન્નતા જેવામા આવે છે આ દૃષ્ટિએ જ આપણે ‘પ્રમાણુમીમાંસા’મા હેમચદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણુ જોઈએ

પ્રત્યક્ષ અને પગેક્ષ એ પ્રમાણુ પ્રમાણુના બે પ્રકાર ગણાવી આચાર્ય હેમચદ્ર એમની ‘પ્રમાણુ-મીમાંસા’મા પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણુ આ પ્રમાણુ જણાવે છે

૧વિશદઃ પ્રત્યક્ષમ્ ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણુને સમજાવતા આચાર્ય કહે છે કે વિશદ અર્થાત્ સ્પષ્ટ એવો સમ્યક્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનુ—પ્રમાણુનુ લક્ષણુ છે આ સૂત્રમા સમ્યક્—સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણુ સામાન્યનુ જ લક્ષણુ ૨ સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રમાણમ્ એમાથી અનુવૃત્ત કરવામા આવ્યું છે આ રીતે પ્રત્યક્ષનુ ચાલુ લક્ષણુ વિશદ, સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રત્યક્ષમ્ એવું થયું ગણાય જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચદ્રાચાર્યનુ આ લક્ષણુ બંને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે અર્થાત્ એક પ્રત્યક્ષ જેને સાધ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને રોજના અનુભવમા થાય છે એ પ્રત્યક્ષ, બીજું પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ ક્રિયા કેવલ—પ્રત્યક્ષ જેમા સ્વરૂપનો—આત્માના પોતાના રૂપનો સ્પષ્ટ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજ્ઞાનીને થાય છે આ બંને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમા વૈશદ એટલે કે સ્પષ્ટતા એક પ્રકારે સરખી જ રહે છે વસ્તુતઃ મુખ્ય પ્રત્યક્ષની સ્પષ્ટતા એ ચોક્કસ રીતે મુખ્ય સ્પષ્ટતા પણ છે

૧ જુઓ પ્રમાણુમીમાંસા, અં ૧, આં ૧, સં ૧૩, સપાદક પં ૦ મુખલાલજી સચવી સિંધી જૈન ગ્રંથભાણી

૨ જુઓ એ ૧૧ સં ૧ ૧. ૨

આ સ્પષ્ટતા એટલે શુ એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે

૧ પ્રમાણાન્તરાનપેક્ષેદન્તયા પ્રતિમાસો વા વૈશદ્યમ્ ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ધતર પરોક્ષ અનુમાન, શબ્દ વગેરે પ્રમાણોની જેમા જરા પણ અપેક્ષા ન હોય, એટલે તે પદાર્થનુ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામા જે સ્વાતન્ત્ર્ય-અન્ય પ્રમાણોની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનુ વૈશદ્ય છે આ જ લક્ષણુને સ્પષ્ટ કરવા અને બરાબર સમજવા ખીજે પણ વિકલ્પ મૂકે છે 'દ્વન્ત્તયા પ્રતિમાસો વા' આ (વસ્તુ) છે એવો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણ પદાર્થ વિશે જેમ આખથી ડોઈ પદાર્થને જોઈને આ 'પદાર્થ' આવો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન સાધ્યાવહારિક-પ્રત્યક્ષમા તે તે ઇન્દ્રિયથી અથવા તો ઇન્દ્રિય એટલે કે મનથી થાય છે જ્યારે મુખ્ય-પ્રત્યક્ષમા કિંવા કેવળ પ્રત્યક્ષમા આણુ પ્રત્યક્ષ મા આવો અનુભવ કોઈપણ ઇન્દ્રિય કે મન વગેરે ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા રાખ્યા વિના થાય છે એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બાકે જે કાંઈક વધારે હોઈ પ્રત્યક્ષનુ વૈશદ્ય એટલે કે સ્પષ્ટતા એમા પણ છે જ

આમ હેમચંદ્રે આપેલા અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણુમા પૂર્વાચાર્યોએ આપેલ ખીજા પ્રકારના લક્ષણુનો સક્ષેપમા છતાં સપૂર્ણ ખ્યાલ આપી જાય છે પોતે કરેલ આ લક્ષણુની ચર્ચામા એમણે અન્ય ભારતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષલક્ષણુની પણ ટૂંકી છતાં સપૂર્ણ ચર્ચા કરી છે આ રીતે પોતાનુ લક્ષણુ ટૂંક હોવા છતાં નિહોંપ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી બતાવ્યુ છે. આ ચર્ચામા એમણે સૌ પહેલા ન્યાય વૈશેષિકને અભીષ્ટ એવા ન્યાયસૂત્રકારે કરેલ લક્ષણુને તપાસ્યુ છે એને આપણે પણ વિચારીએ

૪ કન્દિચાર્યલક્ષિકૌલોલ્લ જ્ઞાનમન્યપદેશ્યમભ્વમિચારિ વ્યવસાયાત્મક પ્રત્યક્ષમ્ ।

ઇન્દ્રિય અને અર્થ-વસ્તુના સમ્બંધી ઉત્પન્ન થએલ, શબ્દથી અભ્યવહાર્ય, અવ્યક્ષિતચારિ એવુ જે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ એવો અર્થ 'ન્યાયસૂત્ર'ના લક્ષણુનો થાય

હેમચંદ્રાચાર્ય આ સ્થળે દાર્શનિક મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આવો સમ્બંધ કિંવા સન્નિકર્ષ યોગ્યતાથી અતિરિક્ત હોઈ ન શકે એમ જણાવી નૈયાયિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ માને છે એની સહાવિતતાનુ ખાન કરે કે આ દર્શનમા દોષ આપે એ પ્રાચીન પરપરા અનુસાર સહજ છે પરંતુ આ સ્થળે આચાર્યની સૂક્ષ્મદર્શિતા ખીજા જ પ્રકારની છે એમણે આ સ્થળે ન્યાય-પરપરામા જ અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમા ફેરફાર કરી આ લક્ષણુ જ ખોટી રીતે ધટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે સ્પષ્ટ અગ્રુહનિર્દેશ કર્યો છે એમા એમની સૂક્ષ્મદર્શિતા રહેલી છે

ઉપરના સૂત્રને ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન આ પ્રમાણે સમજાવે છે ઇન્દ્રિય અને એના સમ્બંધી ઉત્પન્ન થયુ જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે આત્માનો મન સાથે સમ્બંધ થાય છે, મનનો ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે આમ ત્રણેય પ્રકારના સમ્બંધી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામા આવે છે સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક હોઈ 'અવ્યવહેર્ય' છે, એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી શબ્દ કે અર્થનો સમ્બંધ જાણનારને કે ન જાણનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સમ્બંધી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે કોઈ એને 'રૂપને જાણુ છે' કે 'રસને જાણુ છે' એમ સમજાવવા જાય તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે પ્રત્યક્ષ તો અદર અનુભવાત્મક કે અનુવ્યવ-સાયાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે આ વિશેષણુ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સહાવિત ન થાય એ માટે છે આ ઉપરાંત એ અવ્યક્ષિતચારિ અર્થાત અવિસવાદિ અબ્રમાત્મક હોવુ જોઈએ જેમ કે દૂરથી પાણી જેવુ જોઈને મૂળજળમા પાણીનુ જ્ઞાન એ બ્રમાત્મક જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

સમ્બંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક ભ્રમ છે વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોવું જોઈએ અર્થાત જો એ સશયસ્વરૂપનું હોય તો ઇન્દ્રિય અને અર્થના સમ્બંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સશય છે આમ ગૌતમના મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થના સમ્બંધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેશ્ય, અવ્યક્તિયારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણુમા યોગીઓને થતું જે આત્માનું દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ઇન્દ્રિય છે આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, લાઘ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે પરંતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર ‘તાત્પર્યટીકા’ નામની ટીકા લખનાર વાયરપતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો જુદો જ અર્થ કરે છે આ સૂત્રમાના ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો તેઓ નિર્વિકલ્પ અર્થ કરે છે અને ‘વ્યવસાયાત્મક’ પદનો સવિકલ્પક અર્થ કરે છે આમ આ સૂત્રમાથી તેઓ નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના ક્ષિત કરે છે આમ કરવાનું સહાવિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુકૂળ અને પોતે જે જાતનું પ્રત્યક્ષ માને છે એને બધેએસતો કરે છે ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનું આ લક્ષણુ બરાબર છે એમ કહી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એ જ સાચું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે આ કારણે ત્રિલોચન, વાયરપતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પડિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે

આચાર્ય હેમચંદ્ર જૈન દૃષ્ટિએ ગૌતમના મતનું ખડન કરે એ સ્વાભાવિક છે, પરંતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાયરપતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિશેષતા છે આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિપર્યાસ કરવામા આવ્યો છે એ વિશે સૌ પહેલાં ૨૫૪ નિર્દેશ એમણે જ ક્યો છે તેઓ ૨૫૪ જણાવે છે કે

‘અન્ન ચ પૂર્વાચાર્યકૃતવાચ્યાભૈમુલ્યેન સદ્વૈભાવદ્વિશ્લિલોચનવાચસ્પતિપ્રમુલૈરયમર્થઃ સમર્થિતો યથા—દ્વિચાર્યસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાનમવ્યભિચારિ પ્રત્યક્ષમિત્યેવ પ્રત્યક્ષલક્ષણમ્ । ‘યતઃ’ શબ્દાઘ્યાહારેણ ચ યત્ત્વોર્નિત્યામિત્તગ્નધાદુક્તવિશેષણવિશિષ્ટ જ્ઞાન યતો મવતિ તત્ તથાવિષજ્ઞાનસાધન જ્ઞાનરૂપમજ્ઞાનરૂપ વા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણમિતિ । અત્ય ચ ફલભૂતસ્ય જ્ઞાનસ્ય દ્વયી ગતિરવિકલ્પક સવિકલ્પક ચ । તયોરુમયોરપિ પ્રમાણરૂપત્વમમિધાતુ વિભાગવચનમેતદ્ ‘અવ્યપદેશ્ય વ્યવસાયાત્મકમ્’ इति ।’^૫

આ રીતે વાયરપતિ મિશ્ર તથા એ સમયના ત્રિલોચન જેવા ન્યાયના અન્ય ધુરધો પડિતોએ સૂત્રકાર, લાઘ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને ઇષ્ટ નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે ક્યો છે એ સક્ષેપમા પણ ૨૫૪ જણાવ્યું છે આપણે લાઘ્યકાર વાસ્તવાયને જે અર્થ ક્યો છે એ જોઈ ગયા છીએ એમા ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી ક્યો વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકરે પણ આવો અર્થ નથી લેતા પરંતુ પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર—સવિકલ્પક તથા નિર્વિકલ્પક એ કલ્પના જ સૂત્રકાર પામે નહોતી, નહિ તો જેમ^૬ અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે ગણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ ગણાવી શકત પરંતુ બ્યારે ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ તાર્કિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાથી જ બૌદ્ધ દર્શનને ઇષ્ટ એવા પ્રત્યક્ષનું લક્ષણુ ક્ષિત કરી બતાવ્યું ત્યારે એક ઉપાય તરીકે ત્રિલોચન તથા વાયરપતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો આ ફેરફાર ઉપર એક પ્રૌઢ દાર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચંદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યું એ રીતે આ ફેરફાર ઇષ્ટ નથી એ વાત સાચી છે

જૈન મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણ હોવા

છતાં સ્પર્તિ પ્રત્યે કરણુ નથી જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામા પણ કારણુ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદ્ઘરણુથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે ૭ સાથ સાથ એમણે બૌદ્ધોના મીમાંસાકોના તથા સામ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનું ખંડન પણ પોતાની આગવી રીતે કર્યું છે

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની આ આખીએ ચર્ચામા જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતા સ્પષ્ટ રીતે જુદુ પડે છે ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમા ધ્વન્દ્વ અને અર્થના સન્નિકર્ષને જે એક કારણરૂપે જણાવ્યું છે એ વિશે જ્યાં સુધી જૈન દર્શનના સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યાં સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાધો નથી, જો કે ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમા ઉત્પત્તિમા પણ આ સન્નિકર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામા નથી આવતો પરંતુ આટલાથી ધ્વન્દ્વ અને અર્થનો સન્નિકર્ષ એ પ્રમાણુ નથી બનતો. વળી જ્યાં આત્મસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યાં આત્મા પોતે જ્ઞાનસ્વરૂપ હોઈ એના પોતાના આવિર્ભાવમા ધ્વન્દ્વ કે મન એમાથી ઝોંપણુ કારણુ નથી આ પ્રમાણુ જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક તથા ભારતીય દર્શનોમા કે આત્મસાક્ષાત્કારની બાબતમા આત્મા સિવાય કોઈપણ અન્ય ધ્વન્દ્વ કે નોધન્દ્વ મન વગેરેને કારણુ ન માનવામા રહેલી છે. આ રીતે જૈન દર્શનમા મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પન્ન થવામા આત્માને અન્ય કોઈપણ સાધનની જરૂર નથી આણુ પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અત્ત કરણુ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામા કારણુ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માનો-પોતાના-સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે માટે આ જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતા આત્મા મુક્ત થાય છે

સામ્ય તથા યોગમા તેમ જ ન્યાય વૈશિષ્ઠિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમા ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે એક પ્રકારે બૌદ્ધોના મતમા પણ તત્ત્વજ્ઞાનમા ચિત્ત નિમિત્ત છે અલબત્ત, એમના મતમા ચિત્ત કે આત્મા કોઈ સ્વતંત્ર કલ્પો નથી આત્મા એમના મતમા જ્ઞાનસન્તતિરૂપ છે આ જ્ઞાનસન્તતિનું બધું થઈ જવું એટલે કે એનો આત્મચિત્ત કે ઉચ્છેદ એ જ નિર્વાણુ બોલવાઈ જવું એ મોક્ષ છે આમ મૂળભૂત ફરકમા મોક્ષ થતા જ્ઞાનસન્તતિ પણ રહેતી નથી આત્મા દ્રવ્યરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉચ્છેદ થાય છે બૌદ્ધના નિર્વાણુની આ કલ્પનાની પ્રબળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે ન્યાય-વૈશેષિક મતમા તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતા આત્મા તો રહે છે પણ સમવાય સમ્યક્ષી રહેનારા એના એકપણુ વિશેષ શુણુ રહેતા નથી આમ મોક્ષમા વિશેષ શુણુ વિનાનો આત્મા રહે કે ન રહે એમા બહુ ફરક નથી આ પણ એક પ્રકારનો આત્માનો ઉચ્છેદ જ છે, ક્રૂર એને સ્પષ્ટતામા કહેવામા નથી આવ્યો જૈન દર્શન આ બાબતમા સ્પષ્ટ છે મોક્ષ એ આત્મસાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમા જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉચ્છેદ થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમા વેદાન્તીઓ જ્યોતને માયા માનવા છતાં પણ મોક્ષમા ક્ષણસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે એમના મતે ક્ષણ સત્ ચિત્ત તથા આનંદ સ્વરૂપ છે આમ જરાએક જોડેથી તપાસીએ તો જણાશે કે ન્યાય-વૈશેષિક તથા બૌદ્ધ મતમા તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનું અસ્તિત્વ જ રહે છે કે કેમ એ શકા છે, જ્યારે જૈન મતમા એમ નથી એનું અસ્તિત્વ રહે છે જ

પ્રત્યક્ષના-સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમા પણ જૈન દર્શનની દ્રષ્ટિ કાષ્ઠિક વિશેષ સદ્દમ છે આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય-વૈશેષિકો એ પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે. નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરંતુ એમા પણ ન્યાય-વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી જાણી થયેલ છે એ પણ આપણે

તપાસી ગયા છીએ જૈન દર્શનમાં આમ નથી એમા પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ધણી સહજ છે તે જ જણાવી છે આ અવસ્થાઓની જાણ જ્ઞાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમા મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે અવગ્રહ, ઇહા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચ્છદે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણુભીમાંસામાં સમજાવ્યા છે આપણે એને ક્રમશઃ જોઈએ પહેલો પ્રકાર સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

“અધ્યાર્થયોગે દર્શનાનન્તરમર્થગ્રહણમવગ્રહ. ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સમ્પર્ક થતા જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનું ગ્રહણ થતું નથી, પરંતુ ‘આ કાષ્ઠિક છે એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે આમા કાષ્ઠિક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કાળુ કે વસ્તુનું ગ્રહણ—યથાર્થ ગ્રહણ તો આમા સ્પષ્ટપણે થાય છે જ આ પ્રમાણે ‘અવગ્રહ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઇહા છે આને સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

૧૦ અવગ્રહીતવિરોધાકાદ્વક્ષણમીદા ।

અવગ્રહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય ગ્રહણ થયું હોય એવા કોઈ અર્થની—પદાર્થની વિશેષ આકાક્ષા થાય તથા એ આકાક્ષા થતા મનમા આ અસુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઇહા કહેવામા આવે છે અહીં અવગ્રહ અને ઇહાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમા પણ પ્રમાતાને સશય થતો હોય છે પણ આ સશય મનની અત્યંત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી આ ઇહા અને ઊહ વચ્ચે ફરક છે એ બંનેનો ભેદ હેમચ્છદ આ પ્રમાણે સમજાવે છે .

૧૧ ત્રિકાલગોચર સાધ્યસાધનયોગ્યોત્તિગ્રહણપદુરુપો યમાત્રિત્ય ‘વ્યાપ્તિગ્રહણકાલે યોગીવ સમ્પદ્યતે પ્રમાતા’ હિતિ ન્યાયવિદો વદન્તિ । રૂદ્ધા તુ વાર્તામાનિકાર્યવિષયા પ્રત્યક્ષપ્રમેદ ઇત્યપૌનસ્તયમ્ ।

અર્થાત્ ઊહ એ ગણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમા પદ્મ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે અર્થાત્ વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊહ દ્વારા થાય છે જ્યારે અહીં ઇહા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમા જેનું પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યું છે એનું જ ગ્રહણ કરતી હોઈએ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે આમ ઊહ અને ઇહા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે ઇહા એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનસ્વ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ઇહા પછી તુરંત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચ્છદ જણાવે છે કે—

૧૨ રૂદ્ધિતવિરોપનિર્ણયોડવાય ।

ઇહાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈએ અન્તિમ અવસ્થા છે અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે, એટલે કે એનો સરકાર આત્મામા પડે છે અને બીજાવાર એ સરકારને બળે મૂચિત થઈ શકે છે માટે જ આચાર્ય ધારણાનું સ્વરૂપ સમજાવતા જણાવે છે કે—

૯ જુઓ એનન સુ. ૧ ૧ ૨૬

૧૦ જુઓ એનન સુ. ૧ ૧ ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર મીમાસા સુ. ૧ ૧ ૨૭ ઉપરનું ભાષ્ય પૃ. ૨૧

૧૨ જુઓ એનન સુ. ૧ ૧ ૨૮

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

૫૦ શ્રી હલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્યાદાદ અથવા અનેકાતવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્યાદાદ કે અનેકાતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમાં આપ્યા છે. તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હકાઅહીના નથી. તેમાં કદાઅહ કેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે, અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે. આ બદલાતા દષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી જાતના વર્ગીકરણો નજરે પડે છે. જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિરોધો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે. ડાગણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિરોધો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિગેયરૂપે જૈન દર્શનના અથોમાં જોવામાં આવે છે.

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દષ્ટિકોણોના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દષ્ટિ મુખ્ય છે, ત્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રત્યક્ષાર્થિકરૂપે અથવા ઓત્રઆદેશ અને નિધાનઆદેશરૂપે પણ મુદ્દામાં આવી છે.

તપાસી ગયા છીએ જૈન દર્શનના આમ નથી એમા પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાગ અવસ્થા ને ધણી સહજ છે તે જ જણાવી છે આ અવસ્થાઓની જાણ જ્ઞાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી ને જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમા મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે અવગ્રહ, ઇહા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચ્છે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણુભીમાંસામાં સમજાવ્યા છે આપણે એને ક્રમશઃ ભેદીએ પહેલો પ્રકાર સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

“અસ્થાયીયોરે દર્શનાનન્તરમર્થગ્રહણમવગ્રહ. ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સમ્બંધ થતા ને સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનું ગ્રહણ થતું નથી, પરંતુ ‘આ કાષ્ઠિક છે એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે આમા કાષ્ઠિક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનું ગ્રહણ—યથાર્થ ગ્રહણ તો આમા સ્પષ્ટપણે થાય છે જ આ પ્રમાણે ‘અવગ્રહ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઇહા છે આને સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

૧૦ અવગ્રહીતવિશેષાકાદક્ષણમીહા ।

અવગ્રહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય ગ્રહણ થયું હોય એવા કોઈ અર્થની—પદાર્થની વિશેષ આકાંક્ષા થાય તથા એ આકાંક્ષા થતા મનમા આ અસુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઇહા કહેવામા આવે છે અહીં અવગ્રહ અને ઇહાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમા પણ પ્રમાતાને સશય થતો હોય છે પણ આ સશય મનની અત્યંત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી આ ઇહા અને ઊહ વચ્ચે ફરક છે એ બન્નેનો ભેદ હેમચ્છ આ પ્રમાણે સમજાવે છે .

૧૧ ત્રિકાલગોચર સાધ્યસાધનયોર્વ્યાસિગ્રહણપટુરુપો યમાશ્રિત્ય ‘વ્યાસિગ્રહણકાલે યોગીવ સમ્પચ્ચે પ્રમાતા ’ હતિ ન્યાયવિદો વ્રવન્તિ । ईहा तु वर्तमानकार्यविषया प्रत्यक्षप्रमेद इत्यपौनस्त्ययम् ।

અર્થાત ઊહ એ ગણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમા પટુ એવી હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેડાળ આવતી બધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊહ દ્વારા થાય છે જ્યારે અહીં ઇહા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમા જેનું પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યું છે એનું જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે આમ ઊહ અને ઇહા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે ઇહા એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનસ્વ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે

ઇહા પછી તુરંત જ ને નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચ્છ જણાવે છે કે—

૧૨ ईहितविशेषनिर्णयोऽवाय ।

ઇહાએ ને વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અન્તિમ અવસ્થા છે અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે, એટલે કે એનો સરકાર આત્મામા પડે છે અને બીજાવાર એ સરકારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે માટે જ આચાર્ય ધારણાનું સ્વરૂપ સમજાવતા જણાવે છે કે—

૬ જુઓ એજન સુ. ૧ ૧ ૨૬

૧૦ જુઓ એજન સુ. ૧ ૧ ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર મીમાસા સુ. ૧ ૧ ૨૭ ઉપરનું બાધ્ય પૃ. ૨૧

૧૨ જુઓ એજન સુ. ૧ ૧ ૨૮

૧૨ સ્મૃતિદેહુર્ધારણા ।

જેનાથી સ્મૃતિ થઈ શકે એટલે કે સ્મૃતિનું કારણ છે એવો અત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સરકાર એ ધારણા છે આ સરકાર એ ન્યાયવૈશેષિકના મતે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત હોઈ લાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સરકાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ—ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે આ સ્થળે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણની સમીક્ષા પણ હેમચંદ્ર સુદર રીતે કરે છે પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનું લક્ષણ

૧૪ અવિચુર્યં ધારણા હોઈ (વિશેષ ૦ ગા ૧૮૦)

એમ છે વિશેષાવશ્યકની આ આથા અનુસાર અવિચ્યુતિ—જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ—આત્મામાથી ચ્યુત ન થવું એ જ ધારણા છે તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનું કારણ ધારણા છે, એવું શા આધારે કહે છે એમ શકા થતા તેઓ એનો સુદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

૧૫ અસ્યવિચ્યુતિર્નામ ધારણા, કિન્તુ સાડવાય ઇવાન્તર્મૂતેતિ ન પૃથગુક્તા । અવાય ઇવ હિ વીર્ષવીર્ષોઽવિચ્યુતિર્ધારણેત્યુચ્યતે હતિ । સ્મૃતિદેહુત્વાદાઽવિચ્યુતિર્ધારણયૈવ સદ્યહીતા । નહ્યવાયમાત્રા-દવિચ્યુતિરહિતાત્ સ્મૃતિર્ભવતિ, ગચ્છત્તુણસ્પર્શપ્રાયાણામવાયાના પરિશીલનવિકલના સ્મૃતિર્બનકત્વાદર્શનાત્ । તસ્માત્ સ્મૃતિદેહુ અવિચ્યુતિસસ્કારાવગ્નેન સદ્યહીતાવિત્યદોષ ।

અવિચ્યુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરંતુ આ પ્રકારની અવિચ્યુતિ અવતરની અદર જ અતર્ભૂત થયેલી છે વસ્તુતઃ ખૂબ જ લાખા સમય સુધી સ્થિત અવાય જ અવિચ્યુતિરૂપ હોઈ ધારણામા પરિણમે છે અથવા તો અવિચ્યુતિ—નિશ્ચયનું ચ્યુત ન થવું એ સ્મૃતિનું કારણ હોઈ ધારણાથી સંગૃહીત થઈ જાય છે કેવળ અવાય એટલે કે અર્થનો નિર્ણય અવિચ્યુતિરહિત હોય—અર્થાત્ એ સ્થિત ન હોય તો એ સ્મૃતિનું કારણ બનતો નથી, જેમ કે રસ્તે જતા પગતળે ધાસ કે અવી વસ્તુઓનો નિર્ણય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમા હોઈ પરિશીલન થતું ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયસ્વરૂપ અવાય હોવા છતાં એ અવિચ્યુતિ ન હોવાને કારણે સ્મૃતિ જીવન કરતું નથી માટે અહીં આપેલ ધારણાના લક્ષણથી જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ અને સરકાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બંનેનો સંગ્રહ થઈ જાય છે માટે ધારણાનું આવું લક્ષણ કયું છે

આ પ્રકારના આચાર્ય કરેલ લક્ષણથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેક્ષિકા તથા સક્ષેપમા પણ પોતાનો મુદ્દો સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવાની આગવી રીત જોઈ શકીએ છીએ

હકાત પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની ચર્ચામા આચાર્ય હેમચંદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલું જ નહિ, પણ જ્યાં અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણોને કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણના અર્થનો વિપર્યાસ કરે છે ત્યાં પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકસાનની કરે છે આ ઉપરાંત પોતાનું લક્ષણ પૂર્વાચાર્યો કરતા ઝુડુ પડતું હોવા છતાં શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અશ પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણમા રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે કોઈપણ બાબતને સક્ષેપમા કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે

બ્રમાણ્યમીમાંસામા અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચંદ્ર ખોટો આગળથી શબ્દવિસ્તાર ક્યો નથી પરંતુ એક ગભીર તાકિદની અદ્યથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તો અને એમા પણ વિશેષે બ્રમાણ્યભાગનું સુદર નિરૂપણ કયું છે એ એમની વિશેષતા છે હતિ શમ્ ।

૧૩ જુઓ એન ૪૦ ૧ ૧ ૨૬

૧૪ જુઓ એન ૫૦ ૨૨

૧૫ " " "

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

૫૦ શ્રી હલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્પષ્ટતા અથવા અનેકાતવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્પષ્ટતા કે અનેકાતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમાં આપ્યા છે તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હકાઅહીના નથી તેમાં કદાઅહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે, અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દૃષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે આ બદલાતા દૃષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી ભાવના વર્ગીકરણો નજરે પડે છે જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના અથોમાં જોવામાં આવે છે

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દૃષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિ મુખ્ય છે, જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા ઓધઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ ચૂકવામાં આવી છે

આગમગત આ બે દૃષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થઈ છે, અને તે બે દૃષ્ટિઓના આગળ જઈ પાચ નયો, છ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ બેદો કરવામા આવ્યા છે પણ તેના સાત બેદો એ દર્શનયુગમા વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમા નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિષ્કેપો અથવા એથી વધુ નિષ્કેપોનું સ્થાન છે આમા મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર શોધવાની પ્રવૃત્તિ છે નિષ્કેપો અનેક છતાં દર્શનયુગમા અને આગમોની ટીકાઓમા પણ ઉક્ત ચાર નિષ્કેપોને જ મુખ્ય માનવામા આવ્યા છે

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમા જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમા જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ મૂળ આગમમાં આ બે નયો વિષે ઉલ્લેખ નથી પણ નિર્ધારિત-ભાષ્યોમા તે રૂપે છે. — વિશેષાઠ ગા. ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧. #

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાચમા વર્ગમા લગવતીસત્ત અને બીજા આગમિક ત્રયોમા ઉક્ષિપ્ત વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો સમાવેશ છે

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયુ છે આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દૃષ્ટિકોણોથી અર્થાત નયોને આધારે થતું દર્શન એ આશિક છે, ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે આમ વસ્તુત બ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનું અવલંબન લેવામા આવે ત્યારે જ વસ્તુના અંતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃત્તિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

વિચિત્ર સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો રૂપે રીતે બે વિભાગમા વહેંચાઈ જાય છે એકમા બાહ્ય દ્રશ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સસ માનનારા અને બીજામા મિથ્યા અથવા માયિક માનનારા છે શાકરવેદાન્ત, શ્વેત્યવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાદૃશ્ય કે પ્રપચ માની તેની વ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાદૃશ્ય સત્તા સ્વીકારે છે, જ્યારે શ્વેત્ય, વિજ્ઞાન કે બહોને પારમાર્થિક સત્ત સ્વીકારે છે આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સસ માનનાર વર્ગમા પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સાંખ્ય, મીમાંસકો આદિ છે

દૃષ્ટિબિંદુના આ બેદને કારણે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદ એવા બે બેદોમા સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે અદ્વૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમા સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કાર્ષ દેખાય છે તેને લૌકિક કે વ્યાવહારિક કે સાદૃશ્યિક કહેલું, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમા જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સસ કહેલું આમા દર્શનબેદની કલ્પનાને આધારે અપેક્ષાબેદને વિચારમા સ્થાન

આમા વિશેષાવશ્યક લાખ્યની ગાથાઓના અઠો મહધારી હેતુચક્રાર્થકૃત ટીકાના સમજવા

મળ્યુ તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, સૃષ્ટિ, અવિદ્યા, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમા વપરાવા લાગ્યા છે. છતાં પણ આ બધાનો અર્થ સૌને એકસખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે આનુ કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામા જે ભેદ છે તેને લઈને લૌકિક સત્યમા પણ ભેદ પડે છે

વેદાન્તદર્શનોમા મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે યૌદ્ધ શન્યવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર શુદ્ધનો ઉપદેશ છે તત્ત્વની પ્રક્રિયામા જે ઉપનિષદ દર્શન અને જે પ્રકારનુ શુદ્ધ દર્શન એ બેમા જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને યૌદ્ધના અદ્વૈતવાદમા પડવાનો ઉપનિષદમા બ્રહ્માથી કે આત્મામાથી સૃષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનુ નિરૂપણ વેદાન્તમા કરવામા આવે, અને તેથી વિપરીત શુદ્ધના ઉપદેશમા જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનુ નિરૂપણ કરવામા આવે આમ બાહ્ય જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બધી જ વાત યૌદ્ધ ન સ્વીકારે અને યૌદ્ધની બધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બને છે

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિદ્યાનુ આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે આ બાબતમા અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનુ પણ ઐક્ય છે જ જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે તે તે દર્શનોએ ગણાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અર્થાત્ અવિદ્યા દૂર થતા જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમા ભિન્ન ભિન્ન છે

પ્રત્યુત્તમા જૈન સમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સદર્ભમા કરવો છે પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયું છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી આથી તેમા જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ, અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમા જઈને બેસી જાય પણ જૈન દર્શનના વિકાસમા એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી, જ્યારે તેમા દ્વૈતવાદની ભૂમિકા હોડીને સપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વલણ અપનાવવામા આવ્યું હોય

પ્રસ્તુતમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે ભગવાન મહાવીર પછી લગભગ હજાર-બારસો વર્ષ સુધીનુ આગમિક શ્વેતામ્બર સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનો ધરાવો છે તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર કબે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમા તે તે કાળની દાર્શનિક ચર્ચાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે શોધી કાઢવાનુ ઢામ દર્શનના ઇતિહાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર-નિશ્ચય

ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસૂત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના જે ઉદાહરણ છે તેમાથી એક વસ્તુ ફલિત થાય છે કે વસ્તુનુ ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલુ દર્શન આશિક હોય છે અને સ્પર્શ હોય છે વળી તે અનેક લોકોને એક સરખુ થતુ હોઈ લોકસમત પણ હોય છે અને એવી લોકસમતિ પામતુ હોઈ તે બાબતમા લોકો કરી આપતિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમા શકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે આથી આવા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામા લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામા આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે, જ્યારે વસ્તુનુ એવુ પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે જાણી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામા પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે જાણે છે વસ્તુના આ રૂપને તેનું યથાર્થ રૂપ માનવામા આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે

ભગવતી સૂત્ર (૧૮ ૬ સં. ૬૩૦)મા ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગત્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમા બધા પ્રકારના રસો છે ભગવાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમા બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે આ બાબતમા રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ વિષેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આખ વગેરે ઇન્દ્રિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમા તે તે વર્ણોદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુત નિશ્ચય દષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમા બધા જ વર્ણોદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને બરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠંડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમા જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાના વધારે પરમાણુ જે ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમા શીત પરમાણુઓનો અંશ છે જ નહિ વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે, એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમા છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે તેનો જે સર્વથા અભાવ હોત તો તે ખરશૂનની જેમ ઉત્પન્ન જ થઈ શકત નહિ માટે માનવું પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમા પણ શીતગુણને સ્થાન છે આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણનું કે રસાદિનું પ્રમાણુ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમા અન્ય વર્ણોદિનો સર્વથા અભાવ છે ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું રહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમા પ્રત્યેક પરમાણુમા તે તે વર્ણોદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે આને જ કારણે જૈન દર્શનમા અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની જાતિ શુદ્ધ માનવામા નથી આવી, પરંતુ મનાયું છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ-અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે આને કારણે સ્થૂલ દષ્ટિ અથવા તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુત પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સામ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળી કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતાં પણ તાત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞ જે રીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમા બધા જ વર્ણોદિ છે એમ નિશ્ચયનયનું મન્તવ્ય છે

વળી નરી આખ ઉપર ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતાં વસ્તુની અંદરના અવયવોમા રહેલ અને આખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમા ખીજ રંગો હોય તેને તો આખ દેખી શકે નહિ અને ભગવાને કાળો છે એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભગવાને જે જ કાઈ ભગવાને નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અંદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભગવાને છે આ પરિસ્થિતિમા તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે તેમા ખીજ પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ

અહીં એક વાતનું વિશેષ ધ્યાન રાખવાનું છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો, પણ તે જ માત્ર છે અને ખીજ નથી એવો ભાવ એમા હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને એકાગિતાનો નિરાસ કરે છે એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા મિથ્યા નથી ઠગવું, પણ તે આશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે.

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાર્થિક મૂળનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાંચ-છ-સાત એવા ભેદો કવામા આવ્યા છે એ નયોના ભેદોમા પણ એક વ્યવહારનય ગણવવામા આવ્યો છે

એટલે નિશ્ચયના અનુસંધાનમા આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત બેદોમાનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવુ જોઈએ

અનુયોગદ્વારસૂત્રમા પ્રસ્થ વગેરેના દષ્ટાંતથી સાત નયોને સમજાવવામા આવ્યા છે ત્યા પ્રસ્થ દષ્ટાંતમા (અનુયોગ સૂ. ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણુ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારભ—પ્રસ્થ માટે સકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જગલમા તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રસ્થ માટે જાઉં છું’ એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે, એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છું એમ ન કહ્યું પણ સકલ્પમા રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને છોલે છે ત્યારે, તેને અદરના લાગમા કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુવાળખ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યા સુધી તે પ્રસ્થ તેના અતિમ રૂપમા તૈયાર ન થયું હોય ત્યા સુધી તે કાઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધતાથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે, અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જ પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમા પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે એટલે કે નૈગમનયના અતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રસ્થ’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમા આવ્યું અને લોકમા તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું સારાશ એ છે કે નૈગમમા પ્રસ્થરૂપમા ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયું, પણ વ્યવહારમા તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય

સારાશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમા ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે, જો કે એ જ લાકડું પ્રસ્થ બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમા લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને ખીજા પણ અનેક લાકડા છે, પણ એ બધા લાકડાના પ્રકારોમાથી વિશેષ આકૃતિવાળા લાકડાને જ પ્રસ્થ કહેવામા આવે છે, બધાને નહિ, તત્ત્વની ભાષામા કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ ફક્ત થાય છે

આ દષ્ટાંત દ્રવ્યનુ છે પણ ક્ષેત્રની દ્રષ્ટિએ વ્યવહારનયનુ ઉદાહરણુ વસતિ (અનુ. ૨૦ ૧૪૪) દષ્ટાંતને નામે ઓળખાય છે તમે ક્યા રહો છો ?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમા ડોઈ ‘લોકમા રહું છું’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘તિર્થગ્ લોકમા’, ‘જયદ્રૂપમા’, ‘ભારતમા’, ‘દક્ષિણ ભારતમા’, ‘પાટલિપુત્રમા’, ‘દેવદત્તના ધરમા’ અને છેવટે ‘દેવદત્તના ધરના ગર્ભગૃહમા રહું છું’—એમ કહે છે આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણુ છે વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમા રહું છું, લોકવ્યવહારમા એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમા રહું છું’ એ ઉત્તર અસદુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાનો પ્રતિનિયત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જાણવામા આવે આમ આ દષ્ટાંતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે જેમ પૂર્વ દષ્ટાંતમા લાકડું એ જ પ્રસ્થ છતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમા આવે છે તેથી વિશેષ પ્રગતનુ લાઠું એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે એટલે કે સકલ્પમા ગહેલ પ્રસ્થ

નહિ, પણ આહી પ્રત્યની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમા પ્રસ્થતુ કામ આપે છે માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત અને દષ્ટાતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે જે ભેદ છે તે એ કે નેગમે સકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યું આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દષ્ટાત છે, ન્યારે વસતિ દષ્ટાતમા અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નેગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નેગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સકુચિત એવા ખડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નેગમ તેના સકુચિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે નેગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખડ દ્રવ્યમાથી તેના ખડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે આ દાષ્ટએ પ્રસ્થ અને વસતિ દષ્ટાતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દષ્ટાત આપ્યું છે તેમ કહી શકાય

અનુયોગગદારમા (સં. ૧૪૪) ત્રીજી ઉદાહરણ પ્રદેશ દષ્ટાતનું છે આમા કોઈ કહે છે કે સત્રહનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, ઇવપ્રદેશ અને રક્ષપ્રદેશ પણ આની સામે વ્યવહારનયનું કથન છે કે તમે જે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી, તેમા તો ભ્રમ થવાને સભવ છે, જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમા તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે, તેમ પાંચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાંચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ માટે કહેતું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે આમ સત્રહમા પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું ન્યારે વ્યવહારમા પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામા આવ્યું છે, અર્થાત વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે વ્યવહારનયના આ દષ્ટાતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમા ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે

પૂર્વોક્ત બે દષ્ટાતો અને આમા શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે પ્રસ્થ દષ્ટાત તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિષે છે, એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિષે છે. વસતિ દષ્ટાતમા દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે, એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખડની વાત છે આમા તે ખડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખડને કારણે એટલે મુખ્ય રીતે આ દષ્ટાત દ્રવ્ય-વ્યવહારનું નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનું છે અને પ્રદેશદષ્ટાત જે છેલ્લું છે તેમા દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્થ સામાન્ય સમગ્રાય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે આમ આ ત્રણે દષ્ટાતો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી છતાં તેમા વ્યવહારનો સક્ષમ ભેદ વિવક્ષિત છે વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂજ્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે પરસામાન્યમાથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂજ્યપાદે વ્યવહારની બાધી આપી છે

આ ચર્ચાના પ્રકાશમા જો આપણે અનુયોગ સ્તરગત વ્યવહારની “વચ્ચહ વિગિચ્છિગ્ચય વવહારો સ્વદ્વેસુ” —(અનુયો. ૦ સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪, આ ગાથા આપશ્યક્રનિર્ણયિતમાં પણ છે—ગા. ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમા વિનિશ્ચિત અર્થને, એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષે કંઈ નિશ્ચિત અર્થાત ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ દ્વિત થાય છે આના પ્રકાશમા આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણોનો જે અર્થ કયો છે તે વ્યાખ્યાની દરે છે તેમણે વ્યાખ્યામા કહ્યું છે કે ‘વ્રજતિ નિરાધિક્યે ચયન ચય., અધિક્યયો નિશ્ચય = સામાન્યમ્. વિગતો નિશ્ચય વિનિશ્ચય = વિગતવામાન્યમાવ.’ (પૃ. ૧૨૪) અર્થાત વ્યવહારનયને

એટલે નિશ્ચયના અનુસધાનમા આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવુ જોઈએ

અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં પ્રસ્થ વગેરેના દષ્ટાંતથી સાત નયોને સમજાવવામા આવ્યા છે ત્યા પ્રસ્થ દષ્ટાંતમા (અનુયોગ સં. ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણુ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારભ—પ્રસ્થ માટે સકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જગલમા તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રસ્થ માટે જાઈ છુ’ એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે, એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઈ છુ એમ ન કહ્યું પણ સકલ્પમા ગહેલ પ્રસ્થ માટે જાઈ છુ એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે પછી તે લાકડુ કાપે છે ત્યારે, તેને ઓલે છે ત્યારે, તેને અદરના ભાગમા કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુવાળખ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યા સુધી તે પ્રસ્થ તેના અતિમ રૂપમા તૈયાર ન થયુ હોય ત્યા સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે, અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવુ નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જ પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમા પ્રસ્થ તરીકે વપગાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે એટલે કે નૈગમનયના અતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રસ્થ’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમા આવ્યુ અને લોકમા તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયુ ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયુ સારાશ એ છે કે નૈગમમા પ્રસ્થરૂપમા ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયુ, પણ વ્યવહારમા તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવુ બની ગયુ હોય

સારાશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમા ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે માત્ર સામાન્ય લોકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે, જે કે એ જ લાકડુ પ્રસ્થ બન્યુ છે કારણ કે લોકવ્યવહારમા લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજા પણ અનેક લાકડા છે, પણ એ બધા લાકડાના પ્રકારોમાથી વિશેષ આકૃતિવાળા લાકડાને જ પ્રસ્થ કહેવામા આવે છે, બધાને નહિ, તત્ત્વની ભાષામા કહેવુ હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ ક્ષિત થાય છે

આ દષ્ટાંત દ્રવ્યનુ છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનુ ઉદાહરણ વસતિ (અનુ. ૦ સં. ૧૪૪) દૃષ્ટાંતને નામે ઓળખાય છે તમે ક્યા રહો છો?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમા કોઈ ‘લોકમા રહુ છુ’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘તિર્થં લોકમા’, ‘જમ્બૂદ્વીપમા’, ‘ભારતમા’, ‘દક્ષિણ ભારતમા’, ‘પાટલિપુત્રમા’, ‘દેવદત્તના ધરમા’ અને છેવટે ‘દેવદત્તના ધરના ગર્ભગૃહમા રહુ છુ’—એમ કહે છે આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમા રહુ છુ, લોકવ્યવહારમા એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમા રહુ છુ’ એ ઉત્તર અસંકુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાનો પ્રતિનિયત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જાણાવવામા આવે આમ આ દષ્ટાંતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે જેમ પૂર્વ દષ્ટાંતમા લાકડુ એ જ પ્રસ્થ છતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ મિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમા આવે છે, તેથી વિરોધ પ્રકારનુ લાકડુ એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કે છે એટલે કે સકલ્પમા ગહેલ પ્રસ્થ

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમા પ્રસ્યનુ કામ આપે છે માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દૃષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે જે ભેદ છે તે એ કે નૈગમે સકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્ય કહ્યું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્ય કહ્યું આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્ય દર્શાવે છે, જ્યારે વસતિ દૃષ્ટાંતમા અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નૈગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નૈગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સક્રિયિત એવા ખડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિગૃહ્ણતર નૈગમ તેના સક્રિયિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે નૈગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અપ્પાઃ દ્રવ્યમાથી તેના ખડોને વ્યવહાર સ્પર્શે છે આ દાષ્ટ્યે પ્રસ્ય અને વસતિ દૃષ્ટાંતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દર્શાવે આપ્યું છે તેમ કહી શકાય

અનુયોગદ્વારમા (સં. ૧૪૪) ત્રીજી ઉદાહરણ પ્રદેશ દર્શાવતું છે આમા કોઈ કહે છે કે સમઘનનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જ્વપ્રદેશ અને સ્પર્શપ્રદેશ પણ આની સામે વ્યવહારનયનુ કથન છે કે તમે જે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી, તેમા તો બ્રમ થવાને સભવ છે, જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમા તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે, તેમ પાંચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાંચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ માટે કહેવું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે આમ સમઘનમા પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું જ્યારે વ્યવહારમા પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામા આવ્યું છે, અર્થાત વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે વ્યવહારનયના આ દર્શાવથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમા ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે

પૂર્વોક્ત બે દર્શાવો અને આમા શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે પ્રસ્ય દર્શાવ તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિષે છે, એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિષે છે વસતિ દર્શાવતો દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે, એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખડની વાત છે આમા તે ખડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખડને કારણે એટલે મુખ્ય રીતે આ દર્શાવ દ્રવ્ય-વ્યવહારનુ નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનુ છે અને પ્રદેશદર્શાવ જે છેલ્લું છે તેમા દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્થગ સામાન્ય સમન્વય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે આમ આ ત્રણે દર્શાવો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી છતાં તેમા વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂજ્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે પરસામાન્યમાથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂજ્યપાદે વ્યવહારની બાધી આપી છે

આ ચર્ચાના પ્રકાશમા જો આપણે અનુયોગ સ્તરના વ્યવહારની “વજ્રહ વિગિચ્છિયત્ય ક્વહારો સવ્વદ્વેષુ” —(અનુયો. ૦ સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪, આ ગાથા આવશ્યકનિર્ણયક્રિતમાં પણ છે—ગા. ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમા વિનિશ્ચિત અર્થને, એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષે કરી નિશ્ચિત અર્થાત ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ફલિત થાય છે આના પ્રકાશમા આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણોનો જે અર્થ કર્યો છે તે વ્યાખ્યા દરે છે તેમણે વ્યાખ્યામા કહ્યું છે કે ‘વજ્રતિ નિરાધિક્ત્યે વ્યવન વ્ય’, અધિકશ્વયો નિશ્ચય = સામાન્યમ્. વિગતો નિશ્ચય વિનિશ્ચય = વિગતસામાન્યમાવ.’ (૫૦ ૧૨૪) અર્થાત વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે એ જ આચાર્યે વળી આવશ્યકનિર્ણયિતની વ્યાખ્યામા આ પ્રમાણે કહ્યું છે “વિશેષેણ નિશ્ચયો વિનિશ્ચય । માર્ગોપાલક્ષનાદયવોધો ન કતિપયવિદ્વત્સન્નિબદ્ધ ઇતિ ।” આવશ્યકનિર્ણયિક્તિ હારિઃ ૦ ગાં ૭૫૬, આના બાધ્ય માટે જુઓ વિશેષાં ૦ ૨૨૧૩થી

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસધાનમા વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બન્નેમા જે વસ્તુ સાધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વળી બન્ને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમા ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે વિશેષ સ્થૂલ શુદ્ધિગ્રાહી છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ શુદ્ધિગ્રાહી છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ શુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસધાનમા વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામા આવ્યો અને સૂક્ષ્મશુદ્ધિગ્રાહી વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામા આવી અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનુ જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનુ ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે

અહીં એ પણ ખ્યાનમા રાખવુ જરૂરી છે કે સાત ન્યાનર્ગત વ્યવહારને વિષે તે વિશેષને વિષય કરે છે એ વાતનુ સમર્થન કર્યા પછી પણ ‘વિનિશ્ચયત્ય’ એ પદનો ખીજે જે અર્થ આચાર્યે જિનભદ્ર કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસધાનમા આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનુ અનુસરણ કરે છે, એટલે કે આગમગત ભમરાનુ દૃષ્ટાત આપીને જનપદમા પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—વિશેષાં ૦ ગાં ૨૨૨૦ આથી સાત ન્યાનર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસધાનમા આવતા વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે

૪. નિર્ણયિતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને ખીજી નિર્ણયિતઓમા વ્યવહાર-નિશ્ચયનુ ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યુ હોય તેમ જણાય છે આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિષે અને તેને સ્પર્શતા દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી તેથી આપણે નિર્ણયિતઓમા એવા સ્પષ્ટીકરણો જોઈએ છીએ

શ્રમણોએ સ્થૂલ સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે સ્થૂલ જીવો તો ફેખાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવુ સરલ હતુ, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવુ, એ સમસ્યા હતી સામાન્ય રીતે જોતા જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવનો સભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સભવ હોય એમ બને અને વળી જ્યાં સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સમ્ભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળાને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવુ પણ બને છે તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શુ કરે ? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત્-અચિત્ માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડખો નિર્ણયિતમા પડ્યો છે પિંડનિર્ણયિતમા નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ પૃથ્વીકાયથી માડી સચિત્ વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામા આવ્યો છે — પિંડનિર્ણયિત ગાં ૧૦-૧૧, ૧૬-૧૭, ૩૫-૩૬, ૩૮-૩૯, ૪૩-૪૪

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામા આવ્યુ છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ પૃથ્વીકાય પર્વતાદિની મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત્ પૃથ્વીકાય અચિત્ અને મિશ્રથી લિખ હોય તે જાણવી. આ જ પ્રમાણે અપક્રયા

આદિ વિષે કહેવામા આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત છે અને લવણાદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત છે એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત જ હોય છે પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યું કે અમુક તળાવનું પાણી અચિત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધરો લઈ બીજા સાધુઓ તેવા જ બીજા તળાવના પાણીને અચિત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સભવ હતો આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુજ્ઞા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમા સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દૃષ્ટિએ સચિત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા આપી નહિ — નિશ્ચય ગાં ૪૮૫૯, બૃહલ્લકદષ ૯૯૯

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિતનો આવો જ વિચાર ઓધનિર્ણયકિતમા પણ કરવામા આવ્યો છે — ઓધનિર્ણયકિત ગાં ૩૩૭-૩૬૩

આત્મવિદ્યાત વિષે

પિંડનિર્ણયકિતમા દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામા આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાન્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે, અને જ્ઞાન દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ધાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિદ્યાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનાત્મા અને દર્શન આત્મા વિષે શું માનવું? ઉત્તરમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામા આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો હોય તો જ્ઞાન દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ, અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો હોય તો જ્ઞાન દર્શન આત્માના વિદ્યાતની ભજના છે — પિંડનિર્ણયકિત ગાં ૧૦૪-૧૦૫

આનું ગહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવણૂત નય જેવો છે એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિદ્યાત કહ્યો કે આત્મવિદ્યાત કહ્યો એમા કશો ભેદ નથી તેથી જ્યારે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો ત્યારે તદ્દલિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિદ્યાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનું પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ધાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિદ્યાત સાથે જ્ઞાન દર્શનાત્માનો પણ વિદ્યાત થઈ જાય છે

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી હોઈ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ, તેથી ચરણના વિદ્યાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનનો વિદ્યાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામા આવી છે

ચરણવિદ્યાતે જ્ઞાન-દર્શનવિદ્યાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો ભાષ્યયુગમા જે કરવામા આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામા આવશે

કાલ વિષે

શ્રમણની દિનચર્યામા કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો ગણિતની મન્દ્રથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાંઠી પૌરુષીનો વિચાર કરવામા આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે — ઓધનિર્ણયકિત ગાં ૨૮૨-૨૮૩

વળી, આવશ્યક નિર્યુક્તિની ચૂલ્કિ(૫૦ ૪૨)મા ખુલાસો કરવામા આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રની જે પરિણુતિ તે જ કાલ છે જેમકે ગતિપરિણુત સૂર્ય જ્યારે પૂર્વ દિશામા દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાહ્ણ કહેવાય, અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમા ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્ણકાલ છે, અને જ્યારે ગતિપરિણુત તે સૂર્ય પશ્ચિમ દિશામા દેખાય તે અપરાહ્ણકાલ કહેવાય માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણુમ એ જ કાલ છે મૂલ આગમમા જ્યારે જીવઅજીવને કાલ કહેવામા આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદષ્ટિનો આશ્રય લેવામા આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું

સામાયિક કોને ?

નિર્યુક્તિમા સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાબતોમા વિચાર કરવામા આવ્યો છે તેમા દષ્ટિ એટલે સમ્યગ્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે, એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાનાને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સપનને જ સામાયિક થાય

—આવશ્યક નિર્યુક્તિ ગાં ૮૧૪ (દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓધનિર્યુક્તિમા ઉપકરણના સમર્થનમા જણાવવામા આવ્યું છે કે બાહ્ય ઉપધિ છતાં જો શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે —આ છે નિશ્ચયદષ્ટિ—

૧ “અવસ્થાવિસોદીર્ણ સવરણ બાહિર પરિહસ્તો ।
અપ્પરિગ્રહીત્તિ મળિઓ જિણેહિં તેલુકદસીહિં ॥”

—ઓધનિં ૦ ગાં ૭૪૫

આમાથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું, કારણ, જે કાંઈ અન્ય પ્રતો છે તેના મૂળમા તો અહિંસાવત જ છે એટલે નિર્યુક્તિદાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે આ સંસાર તો જીવોથી સંકુલ છે, તેમા જીવવધ ન થાય એમ બને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

૧ “અવસ્થાવિસોદીર્ણ જીવનિકાદર્શિ સયદે લોણ ।
દેસિયમહિંસગત્ત જિણેહિં તેલુકદસીહિં ॥ ૭૪૭ ॥”

કારણ કે અપ્રમત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે

૧ “માયા ચેવ અહિંસા માયા હિંસત્તિ નિચ્છઓ ઇસો ।
જો દોદ્ધ મપ્પમત્તો અહિંસઓ હિંસઓ હ્યરો ॥ ૭૫૪ ॥”

આની ટીકામા શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોડમા હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રવૃત્તિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિશે થતી હોઈ નેશમનયને મતે જીવની અને અજીવની બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે સગ્રહ અને વ્યવહારને મતે પણ પરજીવનિકાય વિષે જ છે હિંસાનો વ્યવહાર છે, અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે પરજીવનિકાય વિષે જ છે અડુસત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિષે જુદી જુદી હિંસા છે પણ ગૃહ-સમહિરૂઠ અને એવજૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે આ જ નિશ્ચયનયનો અભિપ્રાય છે નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્યાયનો ભેદ માનીને નહિ, પણ પર્યાયનુ પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મતઘ ૨જૂ કે છે, એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનુ મતઘ છે

નિયુક્તિકારને મતે જે અમણુ યતમાન હોય, એટલે કે અપ્રમત હોય તેનાથી થતી વિરાધના એ બધકારણુ નથી, પણ તેની આત્મવિશુદ્ધિને કારણે તે નિર્જરારૂપ ક્ષુદ્ર દેનારી છે જે નિશ્ચયનમતુ અવલબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર બાણ છે તેવા પરમર્ષિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણુ છે અને નહિ કે બાહ્ય છવની હિંસા કે અહિંસા પરતુ આ નિશ્ચયની વાતનું કેટલાક લોકો અવલબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનું યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામા પ્રમાદી યદ્દને આરિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે સારાશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણુ, એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ આરિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બનેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

“વા જયમાણસ્સ મહે વિરાહુણા સુત્તવિહિસમયાસ્સ ।
સા હોહ નિજરફળા મજ્જત્તયવિસોદિહુત્તસ્સ ॥
પરમરહસ્સમિસીણ સમત્તગણિપિઢગદ્ધરિત્તસારાણ ।
પરિણામિય પમાણ નિચ્છયમવલ્લભમાણાણ ॥
નિચ્છયમવલ્લભતા નિચ્છયઓ નિચ્છય અયાણતા ।
નાસતિ ચરણક્ષણ બાહિરકરણાલ્સા કેદ્દ ॥”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ૭૫૯-૬૧

“આહ—યચય નિશ્ચયસ્તતોડયમેવાલ્ભ્યતા કિમન્યેનેતિ ? સ્વયંતે—નિશ્ચયમવલ્લભમાના” પુરુષા ‘નિશ્ચયત’ પરમાર્થતો નિશ્ચયમવાનાના. સન્તો નાશયન્તિ ચરણકરણમ્ । કથમ્ ? ‘વાહ્યકરણાલ્સા.’ બાહ્ય વૈયાટ્ચ્યાદિ ક્ષણ તત્ત્વ અલ્સા.—પ્રયત્નરહિતાઃ સન્તશ્ચરણકરણ નાશયન્તિ । કેચિદિદ વાહ્નીકુર્વન્તિ યદુત પરિશુદ્ધપરિણામ એવ પ્રધાનો ન તુ વાહ્યક્રિયા । એતચ્ચ નાહ્નીકર્તવ્યમ્ । યત પરિણામ એવ વાહ્યક્રિયારહિત. શુદ્ધો ન ભવતીતિ । તતચ્ચ નિશ્ચય-દ્યવહારમતસુભયરૂપમેવાહ્નીકર્તવ્યમિતિ ।”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ટીકા ગા૦ ૭૬૧

વંદનવ્યવહાર વિષે

અમણોમા વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપથયે જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વધ છે પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતુ હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને ખીભ વંદન કરે આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપરિચ્યત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપથયથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન બાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

“ચોપતિ જદ્દ હુ જિદ્ધો કહિંતિ સુત્તયવારણાવિગલો ।
વક્ષણલદ્ધિદ્દીજ્ઞો નિરત્યય વદણ તમ્મિ ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામા વયજ્યેષ્ઠ કરતા રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયુ તો પછી રત્નાધિક અમણુ લાલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો અમણુ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શુ એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?—

“અહ વયપરિયાપર્હિં લહુગો વિં હુ માસઓ દ્દહ જેદ્ધો ।
રાયણિયવદ્ધે પુણ તત્ત્વ વિ આસાયણા મતે ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શકાઓનું સમાધાન કરવામા આવ્યું છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામા આવે છે સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમા કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગમા તો વ્રત પર્યાયને નહિ પણ લખિયને મુખ્ય માનવામા આવે છે અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જોનામા લખિય હોય તે વયથી ભલેને લઘુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય આથી એવા રત્નાધિક જ્યેષ્ઠને વયજ્યેષ્ઠ વદન કર્યું તેમા કશું જ અનુચિત નથી વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વયજ્યેષ્ઠ નમસ્કાર કર્યો છે આથી રત્નાધિકની આશાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી

“જહ વિ વયમાહ્ણિં લહુઓ સુત્તયધારણાપહુઓ ।
 વક્ષાણલદ્ધિમતો સો વિય રહ વેપ્પઈ જેહો ॥
 આસાયણા વિ જેવ પહુચ્ચ જિણવયણમાસય મહ્મા ।
 વદણય રાહ્ણિણે તેણ ગુણેણ પિ સો જેવ ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૪-૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આધો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું સ્પષ્ટીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના અવલગનથી કર્યું છે તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામા આવે સારે વયજ્યેષ્ઠ એ જ્યેષ્ઠ ગણાય પણ નિશ્ચયનયને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણાધિક્ય એ પ્રમાણ છે માટે બન્ને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામા કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમા એક જ નય નહિ, પણ બન્ને નય જ્યારે મળે સારે તે પ્રમાણ બને છે માટે બન્ને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વદનવ્યવહાર કરવો આ બન્ને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણાધિક્ય એ આતરિકભાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આતરિકભાવનું જ્ઞાન હજારથ માટે સહાય નથી, માટે જ્યાં આતરિકભાવ જાણવામા આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વદનવ્યવહારની યોજના નિશ્ચય દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામા આવે તેમા કશું ખોટું નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાય જે જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વદનવ્યવહારની યોજના વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસમત માર્ગ છે, કાગણ, ગુણાધિક્ય જાણવું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જાણવો સુગમ છે, એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જોનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે ખોટો એટલે વદનીય—

૧ “ન વઓ દત્થ પમાણ ન ચ પરિયાઓ વિ ણિચ્છયમણ ।
 વવહારઓ ડ જુજ્ઞહ ઉમયનયમય પુણ પમાણ ॥
 નિચ્છયઓ દુલ્લેય કો માવે કમિમ વટ્ટક સમણો ।
 વવહારઓ ડ કીરહ જો પુવ્વઠિઓ સરિત્તમિ ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૬-૭૧૭ (દીપિકા)

આમાની અતિમ ગાથા બૃહત્કદપભાષ્યમાં પણ છે, જુઓ ગા૦ ૪૫૦૬

સઘ વ્યવસ્થા બળવવા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણાવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા ઊભી થાય અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સહાય નથી, તેમ સર્વથા અસહાય પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વદનીય પગ્નુ વિશેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણાધિક્યના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણાધિક પુરુષ પણ વદનીય બને આ જ કાગણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વય અર્હત-કેવળીભગવાન પણ અનુસરે છે—એવું સ્પષ્ટીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે, આ જ વ્યવહારની બળવતા છે મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ બળવાન છે, કારણ કે જ્યાં સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી થઈ ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત પોતાનો ધર્મ સમજીને હજારથ એવા ગુરુને વદન કરે છે—

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમણે ભગવતીસૂત્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ કર્યો છે—

“લોગવ્વહારપરો વવહારો મળહ કાલઓ મમરો ।
પરમત્થપરો મળહ જેચ્છહઓ પવવળોત્તિ ॥”

—વિશેષા૦ ગા૦ ૩૫૮૯

આચાર્ય જિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—
“જેગમવવહારા લોગવ્વહારતપ્પરા”

—વિશેષા૦ ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્યુક્તિકાળમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમાં ચાલુ જ છે તે હવે આપણે જોઈશું

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે બન્નેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સૂચ્યું આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે, એટલે કે જે જુદા જુદા દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—“હમિહ સવ્વળયમય જિનમત્તમ-વજમચ્ચત”—વિશેષા૦ ૭૨ ।

તેમણે કહ્યું છે કે—

“મહવેગનયમય ચિય વવહારો જ ન સવ્વહા સવ્વ ।

સવ્વનયસમૂહમય વિણિચ્છઓ જ જહામૂઅ ॥ ૩૫૯૦ ॥”

—વિશેષા૦

સસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય હેતુવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનો વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાભૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે ગ્રહણ કરે છે આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પાઠમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે

વળી, નિશ્ચયનય જે સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાત કે સ્વાદ્વાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમજવો જોઈએ, એટલે કે નિશ્ચયનય એ નયશબ્દથી વ્યવહાર છતાં તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું ખીજું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમાં સ્પષ્ટ જણાવવામાં આવ્યું છે

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગમોની નિર્યુક્તિ-ભાષ્ય-ત્ર્યુષિ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે તેમાં દ્રવ્યાનુયોગ ઉપરાત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે આના મૂળમાં સમગ્રનયો વિશે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વે કરેલી ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નૈગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાર્થી વિગુદ્ધ, વિશુદ્ધત, વિશુદ્ધત

કેમ અને છે તેની વિચારણા તો હતી જ તેને આધારે સમગ્ર નયોના સદર્ભમાં શુદ્ધ-અશુદ્ધતા વિચારણા કરવી એ દીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિગેષાવરયથ લાઘ્યમાં અને તેની દીકામા થયેલી જોવા મળે છે તેમણે સામાયિકક્રિયાના કરણ વિષેના વિચાર પ્રસંગે પણ નયોને મે વિભાગના વહેંચી નાખ્યા છે શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યું છે કે અદુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે સારાશ એ છે કે વિલિખ નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્પષ્ટાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણ દૃષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે

—વિશેષાં ગા. ૩૩૭૦

આ ગાથાની દીકા સ્વોપજ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર કોટાર્થની દીકામા જણાવવામા આવ્યું છે કે—“અશુદ્ધનયા દ્રવ્યાર્થપ્રધાના. નૈગમસમ્યક્વ્યવહારા” । તેવા મતેન અકૃત સામાયિક નિત્યત્વાત્ નમોવત્ । દ્રવ્યાર્થત્ સર્વમેવ વસ્તુ નિત્યમિતિ પક્ષધર્મત્તમ । શુદ્ધનયાત્ ક્ષણસૂત્રાવયઃ । તેવા મતેન કૃત સામાયિક અનિત્યત્વાત્ ઘટવત્ । પર્યાયાર્થતઃ સર્વમેવ અનિત્ય કૃતક વ વસ્તુ इति પક્ષધર્મત્તમ । एवमेकान्ते भङ्गद्वयम् । अथ कृताकृतत्वमुभयरूप स्याद्वातमयसद्भावात् । तत् पुनरुभयरूपत्व द्रव्यार्थपर्यायार्थनयविवक्षावशात् भवति ।”

—વિશેષાં કોટાર્થેટીકા ।

સારાશ એ છે કે નૈગમ, સમગ્ર અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે, અને તે અશુદ્ધ નયો છે દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસૂત્રાદિ એટલે ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમભિદ્ધ અને એવભૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે, અને શુદ્ધ નયો છે પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્પષ્ટાદમા તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે

કોટાર્થની આ દીકાનું અનુસરણ કરીને આં કોટ્યાર્થ અને આં હેમચંદ્ર સહધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉકત વિભાગ માન્ય રાખે છે

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમા ધ્યાન દેવા જોવી છે કે નયો તે એક એક અત હોઈ એકાત છે અને સ્પષ્ટાદ તે એકાતીનો સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાત છે

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમા રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિદ્યનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમા સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામા “નેચ્છદ્યનયમણ અજ્ઞાણી” (વિશેષાં ગા. ૧૧૫૧) ઇલાદિ કહ્યું છે પણ તેની ખોતે જ રચેલી દીકામા કહ્યું છે કે—“શુદ્ધનયામિમાયોડયમ્”—ઇલાદિ આથી ક્લિત થાય છે કે તેઓ નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય માને છે

નૈગમ-સમગ્ર-વ્યવહાર એ સમગ્રની સમ્યા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમા વ્યક્ત થયેલો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋજુસૂત્રાદિ ચારને ચૂર્ણિમા શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે આથી એ પણ ક્લિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું ખીજુ નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે —“વવહાર-મહરેણ ય નૈગમ-સમગ્ર-વવહારા વવહારિગતિ મહિતા ઉચ્છુસુતાવીણ પુણ સ્વરૂપ સુદ્ધનયાન યાવં ચૂર્ણિ પુ. ૪૩૦ ।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિશ્ચય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની દીકાના કાળમા સ્થિર થયો હતો

વળી, અહીં એક ખીજુ વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે, તે એ કે, આગળ આપણે

જોયું કે, વ્યવહાર એ વિશેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધાશુદ્ધતા વિભાગમાં વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે, એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે આનુ સ્પર્શકરણ એમ સહવે કે વૈશેષિકો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિશેષ કહે છે એટલે કે જે અપગ્રસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિગેષ છતા પોતાના વિશેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાભેદે સામાન્ય કે વિશેષ કહી શકાય તાત્પર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પગસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છે આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિશેષગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમાં કશો વિગેષ રહેતો નથી વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમાં જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતા ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિરોધથી ભિન્ન એવું સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે અગ્રવિધાણની જેમ તે ઉપલબ્ધ થતું નથી—
“ન વિસેસત્યંતરભૂઅમત્થિ સામણમાહ વવહારો ।
ઝવલમવવહારામાવાઓ સરવિસાળ વ ॥”

—વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-૩૫

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે, એનું જ જ આ સમર્થન છે

ગુરુલક્ષુ વિશે

ગુરુ લક્ષુનો વિચાર તાત્ત્વિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે કયો છે તે પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્ણયિતમાં જણાવવામાં આવ્યું હતું કે ઔદારિક, વૈદ્યાદિ ગુરુલક્ષુ દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલક્ષુ દ્રવ્યો છે (વિશેષા૧૦ ગાં ૬૫૮ એ આવ૧૦ નિ૦ની ગાથા છે, વળી ગુઓ આવશ્યક ચૂંચિ ૫૦ ર૬)

આ નિર્ણયિતગાથાનું સ્પર્શકરણ કરતા આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેહુ—ટેખારો કોઈ લક્ષુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા કોઈ ગુરુલક્ષુ-ઉભય હોય છે જેમ કે વાયુ અને ડોઈ અગુરુલક્ષુ—નોભય હોય છે જેમ કે આકાશ પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લક્ષુ કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતું જ નથી પણ બાદર—સ્થૂલ દ્રવ્ય ગુરુલક્ષુ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલક્ષુ છે —વિશેષા૧૦ ગાં ૬૫૯-૬૬૦

આ બાબતમાં વ્યવહારનય પ્રથમ કરે છે કે જે ગુરુ કે લક્ષુ જેવું કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો જીવપુદ્ગલોનું ગમન જે ભર્ષ અને અધ થાય છે તેનું શું કારણ ? અમે તો માનીએ છીએ કે જે લક્ષુ હોય તે ભર્ષગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને આથી જીવપુદ્ગલને ગુરુ અને લક્ષુ માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન જિયે પણ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—વિશેષા૧૦ ગાં ૬૬૧-૬૬૨ માટે માત્ર ગુરુલક્ષુ અને અગુરુલક્ષુ એમ બે પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લક્ષુ, ગુરુલક્ષુ અને અગુરુલક્ષુ—એવા ચાર પ્રકારના દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે

આમ માનવાનું કારણ એવું છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે તો પછી તેમા શો હેતુ માનશો ? એટલે કે જો લઘુના એ ઊર્ધ્વગમનમા હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય ? તેના નીચા જવામા લઘુતા સિવાય ખીજુ જ કારણ કારણ માનવું રહ્યું વળી ધૂમાદિ જે નરી આખે દેખાય છે તે સ્થલ છે છતાં તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે ? જો સ્થલતા એ અધોગમનમા નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ, પણ તે તો ઊંચે જાય છે આમ કેમ બન્યું ? વળી, મહાશુર એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમા ઊંચે કેમ ઊડી ગયું છે ? વળી, સાવ સૂક્ષ્મ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે ?

—વિશેષાં ગાં ૧૬૪-૧૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમા દેવના વીરને કારણ માનશો તો વ્યવહાર-સમત ગુરુતા એકાંતે અધોગમનનું કારણ છે એ અચ્યુત હરે છે, અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનું એકાંતે કારણ છે એ પણ અચ્યુત હરે છે—વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ પ્રદુઃખલોની ગતિ-સ્થિત થતી હોઈ તેમાં પણ ગુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનું અતિક્રમણ છે જ આથી વ્યવહારનયનો મત અચ્યુત હરે છે

—વિશેષાં ગાં ૧૬૭

આમ પ્રસ્તુતમા લોકવ્યવહારમા જે સ્થૂલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-ગુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાની નિરાસ નિશ્ચયનય કહે છે આમા વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાવૃત્તિક-પારમાર્થિક સત્યના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે વળી ન્યાય વૈશેષિકમા ગુરુત્વમાત્ર માન્યું છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યું છે અને ગુરુત્વને કારણે પતન માન્યું છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ

જ્ઞાન-ક્રિયા વિષે

નિર્બુદ્ધિતાના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોયું છે કે તેમા જેનો ચારિત્રાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિધાતને પામ્યો એવો વિચાર છે આના જ અનુસંધાનમા લાભમા નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામા આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનું કળ સમ્યગ્ ક્રિયામા ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવું (વિશેષાં ૧૧૫૧) તે ઉક્ત પક્ષની ખીજ ખાજુ રજૂ કરે છે જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલા નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામા ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવું જોઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે અહીં મથાર્થતા કરતા મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપવામા આવ્યું છે શ્રમણજીવનમા કે કોઈ પણ જીવનમા જ્ઞાન કરતા ક્રિયાનું મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર અને છે કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યાં સુધી ચારિત્રની પરાકાષ્ઠા નથી થતી ત્યાં સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમા ચારિત્રનું મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે આથી ચારિત્રના તાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમ્યક્ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા ભેદ કરવામા આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું ? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર લગવાન અને ગણધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે તાત્પર્ય એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય

પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અતરંગ સામાયિક કર્યું હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય આમ સામાયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગાં ૩૩૮૨

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિરો (ક્રિયામાણુ-કૃત વિષે)

ક્રિયાકાળમા કાર્યનિબપ્તિ માનવી કે નિષ્કાકાળમા—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસત્કાર્ય-વાદ અને સ કાર્યવાદ પણ સકળાયેલા છે ભગવાન મહાવીર અને જમાલીનો મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમા સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આં જિનભાઈ ભાભયા કર્યો છે તેમા મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસંગે તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારગ્રનથને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામા ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યગ્ જ્ઞાન થાય છે

“સમ્મત્તનાગરહિયસ્સ નાણમુપ્પજ્જહિ સિ વવહારો |

નેચ્છદ્વયનશો માસહ ઉપ્પજ્જહિ તેહિ સહિઅસ ॥”

—વિશેષાં ગાં ૪૧૪ વળી ગુઓ આપરથકઅર્ણ્ણિ પં ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શકા-સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે

વ્યવહાર : સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થતું હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જાત-ઉત્પન્ન-સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજાત-અસત નહિ પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જાત છે તે ઉત્પન્ન થતું નથી, પણ જે અજાત હોય છે તે જાત-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાથી અજાત એવો ઘડો જાત થાય છે પણ જે ઘડો પ્રથમથી જ જાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણુ કાર્ધ રહેતું નથી, એટલે કે તેને વિષે કશું જ કરવાપણુ રહેતું નથી, માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જાતની નહિ અને વળી જાતની પણ જે ઉત્પત્તિ માનવામા આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામા આવે તો પછી કરવાનો ક્યાર્ધ અત જ નહિ આવે, એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ માટે માનવુ જોઈએ કે મિથ્યાત્વી જીવમા સમ્યક્ત્વ અને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામા પ્રથમ હતા નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષાં ગાં ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામા આવે તો ક્રિયાનુ કાર્ધ કળ મળે નહિ અને વળી પૂર્વમા ન હોય તે જ ક્રિયાના કળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણુ ન હોવાથી સત્તલી ક્રિયા નહિ પણ અસત્તલી ક્રિયા માનવી ઘટે વળી, એવું પણ નથી કે જે કાળમા ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમા નિબપ્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાદિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ આમ વિચારતા મિથ્યા જાનીને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું જોઈએ

—વિશેષાં ગાં ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરભ કરીએ છીએ ત્યારે આરભમા તો તે દેખાતું નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમા કાર્યને સત્ત માની શકાય નહિ, તે જ રીતે યુર પાસેથી તત્ત્વનુ શ્રવણ કરવાની ક્રિયા આદી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતું નથી પણ

શ્રવણાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમા કાર્ય દેખાતું નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ઠા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમા નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ઠાકાળમા તે માનવુ જોઈએ માટે માનવુ જોઈએ કે મિથ્યાદષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યક્દષ્ટિ કે સમ્યક્જ્ઞાની નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

નિશ્ચયનય : અખત હોય તે ખત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અખત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણુની જેમ ઉત્પત્તિ સભવતી જ નથી માટે અખતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ અને જે અખત પણ ઉત્પન્ન થતુ હોય તો ખરવિષાણુ પણ ઉત્પન્ન થાય માટે અસત્તની નહિ પણ સત્તની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વને અને સમ્યક્જ્ઞાનને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વને નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્તની ક્રિયા માનવામા ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્તની ક્રિયા માનવામા ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ત એવા ખરવિષાણુ વિષે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાતુ નહિ આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બને પણ સમાન છે પણ વધારામા અસત્કાર્ય-પક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી સત્ત એવા આકાશાદિ વિશે પર્યાપ્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ઘટી શકે છે, પણ અસત્તમા તો એવો પણ સભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ત હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણુ પણ પછી કેમ નથી દેખાતું ? માટે માનવુ જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણુ જેમ સર્વથા અસત્ત નથી આમ સર્વથા અસત્તની ઉત્પત્તિ માનવામા દોષો છે, જેનુ નિવારણ થઈ શકતુ નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમા દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ધડાની ઉત્પત્તિ પહેલા સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો પ્રતિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણ પણ છે આમ ઘણા બધા કાર્યો માટે લાખો કાળ ગયો તેમા એ બધો કાળ ઘટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય ?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરભમા તે દેખાતું નથી માટે તે સત્ત હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામા આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરભ છે નહિ તો પછી તે સારે કેવી રીતે દેખાય ? જેમ પટનો આરભ કરીએ ત્યારે ઘટ નોવાની આશા ગખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ઘટ પહેલાના જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના આરભમા પણ જો ઘટ ન દેખાય તો તેમા કાર્ષ આશ્ચર્ય નથી અને સ્થાસાદિ કાર્ષ ધડો નથી જેથી તેના આરભે તે દેખાય માટે આરભમા દેખાતો નથી—છસાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ધડો અતિમ ક્ષણમા દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમા સત્ત માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમા નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમા અમારે એટલુ જ કહેવાનુ છે કે ધડાનો આરભ તો અન્યક્રિયાકાળમા જ છે તેથી તે અન્યક્રિયાકાળે દેખાય છે આમા શુ અયુગતુ છે ?

વળી, વર્તમાનકાળમા બ્યારે તે ક્રિયામા છે સારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો ? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ત છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે ? અને

વળી લવિષ્યકાળ તો હજી અનુત્પન્ન હોઈ અસત્ છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ? માટે ક્રિયામાણુને જ કૃત માનવું જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૨

જે ક્રિયામાણુ કૃત હોય તો પછી તે ક્રિયામાણુ હોય સારે કેમ દેખાતું નથી—એવો જે આક્ષેપ કવવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદા જુદા કાર્યો નિષ્પન્ન થઈ રહ્યા છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માત્ર ધડાનો જ અભિલાષ ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાલને ધડાનો કાળ ગણીને તમે માનવા લાગી જાવ છો કે મને ક્રિયાકાળમાં ધડો દેખાતો નથી આ તમારી સ્વલ્પચુદ્ધિનું પરિણામ છે તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, હલે ધડો ન દેખાય અને જ્યારે ધડો ક્રિયામાણુ હશે સારે તમને ધડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જગ મુક્તમણુદિથી વિચારો

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર • પણ કાર્ય અન્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતું પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે, એટલે કે ક્રિયામાણુ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરત્ થઈ જાય પછી, એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતું નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે, એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે સારે પણ જો જ્ઞાનને અસત્ માનવામાં આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમાં પણ જો અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન ક્યા કાળમાં થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યક્જ્ઞાનની સમ્યક્જ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનની નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માની છો કે અવણુદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—પ્રત્યાદિ એ બાબતમાં અમારું મનતવ્ય છે કે અવણુદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે પણ સામાન્ય અવણુ નહિ પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું જે અવણુ છે, એટલે કે એવું અવણુ જે સાક્ષાત્ મતિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેની કાળ તે જ મતિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેથી તો અન્ય ક્ષણમાં સંભવે, જ્યારે મતિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્યાની ભૂમિકા સમજવા માટે ચતુર્વાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્યા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે વળી, સાખ્યોનો સત્કાર્યવાદ (સાખ્ય કા૦ ૯) અને નૈયાયિક આદિનો અસત્ કાર્યવાદ વગેરે (ન્યાયસૂત્ર ૪ ૧ ૧૪-૧૮, ૪ ૧ ૨૫-૩૩, ૪ ૧ ૪૪-૫૨) તથા જૈનોનો સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્યામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (સન્મતિતર્ક ૩ ૪૭-૪૯, પંચાસ્તિકાય ગા૦ ૧૫, ૧૯, ૬૦ આદિ, નયચક્ર તૃતીય અંગ).

જમાલિએ કરેલ નિહવ

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયામાણુ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયામાણુને કૃત માનતા. આથી મળે તે ચર્યા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિષ્પત્તિ છે કે નિષ્ઠાકાળમાં એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસંગે ધણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા દૃષ્ટાંતમા સથારો અને દહનક્રિયાની છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૩૦૮-૨૩૩૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામા આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે કેવળજ્ઞાન વિશે કહેવામા આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૪

આ બાબતમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિષ્ઠાનો કાળ એક નથી, માટે જ્યાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્ય જ્ઞાન સહાવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમા હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમા હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કયું કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમા પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમા છે અને ક્ષય અન્ય કાળમા ? માટે જે કાળમા ક્રિયા છે તે જ કાળમા ક્ષય છે અને તે જ કાળમા જ્ઞાન પણ છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમા ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમા પણ ક્ષય માનવામા આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૭

વળી, આગમમા પણ ક્રિયાકાલ અને નિષ્ઠાકાળનું એકત્વ માનવામા આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમા કહેવામા આવ્યું છે કે જે નિર્ણયમાણ છે તે નિર્ણય છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણ છે તે ક્ષીણ છે એમ કહી શકાય વળી, આગમમા એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જરાકાળે આવરણ—કર્મ છે નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યાં શરૂ ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામા આવે તો તે અકારણ છે એમ માનવું પડે તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અધિકારની નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજ લેવું જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૯-૪૦

આવશ્યક ચૂલ્હિ(૫૦ ૭૨-૭૩)મા કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામા આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમા કોઈ ક્રમનિયમ નથી કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મન પર્યાય અને પછી કેવળને ઉત્પન્ન કરે છે, તો કોઈ વળી મન પર્યાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ કર્મે કેવળને પામે છે આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન, પણ તે જ જુદા જુદા આવરણોને લઈને જુદા જુદા આભિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે

સિદ્ધિ—ઉત્પત્તિ વિષે

જન્યવાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વત, પરત, ઉભયત કે નોભયત સિદ્ધ થતી નથી તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મ્યુક્ત છે, અર્થાત્ પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે આ જ્ઞાનતમા આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વત સિદ્ધ છે જેમકે મેઘ દોષક પરત સિદ્ધ છે જેમકે ઘડો અને કોઈક ઉભયત સિદ્ધ છે જેમકે પુરુષ અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનનુ મન્તવ્ય છે પણ નિશ્ચયનુ મન્તવ્ય એવું છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વત સિદ્ધ જ છે, પર તેમા નિમિત્ત ભલે બને પણ પોતામા સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાઈ કરી શકતું નથી જેમકે ખરવિપાણુમા સામર્થ્ય નથી તો તેમા ગમે તેટલા નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વત જ માનવી જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામા ઉપાદાનને મુખ્ય માની સ્વત સિદ્ધિ માની છે અને તેમા નિમિત્તકારણને ગૌણ માન્ય છે તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમા લીધું નથી અને સિદ્ધિ સ્વત કહી છે આચાર્ય કુદકુદની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનું પ્રાપ્ત્ય છે વ્યવહાર-નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતા મૂલ્યાકનની દૃષ્ટિએ થઈ છે તે ધ્યાનમા રાખવું જરૂરી છે

નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમા નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામા આવી છે તેમા પણ ઉપાદાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમસ્યા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામા આવ્યો છે

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર ગુણાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે તાત્પર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામા બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે, પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ ગમે તે કોઈ વસ્તુથી થઈ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત ગુણાધિક જ હોવું જોઈએ ગુણહીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ થઈ શકે છે એટલે નિર્જરામા મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનું નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનું છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનું છે દૃષ્ટાંત આપવામા આવ્યું છે કે એક બટક ભગવાન મહાવીરને જોઈને ગુસ્સે થયો, પણ તેમના જ શિષ્ય ગોનમને જોઈને—જે ભગવાન મહાવીર કરતા ગુણમા ન્યૂન હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો

—વ્યવહાર ભાષ્ય૦ ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭-૧૮૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આત્મિક ભાવને વિચાર કરીએ તો જણાશે કે રાજમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે, ન્યારે કેડી, જે સમૂહને કામની નથી પણ વ્યક્તિને કામની છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાતરે રાજમાર્ગનું રૂપ લે છે સારે તે વ્યવહારમા આવી જાય છે, ન્યારે વિરલા વળી નવી કેડી ઊભી કરે છે સામાન્ય જન માટે તો રાજમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કેડી અથવા તો વિગિષ્ટ માર્ગ ધર્મ ન્યારે

બાહ્ય વિધિવિધાનોમાં આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાંથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ અધિકારી એટલે બન્ને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે

પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે સમલિરૂપ પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે, એટલે કે કોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનથોથી વિચારગુણ કરી છે તેઓ જણાવે છે કે વ્યજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે. આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમલિરૂપ અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દના ક્રિયાભેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થભેદ અવશ્ય હોયો એટલે, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યજનશુદ્ધિકનય કહેવાય આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ધટી શકતા નથી પણ જે અન્ય નયનો આશ્રય લેવામાં આવે તો શબ્દો અભિનાત્યેક પણ હોઈ શકે છે તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમાં લઈએ તો લોકમાં એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાચેક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાચેક બની શકે નહિ માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ

—વિશેષાં ૧૩૭૬—૭૭

લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહવ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એવું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આપાદે જે દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયશ્લારોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાચાર્યની પ્રાર્થિત દુબ્ધર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની ખીજને જાણી થાય તે પહેલા જ પાછા પોતાના શરીરમાં પ્રવેશી ગયા અને વિના વિદ્યે શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું અને અતે શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકંપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમાં પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમાં પાછો જઈ છું, પણ હું દેવરૂપે અસ્યત છતાં તમારી સપતની વદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સૌની ક્ષમા માગુ છું અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમાં સીધાવી ગયા દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અંતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમાં શકા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસ્યતને વદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃપાવાદ થયો સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સ્યત અને કોણ અસ્યત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃપાદોષથી ખચતનો એક જ ઉપાય છે કે આપણે કોઈને વદન કરવું જ નહિ

સ્થવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ તમારે બધા જ પગે પદાર્થ વિષે અને સ્વયં તીર્થંકરના અસ્તિત્વ વિષે પણ શકા કરવી પડશે તીર્થંકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુના લક્ષણો, જે તેમણે ખતાવ્યા છે, તે જુઓ અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમા જ તમે કેમ શકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો ?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામા જિનના ગુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વદવામા ચો વાધો છે ? ધાગે કે સાધુમા સાધુપણુ નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ તમે જિનપ્રતિમાને તો વદો છો તો પછી સાધુને વદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો ? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસખત હોય તો તેને વદન કરવાથી પાપની અનુમતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વદન કરવું—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિક્ષિત હોય તો તેને વદન કરવાથી તેવી પાપની અનુમતિનો દોષ કેમ ન લાગે ? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવાધિક્ષિત છે કે નહિ તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિક્ષિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાર્ષ્ણ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વદન કરવામા શો દોષ છે ? અને ધારો કે દેવની આશકાથી તમે જિનપ્રતિમાને વદન કરવાનું છોડી દો પણ તમે જે આહાર શૈયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શકા તો તમને થવી જ જોઈએ વળી, શકા જ કરવી હોય તો એવું એક પણ સ્થાન નથી જ્યાં શકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાના વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો સાથી હોય વળી ગૃહસ્થમા પણ યતિના ગુણોનો સભવ તો ખરો જ તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે મર્યાદાલોપ થુ નથી કરતા ? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણતા તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય ? ચોર છે કે પરદારાખી ? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો ? વળી, કોણુ ચુરુ અને કોણુ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવું ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો ? વળી સાચુ થુ ને જૂઠું થુ એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે ? આમ તીર્થંકરથી માડીને સ્વર્ગ—મોક્ષ આદિ બધું જ તમારું માટે શક્તિ બની જગે પછી દીક્ષા શા માટે ? અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણુ માનીને ચાલશો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વદન કરવું, તે કેમ માનતા નથી ? વળી, જિનવચનને પ્રમાણુ માનતા હો તો જિનભગવાને જે આજ્ઞાઆર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરતો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વદન કરવામા ભલેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી વળી, તમે આષાઢાચાર્યના રૂપે જે દેવ જોયો તેવા કેટલા દેવો સંસારમા છે કે એકને જોઈ એ સૌમા શકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો ? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ જગન્નથ તેથી આપણી જે ચર્ચા છે તે બધી બ્યવહારનું અવલમ્બન લઈને ચાલે છે પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આચરણુ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમા શકા નથી

આ બ્યાવહારિક આચરણુ એટલું બધું બળવાન છે કે શ્રુતમા જણાવેલ વિધિથી જગન્નથ આહારાદિ લાભ્યો હોય અને તે કેવળીની દષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણુ કરે છે અને વળી એવો પ્રસન્ન પણ બને છે કે કેવળી પોતાના જગન્નથ ચુરને વદન પણ કરે છે આ બ્યવહારની બળવતા નથી તો બીજુ થુ છે ?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ એ ચક્રોથી ચાલે છે બ્યવહાર અને નિશ્ચય આમાના એકનો પણ જો પરિત્યાગ કરવામા આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શકાદિ દોષોનો સભવ ઊભો થાય છે માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો બ્યવહારનયને છોડી શકતા નથી, કારણુ બ્યવહારનયનો ત્યાગ કરવામા આવે તો અવશ્ય તીર્થંચ્છેદ છે

આ પ્રકારે તેમને ધણુ ધણુ સમજાવવામા આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદાગ્રહ છોડ્યો નહિ

એટલે તેમનો સંઘર્ષી બહિષ્કાર કરવામા આવ્યો પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય ગળ બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગેમા લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે લશ્કરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો ગભરાઈને તેઓ રાજને કહેવા લાગ્યા કે રાજ, તુ તો શ્રાવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોભતુ નથી રાજએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યકતવાદી છો તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યા કે હું શ્રાવક છું? વળી, હું કેવી રીતે જાણુ કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો? આ સાલળી તેઓને ખોતાની ભૂલ સમજાઈ અને તેઓએ પુન વદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો

—વિશેષાં ગા. ૨૩૫૬-૨૩૮૮

બાહ્ય ઉપકરણ અને બાહ્ય વદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિશે આલેખ અને સમાધાન જે પ્રકારે આવશ્યકચૂર્ણિ (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯-૩૦)મા કરવામા આવ્યા છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે—
વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શકા કરી કે બાહ્ય ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનેકાતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી, પણ આધ્યાત્મિક વિગુહિ જ મોક્ષમા કારણ છે, માટે આધ્યાત્મિક વિગુહિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ બાહ્ય ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે રાજ ભરત ચક્રાર્તીને કશા પણ રજોહરણાદિ ઉપકરણો હતા નહિ છતાં આત્મવિશુદ્ધિને કારણે મોક્ષ પામ્યા, તેમને બાહ્ય ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો, અને બીજા બાજુ રાજ પ્રસન્નચદ્ર સાધુવેશમા હતા છતાં પણ નરકયોગ્ય કર્મનો બધ કર્યો આમા પણ બાહ્ય ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યા નહિ તાત્પર્ય એમ થાય છે કે આત્મિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાહ્ય રજોહરણાદિ નિર્ગર્થક છે

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વત્સ, ભરત અને એમના જેવા બીજા પ્રત્યેક ભુલ હતા, અને તેમને જે બાહ્ય ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિક છે વળી તેમને પણ પૂર્વભવમા આત્મ બાહ્ય ઉપસપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દૃષ્ટાત આગળ કરીને બાહ્યાચાર-વ્યવહારનો લોપ કરવો ઉચિત નથી અને જેઓ એમ કરે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય જાણતા નથી તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે ક્યાઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, ક્યાઈક નિશ્ચયવિધિથી અને ક્યાઈક ઉભય વિધિથી આમા કોઈ એકાત નથી, વિધિ અનિયત છે આમા ચૂર્ણિકારે એક ભુલનું દૃષ્ટાત આપ્યું છે એક મૂર્ખે ઇટ નીચે દીનાર જોયો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિધે વાત કરી માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામા તો તે દીનાર લઈને કોઈ આલી ગયેલું એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઇટો જોઈ ત્યાં દીનાર હોવાનું માની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી પણ એમ કાઈ દીનાગ મળે? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દૃષ્ટાતને આધારે આચરણની ધટના કરવા જાય છે તેમા તેઓ ઇન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો લાગ કરે છે



સત્-અસત્

સુબલાલજી સઘવી

નગીનદાસ શાહ

ભારતીય દર્શનકારો સત્-અસત્, નિત્ય અનિત્ય, સામાન્ય વિશેષ, અભિલાષ-અનભિલાષ આ યુગલો ઉપર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી તાત્ત્વિક ચર્ચાઓ કરે છે આચાર્ય હરિભદ્રે ‘અનેકાન્તજયપતાકા’માં આ યુગલોનું જ જૈન દૃષ્ટિબિંદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે અહીં આપણે સત્-અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ધ્યાનમાં કેવો ફાળો છે તે ક્રમશઃ જોઈશું

સત્-અસત્ના દ્વન્દ્વનો ઇતિહાસ રસિક છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે ઋગ્વેદમાં ઇન્દ્ર, અગ્નિ, પૂષ્ણ, વરુણ વગેરે બહુ દેવો હતા તે દેવોમાં ભલે વ્યક્તિત્વ ભેદ હોય પરંતુ સ્વરૂપતઃ કોઈ ભેદ નથી એવું કેટલાકને સૂઝે, અને તેમણે કહ્યું ‘એક સદ્ વિષ્ણુ બહુલા વદન્તિ’ બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામાં હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એક જાતિના છે જૈનોના સમ્બંધનથી જેવું આ છે અહીં સત્નો અર્થ સામાન્ય એવો ધટે છે પરંતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિનોની સત્તા જેવું દેશ-કાલ-આપી નિત્ય સામાન્ય નહિ અહીં દેશ કે કાળને ગણતરીમાં લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અસ્તિત્વ ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમાં બધી એક છે એવું અભિગ્રેત લાગે છે બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ છતાં તેને જુદા જુદા નામ આપવાની વાત કરી છે એક જ વસ્તુને અપાતા જુદા જુદા નામ પર્યાયો છે અને તે શબ્દ પર્યાયો વસ્તુ-પર્યાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને સૂચવે છે, તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત્ નામ આપી શકીએ સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય થઈ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્ને કાર્ય કારણના અર્થમાં સામાન્ય-વિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતું નથી, કારણ, ઋગ્વેદમાં જ એક જથ્થે સત્ અને અસત્ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતા નિરૂપ્યા છે^૧ અને સહોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણભાવ તો સંભવતો નથી આમ ઉકેત અર્થમાં જ સત્-અસત્નો અર્થ સામાન્ય વિશેષ લેવો ઉચિત લાગે છે

સાથે સાથે કાળને લક્ષમાં રાખીનેય સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો ગહો લાગે છે નિઃશ્વેદના 'નાસદીયસ્યકત' માં શરૂઆત જ કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતું કે ન તો અસત્ અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સંભાવિત કાર્યકારણભાવનો આકતંગે નિર્દેશ મળે છે, પરંતુ હવે સુધી સ્વયં સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્યકારણભાવનું સૂચન સરખુય મળતું નથી આવું સૂચન આપણને 'અ-દોષ્ય ઉપનિષદ્' માં મળે છે તેમાં એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે ? આનો ગ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન અન્યમાંથી સૃષ્ટિ થાય છે 'ન્યાયદર્શન'માંય અભાવમાંથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવ્યા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનું ખાન છે કે સ્વયં 'અ-દોષ્ય ઉપનિષદ્'માં આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે તેમાં કહ્યું છે કે, સર્વથા અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ અર્થ શકે જ નહિ, આથી માનવું રહ્યું કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકલું જ હતું, તેને વિચાર થયો કે હું એકમાંથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાંથી ક્રમશઃ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયા * દીકરાઓએ અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસત્નો અર્થ અવ્યક્ત અને સત્નો અર્થ વ્યક્ત કર્યો છે, અને કહ્યું છે કે, અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યક્ત દશામાંથી વ્યક્ત દશા થાય છે ૫

દાર્શનિક યુગમાં આવો પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણમાં સત્ છે કે અસત્ સાખ્યોએ કહ્યું કે, કાર્ય કારણમાં સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્ત થાય છે આ છે સત્કાર્યવાદ આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કથયિત્ત અભેદ છે અને એને લઈને એમનો કાર્યકારણનો સિદ્ધાન્ત કેમિક આતરિક વિકાસનો (organic growth) સિદ્ધાન્ત બની ગયો છે અને એટલે જ એમના કાર્યકારણના દૃષ્ટાન્તોમાં બીજા-અકુર જેવા દૃષ્ટાન્તો જ હોય છે નૈયાયિકોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમાં સત્ નથી, કારણમાં કાર્ય શકિતરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી, પરંતુ અમુક સામગ્રી જાલી થતાં પૂર્વે કારણમાં વિદ્યમાન નહિ એવું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે આ છે અસત્કાર્યવાદ આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અસન્ત ભેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્યકારણનો સિદ્ધાન્ત યાત્રિક (mechanical) બની ગયો છે અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ ગયે એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવની ઉત્પન્ન થાય છે અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવની કાર્ય છે એમની કાર્ય કારણભાવની આવી યાત્રિક કલ્પનાને લઈને એમના કાર્ય કારણના દૃષ્ટાન્તો પણ તન્તુમાંથી પટ અન કપાલમાંથી ઘટ જેવા હોય છે કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમાં કારણ સત્ છે કારણભૂત અભાસત્ અથવા જ કાર્યોમાં અનુરૂપ છે આ છે વેદાન્તી મત

ભગવાન શુદ્ધે વિભાજનવાદને આધારે નિલ દ્રવ્યની કલ્પનાને પ્રસૂતિસત્ કહી ફગાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા આગળ ઉપર પ્રશ્ન જાણો થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત્ અથવા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ માનવા સાખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત વૈભાષિકોએ

૨ અસંદેહેદમમ આસીવ ત્વસદાસીવ તત્સમમન્વ । છાન્દો ૩ ૧૧ ૧ જુઓ તૈત્તિ ૭ ૭૫ ૨ ૭

૩ અમાવાક્રાનોત્પત્તિર્નાનુપમ્બ પ્રાદુર્માવાત । આવાતપ્રયોગ । ન્યાયસૂત્ર, ૪ ૧ ૧૪-૧૫

અસત્ સદુત્પન્નતે શ્વયં પશુ । સાખ્ય, ન્યા ૭ સૂ ૪ ૧ ૧૪

૪ અમસન તન્મયેતેતિ સ્ત્રેવે સોમ્યેદમય આસોદેકમવાદિતોયમ્ । તદેક્ષત વહુ સ્વા પ્રજાયેતેતિ તત્તેજોડસુજત તત્તેજ મેક્ષત વહુ સ્વા પ્રજાયેતેતિ તદપોડસુજત । છાન્દો ૬ ૨

૫ અતદિતિ આકૃતનામરૂપવિશેષવિપરીતમન્યાકૃત મહા ઉચ્યતે તત્ત મસત વૈ સત્ પ્રવિમરૂનામરૂપવિશેષમ્ ભગવાત્ ઉપનિષદ્ । શંકરભાષ્ય, તૈત્તિ ૭ ૭૫, ૨ ૭

અધાને જ સત્ ગણ્યા અને એના સમર્થનમા શુદ્ધવચનોય ટાક્યા આમ તેઓ સર્વાગ્નિવાદી ધર્મા અને કહેવાયા સૌત્રાન્તિક બૌદ્ધો તેમના આ મતનુ ખડન કરી અને શુદ્ધવચનોનો અનુકૂળ અર્થ ધરાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે વૈશેષિકદર્શનના અસતકાર્યવાદની છાયા આમા દેખાય છે વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો ગંધી જ ક્ષણિક વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતા માત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનને જ સત્ માને છે માત્ર વિજ્ઞાન યા ચેતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શાકર વેદાન્તીઓની સમાન ભૂમિકાએ મૂકે છે પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, વિજ્ઞાનવાદીઓનું વિજ્ઞાન ક્ષણિક છે, ઉપરાત તેઓ વિજ્ઞાનના નાના સન્તાનોમા માને છે, ન્યારે શાકર વેદાન્તીઓ વિજ્ઞાન—બ્રહ્મને કૂટસ્થનિત્ય અને એક જ માને છે વિજ્ઞાનવાદીઓ સત્તી ત્રણ કોટિઓ સ્વીકારે છે પરમાર્થ સત્, સઘટિ સત્ અને પરિકરિપત સત્ આપણે કહી શકીએ કે, એમને મતે ક્ષણિક વિજ્ઞાન જ પરમાર્થ સત્, બાહ્ય ક્ષણિક વસ્તુઓ સઘટિ સત્ અને નિત્ય દ્રવ્ય આદિ પરિકરિપત સત્ સઘટિ સત્ અને પરિકરિપત સત્ને જેમ સત્ના પ્રકારો કહ્યા છે તેમ તેમને અસત્ના પ્રકારો પણ ગણી શકાય શ્યવાદીઓ શ્યને અર્થાત્ પ્રજ્ઞાને જ સત્ માને છે તેઓ પણ સત્તી ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે પરિનિબ્બન, પરતન્ત્ર અને પરિકરિપત જેનો સ્વભાવ સ્વતન્ત્ર છે તે પરિનિબ્બન, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો સ્વભાવ કરિપત છે તે પરિકરિપત વિજ્ઞાનવાદી અને શ્યવાદીની વચ્ચે જે કોઈ ખાસ ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પરમાર્થ સત્ને વિજ્ઞાન કહે છે ન્યારે બીજાને પરમાર્થ સત્ને શ્ય—પ્રજ્ઞા કહે છે, ઉપરાત, એક માને છે કે ધ્યાનની સાધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે ન્યારે બીજાને માને છે કે શુદ્ધિ દ્વારા શુદ્ધિની ક્ષુદ્રતાનુ ભાન થતા પ્રજ્ઞાનો સાક્ષાત્કાર થાય છે

પ્રારંભિક કાળમા આપણે સત્તી વ્યાખ્યા બાધવાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન રાખી શકીએ તે કાળે તો દર્શનકારોનું કાર્ય સ્વસમ્મત સત્ તત્ત્વોને ગણાવવાનું જ રહેતું ન્યાય-વૈશેષિકો સત્ અને અસત્ બે તત્ત્વોમા માને છે ૧ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્ત્વના વિભાગો છે અભાવ પદાર્થ એ એક અસત્ તત્ત્વ છે ભાવ પદાર્થોમાથીય ‘અર્થ’ નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ આપે છે ૭ સામ્યકારો કૂટસ્થ નિત્ય પુરુષ અને પરિણામી પ્રકૃતિ બન્નેને સત્ ગણે છે વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે જૈનો જીવ, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ આ પાંચ દ્રવ્યોને અસ્તિકાયરૂપે વર્ણવે છે બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે સત્તી વ્યાખ્યા આપવાનું તો આ પછી શરૂ થયું બૌદ્ધોએ સત્નું લલણ ક્ષણિકત્વ બાધ્યું તેમણે કહ્યું કે, ‘ચત્ સત્ તત્ ક્ષણિકમ્.’ એથી તદ્દન ઊલટું શકરે સત્નું લક્ષણ ત્રિકાલાભાધિતત્વ બાધ્યું અર્થાત્ એમને મતે કૂટસ્થ નિત્યતા જ સદલક્ષણ છે આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્યાયો કે વિકાગોને જ સત્ માન્યા ન્યારે શંકરે અમુદ ખાસ વિશિષ્ટ અર્થમા માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્ય જૈનોએ દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવભૂત ગણ્યા છે અને તેથી એમણે સત્તી વ્યાખ્યા ઉત્પાદ વ્યય-ક્રૌવ્યયોગિતા કરી છે ઉત્પાદ-વ્યય પર્યાયના થાય છે એને દ્રવ્ય ધ્રુવ ગહે છે આમ સદ્રૂપ વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક હોઈ તે ઉત્પાદ વ્યય-ક્રૌવ્યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે જૈનસમ્મત સદલક્ષણુગત ક્રૌવ્યનો અર્થ સામ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવાચ્ચુતિ જ લેવાય છે અને નહિ કે કૂટસ્થ નિત્યતા અલપત્ત, એ ધ્યાનમા ગમ્બુ જોઈએ કે સામ્ય સત્તા બે ધોગણો—પરિણામી નિલસતા અને કૂટસ્થ નિલસતા—સ્વીકારે છે ન્યારે જૈન એકધારી રીતે સત્નું એક જ ધોગણ—પરિણામી નિલસતા—સ્વીકારે છે,

{ કિં પુનસ્તત્ત્વમ્ ૧ સત્ત્વ સદ્ગાવોડસત્ત્વસાદ્ગાવ । ન્યાયમાન્ય (કાશી સ સિરિદ્ધ), ૫૦ ૨

૭ અર્થે હતિ દ્રવ્યગુણકર્મણ । વૈશેષિકચક્ર, ૮ ૩

૮ તત્ત્વાનાવ્યય નિત્યમ્ । તત્ત્વાર્થધ્વજ, પૂ. ૩૦

જૈનને મતે આત્મા-પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સામ્યની જેમ કૃટસ્થ નિત્ય નહિ ન્યાય-વૈશવિકોએ સત્ત્વ લક્ષણ સત્તાયોગિત્વ આપ્યું છે તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાસામાન્ય જેમા સમવાય સમપ્રધી રહે તે સત્ છે આ સત્ની વ્યાખ્યાઓના પરવાદીઓએ ખડન પણ કર્યું છે જૈનોની મત્તની વ્યાખ્યા ઉપર એવો આક્ષેપ કરવામા આવ્યો કે, પરસ્પરવિગેધી ધર્મો એક વસ્તુમા સહાવે જ નહિ ૯ ન્યાય વૈશવિકોની સત્ત્વની વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયુ કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો વ્યસમ્મત જ કૃટલાક સત્—ભાવ પદાર્થો અસત્ રૂરે કાણુ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મમા જ રહે છે ૧૦ શાકર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિરોધમા કહેવામા આવ્યુ કે, કોઈ પણ જાતના પરિણમનથી રહિત કૃટસ્થ નિત્ય વસ્તુ કે નિગ્ધ્ય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાય અનુભવની વાત નથી આમ દર્શનિકો અદરોઅદર એકબીજાના સત્તા લક્ષણનું ખડન કરતા હતા એવામા બૌદ્ધો તગ્ધી એક એવુ લક્ષણ મૂકવામા આવ્યુ જે લગભગ બધા જ દર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યુ અને તે લક્ષણ તે અર્થ-ક્રિયાકારિત્વ ૧૧ અલબત્ત, દર્શનકારોએ પોતપોતાને માન્ય અનિત્ય તત્ત્વ કે તત્ત્વોમા તેને લાગુ કરવા ભારે જહેમત લીધી બૌદ્ધોએ તર્કપુર સર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવા કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જૈનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે

આપણે જોયુ તેમ આચાર્ય શકર ત્રિકાલાખ્યાધિત કૃટસ્થ નિત્યને સત્ કહે છે તે પણ વિજ્ઞાનવાદી અને શ્યવવાદીની માફક સત્ત્વની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક તેમને મતે કૃટસ્થ નિત્ય બ્રહ્મ ચેતન જ પરમાર્થ સત્ છે કારણ કે, તે ત્રિકાલસ્થાયી છે, ધટ, પટ આદિ વ્યાવહારિક સત્ છે કારણ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાયી છે પરતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશય છે, શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે પરતુ અધિજ્ઞાનજ્ઞાનનાશય છે આચાર્ય શકર વ્યાવહારિક સદ્મૂળ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે તેને તેઓ સત્ અસત્વિલક્ષણ કહીને વર્ણવે છે તે સત્ નથી કારણ કે, તે આધિત થાય છે, તે અસત્ નથી કારણ કે, તે સદ્મૂળ જગતકાર્યનું ઉપાદાનભૂત કારણ છે આ સત્-અસત્વિલક્ષણતાસિદ્ધાંતના મૂળ છે ‘નાસદીયસકત’મા જોવા હોય તો જોઈ શકાય ત્યા કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ-જગતની ઉત્પત્તિ પહેલા સત્ પણ ન હતુ કે અસત્ પણ ન હતુ, અર્થાત્ સૃષ્ટિનું ઉપાદાન કારણ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ કિંતુ અર્થાપત્તિથી સત્-અસત્વિલક્ષણ હું સદ્સદ્વિલક્ષણતાવાદનું ભગવાન બુદ્ધના ‘અવ્યાકૃતો’ તથા શ્યવવાદના ચતુષ્કોટિવિનિર્મ્યુક્તાત્ સિદ્ધાંત સાથે પણ સામ્ય છે ‘યતો વાવો નિર્વર્તન્તે અપ્રાપ્ય મનસા સહ’ (વૈત્તરીયોપનિષદ), ‘નૈષા તર્કેણ મતિરાપનેયા’ (કઠોપનિષદ) આ ઉપનિષદવાક્યોને, ‘પરમાર્થો હિ આર્ચાના તૂષ્ણીમ્માવઃ’ આ ચન્દ્રકીર્તિવચનને અને ‘તક્ષા તત્ત્વ ન વિજ્ઞઈ’ (આચારાગસૂત્ર) આ આગમ-વાક્યને પણ આ સદર્ભમા ધ્યાનમા લેવા જોઈએ જૈન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સપ્તભગીમાય સદ્સદ્વિલક્ષણતાવાદનો ચતુર્થ ભગ ‘અવકતવ્ય’મા સ્વીકાર થયો છે વસ્તુ સ્વદ્રવ્ય ક્ષેત્ર-કાલ ભાવથી સત્ છે અને પરદ્રવ્ય ક્ષેત્ર કાલ ભાવથી અસત્ છે પરતુ આ બે ધર્મો યુગપદ્ વાણીમા બોલી શકાતા નથી એ અર્થમા વસ્તુ અવકતવ્ય છે જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાથી એક સાથે બોલી શકાય! પરતુ આ અર્થ એ કઈ વસ્તુસ્વરૂપદ્યોતક નથી વસ્તુના

૯ નૈકસ્મિન્નસમ્ભવાત | ગ્રહસૂત્ર, ૨ ર ૨૩

૧૦ સતામપિ સ્વાદ ક્વચિદેવ સત્તા | બન્ધયોગબન્ધવચ્છેદ્વાનિશ્ચિકા, ૮

૧૧ નેવળ યદેતદર્થક્રિયાકારિત્વ સર્વજનપ્રસિદ્ધમાસ્તે | Six Buddhist Nyāya Tracts, ૫૦ ૨૧

સત્ અને અસત્ ધર્મોને યુગપદ્ જાણી તો શક્તીએ છીએ પણ બોલી નથી શકતા એટલું જ—આવો આનો અર્થ યાચ કદાચ આને લઈને જ કેટલાક આધુનિક જૈન વિદ્વાનોએ અવકતન્મની ખીછ વ્યાખ્યા એવી કરી કે વસ્તુમા સદ્ગુણ અનત ધર્મો છે અને અસદ્ગુણ અનત ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્ગુણો જાણી શકીએ છીએ કે ન તો બધા અસદ્ગુણ ધર્મો જાણી શકીએ છીએ

આમ શરૂઆતમા સત્ અસત્ દેખ કાલના સબધથી નિગ્રેક્ષપણે આમાન્ય નિગ્રેપના અર્થમા વપરાતા, પછી સદ્ધિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સભાવિત કાર્ય-કાળુભાવનુ સૂચન મળ્યુ અને વિચારમા કાલતત્ત્વનુ પૌર્વાપર્ય દાખલ થયુ, ત્યાર બાદ સ્વયં અત્ અને અસત્ના પારસ્પરિક સબધની ચર્ચા થઈ, દર્શનકાળમા કાર્યકાળુમા સત્ છે કે અસત્ એ પ્રશ્ન વિશેષે ચર્ચાઓ, સાથે સાથે સત્ની ત્રણ દોટિઓ પાડવામા આવી, તદનન્તર સત્ની વ્યાખ્યાઓ ધાર્ધ અને તેમનુ ખમનમન ચાલ્યુ, વળી સત્-અસત્ના યુગલના અનુસધાનમા જ સદસદ્વિલક્ષણતાવાદ ઊભો થયો આ રીતે સત્-અસત્ યુગલની આસપાસ ઘણુ તાત્વિક મથન થયુ અને એમાથી અનેક વિચારવાદો ભાગતીય દર્શનને સાપકા જેમ અહીં સત્ અસત્ યુગલને લઈ એની પરપગમા આપણને શુ પ્રાપ્ત થયુ તે જોયુ તેમ કોઈ સમાનધર્મી બીજા યુગલોને લઈ તેમની પરપરામાથી આપણને શુ પ્રાપ્ત થયુ છે તે દર્શાવશે તો આનંદ થશે ૧૨

૧૨ ઉપર સત્ અને અસત્ એ બે દાર્શનિક કલ્પનાઓની સંક્ષેપ ચર્ચા કરી છે એ સાથે અહીં ઉમેરવુ જોઈએ કે સત્ અને અસત્ની કલ્પનાના વિચારવિકાસમા બીજા અનેક તત્ત્વો સમાયેલા છે અને તે અનેક રીતે સૂક્ષ્મતાથી ચર્ચાયાં પણ છે હાલ ૧૦, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત્ અને અસત્ કલ્પનાના કાલિક પાસામાથી ઉદ્ભવી છે, જ્યારે એકત્વ અને પૃથક્ત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સખ્યાના પાસામાથી ઊપસી છે એ જ રીતે અભિ-લાયત્વ અને અનભિલાયત્વની દાર્શનિક વિચારસરણી સત્ અને અસત્ના શબ્દગમ્યત્વ અને શબ્દાગમ્યત્વ પાસામાથી નિવ્તર છે પરંતુ સામાન્ય અને વિરોધ અથવા દ્રવ્ય અને પચયિની ચર્ચા કાલિક, દૈશિક આદિ બધા પાસાઓને આવરે છે આ રીતે ભારતીય દર્શનોમાની પ્રચિદ્ધ સત્, અસત્ આદિ કલ્પનાઓનો ઐતિહાસિક વિકાસની દૃષ્ટિએ અભ્યાસ કરવામા આવે તો લગભગ બધી જ દાર્શનિક મૂળભૂત કલ્પનાઓની સમજણ વિશદ બને



अहिंसा परमो धर्मः

ઉપેન્દ્રરાય જાં સાંડેસરા

મહાભારતને “ભારતની મૂર્તિમત સરસ્વતી” એ રીતે સમ્પ્રેપમા ઓળખી શકાય કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સંસ્કૃતિનો વિશ્વકોશ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના ‘ઇતિહાસ’ના આકર અથ તરીકે ઓળખાવે છે. પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આલેખતો, ‘વિરાટ’ શમ્પદના સર્વ અર્થોને સાર્થક કરતો, અને વ્યાપક જીવનદર્શન કરાવતો મહત્તમ ‘અન્ય-સાગર’ છે એના કરતાં મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને બ્રાહ્મણ પિતાના પુત્ર હોઈ જડ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યંત હીન કક્ષાના ગણાય ! પરંતુ આ જ મહર્ષિએ ચારે વેદોને યરાયર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળજીપૂર્વકના અભ્યાસની ગોઠવણ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનું દિવ્ય ગાન સાલવ્યું અને જગતને સભળાવ્યું, તથા ધર્મ—વિશાળતાના ધર્મ, શુદ્ધધર્મ—ની પરપરા અનુસારના આ મહાભારતની જગતને ભેટ ધરી એમ મનાય છે. આ મહાન કાર્યો માટે એ મહાકવિની પ્રશંસા, વૈદિક મતાનુયાયી કવિઓ તથા સ્વયં મહા-ભારતની છેલ્લી વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરંતુ તદ્દુપરાંત અન્ય ભારતીય અનુગમો—ધર્મે સમ્રાટોના વિદ્વાનો જેવા કે, ‘જુદ્ધચરિત’ના કર્તા અશ્વધોપ, ‘કુવલયમાલા’ના કર્તા દાદિપ્રયચિહ્ન ઉદ્ધૃતનસ્રિ, અને ‘તિલકમજરી’ના કર્તા ધનપાલ જેવાઓએય કરી છે. વળી ‘તન્ત્રાખ્યાયિકા’ તથા ‘પત્યતન’ જેવા કેવળ રાજનીતિ આલેખતા ગ્રન્થકારોએ પણ કરી છે એટલું જ નહિ, પણ ‘અનુભોગદ્વાર’ અને ‘નન્દીસૂત્ર’ જેવા જૈન આગમગ્રન્થોએ પણ મહાભારતાદિ ગ્રન્થોને મિથ્યાશ્રુત કહેવા છતાં, “પથાર્યે રીતે ગ્રંથણુ કરાયેલા આ ભારતાદિ ગ્રંથો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને માટે સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિથ્યાદષ્ટિવાળાઓ માટે પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કારણ કે એમના સમ્યક્ત્વમા એ કારણશ્રુત થાય છે, અને એમ તેમથી પ્રેરણા લઈને પોતાની મિથ્યાદષ્ટિ ત્યજ દે છે—સમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે” એમ કહીને મહાભારતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્ત્વ અને વિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે.

૧ (ક) ‘નન્દી સૂત્ર’ (અનુવાક-સમીપક હસ્તિમલ્લ યુનિ, ૧૯૪૨) સૂત્ર ૪૧, પૃ. ૧૧૦, ૧૧૧

(છ) ‘અનુભોગાર સૂત્ર’ (જિનદત્તસુ દિ પ્રાચીન યુક્તકોહાર ૩૬, ૧૯૨૧) સૂત્ર ૨૫, ૨૬, [૫૦ ૨, ૩], સૂત્ર ૧૪૭ [૫૦ ૪૦, ૪૧]

મહાભારત એ ‘વિશાળતાના ધર્મ’નો ગ્રન્થ હોઈ એમા તત્કાલીન હિંદુસ્તાનમા પ્રચલિત સર્વ મુખ્ય અનુગમો અને આચારોની પરપરાઓનું ગહર્ય સરળતાપૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામા આવ્યું છે, અને એમ જ્યાં જ્યાં જે કંઈ સારું હોય તે આત્મસાત્ કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનું તેજસ્વી દર્શન કગવવામા આવ્યું છે તેથી દેખીતી રીતે જ એમા જૈન અનુગમની પરપરાઓનું પણ બહુમાનપૂર્વક સ્થાપન કરવામા આવ્યું છે તેમાથી અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ ધર્મ તરીકે—પરમ ધર્મ તરીકે નિરૂપતા કેટલાક ઉદાહરણ બોધે એ મહાભારત અહિંસાને “અહિંસા પરમો ધર્મ સ ચ સત્યે પ્રતિષ્ઠિતઃ ॥”^૨—સત્યમા પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ કહે છે

(૧) જનબલિ નામનો એક બ્રાહ્મણ, આદિનાથના પુત્ર બાહુબલિની જેમ ઉત્તર તપ તપતો હતો કે થાભલાની જેમ અવ્યગ્ર રહીને તપ કરતા તેની જટામા, એક ચકલાચકલીના બેગએ માળો બાધ્યો તેમા ઈંડા મૂક્યા તેમાથી બચ્યા જન્મ્યા । ધીરે ધીરે તે બચ્યા મોટા થયા અને સ્વાવલંબી થઈ બીડીયે ગયા । જનબલિ તે પછી પણ એક મહિના સુધી દયાને લીધે સ્થિર બેસી રહ્યો જ્યારે તેને ખાતરી થઈ કે ચકલા પાછા આવશે જ નહિ, ત્યારે બેઠ્યો બેઠ્યા પછી તેને તરત અભિમાન થયું એટલે ગર્વથી બોલ્યો, “મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે ” ત્યારે અતરિક્ષ વાણીએ કહ્યું કે, “તું મહાપ્રાપ્ત તુલાધારના જેટલો ધાર્મિક નથી કાશીનો એ તુલાધાર પણ તું બોલે છે એવી ગર્વવાણી ઉચ્ચારતો નથી જ ”(તો તું બોલે તે કેમ જાણે ?) ”^૩

આ સાંભળીને ચિંતાયેલો જનબલિ વારાણસી ગયો ત્યાં જઈને તેના વેપાર ઉપર આક્ષેપ કરતા તુલાધારને પૂછ્યું, “હે મહામતિ વણિકપુત્ર ! તું સર્વ રસો, ગન્ધો, વનસ્પતિઓ, ઔષધિયો અને તેના મૂળ તથા ફળને-વેચે છે, છતાં તને નૈમિષ્ટી શુદ્ધિ કેવી રીતે મળી છે ?”^૪

ત્યારે બાર વ્રતો પૈકી ત્રીજા વ્રતના અતિચાર કૂટતુલ કૂટમાણેથી વિગમ પામેલા, ત્રાજવાથી નિબળ્પદ રીતે પ્રમાણિકતાથી સમાન તોલનાર, અને પ્રાણીમાત્ર પ્રત્યે સમદૃષ્ટિથી જોનાર કોઈ સાચા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતા, આ વૈષ્ય તુલાધારે જવાબ આપતા કહ્યું, “ગુજરાનની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદ્રોહથી—સપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અલ્પદ્રોહથી—ઓછામા ઓછી હિંસાથી, ચાલે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હું આહ્વાનિકા કરું છું હું નાનામોટા સુગંધી પદાર્થો અને મધ સિવાયના રસોનો નિષ્કપટપણે વેપાર કરું છું^૫ (શસ્ત્રો કહે છે કે) જે મન, કર્મ, વચનથી સદૈવ સર્વનો સુહૃદ છે, અને સર્વના હિતમા રત છે, તે ધર્મને જાણે છે તેથી હું કોઈની નિન્દા, પ્રશંસા, દ્વેષ કે કામના ગાખ્યા

૨ (ક) મહાભારત (ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની વાચના), આનંદચક્રપર્વ ૧૬૮-૬૯

(ખ) સરં સત્યનાં દર્શન અહિંસા વગર થઈ જ ન શકે તેથી જ કહ્યું છે કે અહિંસા પરમો ધર્મ ’
—માધીછ (‘ નિત્યમનન ’ પૃં ૪)

૩ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, અ ૨૫૩ થી ૨૫૬

૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૩-૪૧, ૪૨, ૪૩

૫ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧ થી ૩

૬ મદ્રોદ્દેજૈવ મૂતાનામલ્પદ્રોદ્દેજ વા પુન ।

યા વૃત્તિ સ પરો ધર્મસ્તેન જીવામિ જાનલે ॥

મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨.૪-૬

૭ રસાશ્ચ સાસ્તાન્વિવ્રમ્પે મય્યવર્જાનહ વહ્નુત ।

ક્રીત્વા વૈ પ્રતિવિક્રીણે પરહસ્તાદમાયવા ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૮

સરં સાતમા વ્રતમા પદર ભતના ધધાનો પ્રતિબધ આવે છે તેમાં રસવાલિન્યના અતિચારનો ઉલ્લેખ છે મયનો તેમા સમાવેશ થાય
‘વનિદતા ચૃન’ ૨૨, ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદષ્ટિ ગમી છુ, તે મારા વ્રતને જીવ્યો છુ, અનિષ્ટ, પ્રીતિ અને ગગથી છુદ્ થયેછુ એવુ મારુ તાજવુ સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે ^૮ જેમ વૃદ્ધ, રોગી અને કૃશ મનુષ્યો વિષયો પ્રત્યે નિઃશૃંષ્ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપલોગમા હુ નિઃશૃંષ્ છુ—વિગતતુલ્ય છુ પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ ભૂતકાળમા થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમા થશે પણ નહિ, તેને અનુસરનાગે નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે (સામાન્યતઃ) અહિંસુખ સુહિવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્સનો નિર્ણય કરનાર વિદ્વાનો, કાર્તિને માટે જે સહાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, દિવા બીજા અન્ય ભાગ્યશાળી હોય તેની શાસ્ત્રોમા (તેના સત્કાર્યો માટે, એરણીની ચોરી અને સોપના દાન જેવા) સ્તુતિ કરે છે ^૯ પણ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યજ્ઞ અને દાન કરવાથી તથા પ્રત્યાયુક્ત વાક્યો બોલવાથી જે ફળ મળે છે તે જ મહાફળ અભયદાનથી મળે છે જગતમા જે મનુષ્ય અભયદક્ષિણા આપે છે, તેને સર્વ યજ્ઞો કર્યાનુ ફળ મળે છે (વધારામા) પોતાનેય અભયદક્ષિણા મળે છે પ્રાણીઓની અહિંસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ ^{૧૦} જે સર્વ પ્રાણીઓનો આત્મા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યક્ જુએ છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી છતાં પદ વિનાના—પગલાની, રત્નાની નિશાની વિનાના—પુરુષની ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે ^{૧૧} પછી “આ અભયદાનનો અહિંસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનારાથી—બહુ નિહવથી જાણી શકાતો નથી, પણ આચારથી જાણી શકાય છે,” ^{૧૨} એમ કહી આગળ ચાલતા તુલાધાર બોલ્યો, “જેઓ પશુઓના વૃથા કાપે છે—ખસી કટે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપકાવે છે, બાધે છે, કુખ દે છે અને કેટલાક તો મારી નાખીને માસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તુ કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અહિંસક વ્યાપારને નિંદે છે ?)” વળી આગળ ચાલતા અસારના યુગમા, યુવામી જવા છતાંય નોકરો પ્રત્યે યુવામ જેવું વર્તન રાખતા શેડિયાઓએ ધ્યાનમા ગમવા જેવા વચનો ઉચ્ચારીને આ અહિંસક વર્ણિકે કહ્યું, “કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ યુવામ બનાવીને તેમની પાસે વૈતરુકરાવે છે વળી એ લોકો મરણુતોલ માર મારવાથી થતુ કુખ જાણે છે, છતાં રાતદિવસ માર મારી અને

- ૮ સર્વેષાં ચ સુદક્ષિત્ય સર્વેષાં ચ હિતે રતઃ ।
કર્મણા મનના વાચા સ ધર્મે વેદ જાનકે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૬
નાનુરુચ્યે વિરુદ્ધે વા ન દ્રેષ્મિ ન ચ કામ્યે ।
સમોડસ્મિ સર્વભૂતેષુ પદવ મે જાનકે વ્રતમ્ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૧
શ્દાનિદિવિમુક્તસ્ય પ્રીતિરાગમહિષ્કૃતઃ ।
શુભા મે સર્વભૂતેષુ સમા તિષ્ઠતિ જાનકે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૨
- ૯ સહાયવાનદ્રવ્યવાન્મ સુમગોડન્યોડપરસ્તવા ।
તતસ્તાનેવ કવય શાસ્ત્રેષુ પ્રવદન્ત્યુત ।
કીર્ત્યર્થમત્પદ્ધેક્ષા ષટ્વ કુસ્ત્તનિર્ણયા ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૨૭
- ૧૦ એકે ચ સર્વભૂતેભ્યો દદાત્યમયદક્ષિણમ્ ।
સ સર્વયશૈરિજામ પ્રાપ્નોત્યમયદક્ષિણમ્ ।
ન મૂતાનામહિંસાયા બ્યાયાન્ધર્મોડસ્તિ કશ્ચન ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૯
- ૧૧ સર્વભૂતાત્મભૂતસ્ય સમ્યગ્ભૂતાનિ પદયત ।
દેવાપિ નાગે મુદ્ધાન્તિ અપદસ્ય પદૈષિણ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૨
- ૧૨ સ્પૃમત્તવાજ સ વિશાત્રુ ચક્રયતે વહુનિહવ ।
ઉપલભ્યાન્તરા ચાન્યાનાત્વારાનવશુચ્યતે ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૧

આધીને કે કેદમા પૂરીને ગતદિવસ તેમની પામેથી કામ લે છે ૧૩ પચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમા દેવોનો નિવાસ છે, છતાં કેટલાક લોકો તેમને જીવતા હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મૂએલાને તો વેચે જ એમા શી નવાઈ? તો હે બ્રાહ્મણ! જો હું તેલ, ઘી, મધ અને કાઠોપધિઓનો વેપાર કરું છું તો તેમા તમને શું વાધો નડે છે? ” પછી કૃષિમા ગહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતા ગોવશને-બળદોને જે દુઃખ દેવામા આવે છે તેનું વર્ણન કર્યું, અને વિનંતિ કરી કે, “ જનજલિ । જગતમા જે જે અમગલ અને ધોર આચારો પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્ય-) કારણ તરફ જ નજર રાખીને આચરણ કરવું—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ જેમ મારો ડોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બંને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કંઈ છે જ નહિ આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશસે છે, યુક્તિસપન્ન યતિઓ આનું મેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનું સૂક્ષ્મતાથી અવલોકન કરે છે ” ૧૪

પ્રાણ તુલાધારે એ પછી યત્તરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અહિંસક યજ્ઞથી સમદષ્ટિવાળી પ્રજા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું આવા નિષ્કામ અહિંસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતું અન્ન નીપજતું તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રુત્યોની ૧૫ (=યજ્ઞોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી છેવટે સાત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યું ૧૬ વાતચીતનો સમારોપ કરતા તુલાધારે કહ્યું કે, “ ધર્માર્થદર્શનવાળા સતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે ” ૧૭

૧૨ યે વ છિન્દન્તિ વૃષણાન્યે વ મિન્દન્તિ નસ્તકાન્ ।

વહન્તિ મહતો મારાન્વહન્તિ દમયન્તિ વ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૬

હત્વા સરવાનિ શ્વાન્તિ તાન્કથ વ વિગર્હસે ।

માનુષા માનુષાનેવ દાસમોગેન મુચ્ચે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૭

વથવન્થવિરોધેન કારયન્તિ દિવાનિશમ્ ।

આત્મના આપિ જાનાસિ યદુઃ ક વથતાઢને ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૮

આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અણુન્નત અહિંસાના અતિચાર

પદમે અણુન્નવન્મી શૂળપાણાદવાયવિર્ર્મો ।

ભાયરિન્નમપ્પસત્ત્વે હત્થ પમાયપ્પસગે ॥

વહ વથ છવિન્ચેપ્ બહમારે મત્તપાણદુન્ચેપ્ ।

પદમવવસ્તડર્રારિ પઠિક્કમે દેસિમ્ સન્ન ॥ ‘વહિતા સૂત્ર’ ૯, ૧૦

પહેલા અણુન્નતમા પ્રમાદને લીધે (કોપાદિક) અપ્રશસ્ત ભાવો પ્રમાણે વર્તને સ્થૂળ પ્રાણાતિપાતવિરતિને તોડીને જે અતિચાર કર્યો હોય, તમા વધ, બધ, અવધનો છેલ્લો, અત્યંત હાર ઉપકાઓ હોય અને ખાવાપીવાનો વિચ્છેદ—એ પ્રાચ્ય પ્રથમ વ્રતના અતિચારોડ આચરણ કરવાથી થયેલા દિવસ સળખી સર્વ દોષથી હું પ્રતિક્ષુ છું

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૪૯થી ૫૨

૧૫ વત્ત યથા વતાયણ મલ્લ નાર્દન્તિ તે કચિવ્ । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૩૭

યજ્ઞ હોય કે અયજ્ઞ હોય તે ‘અખ’ને (મલ્લ માનસિક ક્રુત્ય) । —મહાભારતનો ટીકાકાર ૫ નીલકંઠે પદોંચી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અ૦ ૨૫૫ અને અ૦ ૨૦૬

૧૭ હતિ ધર્મ સમાચર્યાત સદ્ધર્મધર્મદર્શિભિ ।

વય જિજ્ઞાસમાનાસ્ત્વા સમાપ્તા ધર્મદર્શનાવ્ ॥

મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૧૬

ટીકાકાર ૫ નીલકંઠ ધર્મદર્શનાવ્ પદનો અર્થ ‘ધર્મદર્શન નામના સુનિથી’ એવો કરે છે

(૨) ગોત્રેષ યજ્ઞમાં વૃષભને મૃત્યુ પામેલો જોઈને નિવેદ પામેલો ગળ વચ્ચનુ “અહિંસૈવ હિ સર્વેભ્યો ધર્મેભ્યો જ્યાયસી મતા ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતા શ્રેષ્ઠ છે ”૧૮ એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યું અર્થાત હિંસક યજ્ઞો બંધ કર્યા “કામ, મોહ, લોભ અને લોભપતાથી આ હિંસક યજ્ઞનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્ત્યા છે વિષ્ણુનુ—સર્વવ્યાપી પરમાત્માનુ યજ્ઞન તો પાપસ (ખીર જેવી ખાસ વીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે ”૧૯ એમ કહ્યું અને તારંચુ કે, “(ધન માટે) આ સિવાય (પાપસ અને પુષ્પો ઉપરાત) પણ જે યજ્ઞીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સન્નિગ્રહેલુ હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે ”૨૦

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી ‘અનુગીતા’ ૨૨ મા વૃદ્ધ આગિત્રસ ઋષિની આગેવાની નીચે બૃહસ્પતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મષ) બ્રહ્મદેવનો સવાહ છે ૨૨ તેમા જ્ઞાનના અનેક પાસા અર્થાય છે અર્થા દુઃખિયાન અનેક ધર્મસપ્રદાયોના બહુસખ્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂચવણમા પડેલા ઋષિઓએ એમાથી સખ્યાબધ મતો ટાંકતા બ્રહ્મણને પૂછ્યું, “આ જગતમા કયો ધર્મ અસત આચરવા યોગ્ય છે ? અમે તો એમ જ જોઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણુ કે નષ્ટ-બ્રષ્ટ થઈ ગઈ છે ! (જુઓને આ ધર્મમતોનો ઢગલો !) (૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી, (૩) બધુ સશય-ભરેલુ છે; (૪) બધુ નિ સશય છે, (૫) (જગત) અનિત્ય છે; (૬) (જગત) નિત્ય છે, (૭) કર્મ નથી અને કર્મ છે, (૮) એકરૂપ એવુ વિજ્ઞાન દ્વૈતરૂપે (=દ્વિધા) થયુ છે, (૯) આ જગત વ્યાપ્તિ છે, (પર-માત્માથી) ભિન્ન અને અભિન્ન છે, (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે, (૧૨) બહુત્વ (= અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે; (૧૩) કોઈ જટા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (પ્રચાર કરે છે); (૧૪) કોઈ સુખન કરાવે છે, (૧૫) કોઈ દિગ્માન રહે છે, (૧૬) કેટલાક કહે છે જ્ઞાન ન કરવું (=ક) નહાવું નહિ, (લ) બાળપણથી જ નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચર્ય પાળવું, (૧૭) જ્ઞાન કરવું (=ક) નહાવું, (લ) જ્ઞાનતાક થઈને ગૃહસ્થાશ્રમી થવું, (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી), (૧૯) અનશન રાખવું, (૨૦) કર્મની પ્રશસા કરનારા, (૨૧) જ્ઞાનિની પ્રશસા કરનારા-સન્ધારી, (૨૨) દેશ, કાળ કારણ જ્ઞાનનારા, (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ જ્ઞાનનારા, (૨૪) મોક્ષિની પ્રશસા કરનારા, (૨૫) લોગની પ્રશસા કરનારા, (૨૬) ધનની ધ્રુજ રાખનારા, (૨૭) નિર્ધનતા ધ્રુજનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામા જ્ઞાનનારા; (૨૯) આ સાધનોનો કર્મ અર્થ નથી એમ જ્ઞાનનારા, (૩૦) અહિંસાપરાયણ, (૩૧) હિંસાપરાયણ, (૩૨) પુણ્ય અને યજ્ઞ માટે પ્રયત્નશીલ, (૩૩) પુણ્ય અને યજ્ઞ જેવુ કર્મ નથી એમ જ્ઞાનનારા; (૩૪) સદ્ભાવનિગત—સતતત્વમા અદ્વારીલ; (૩૫) સરાશ્વરીલ (આ સાચુ કે તે સાચુ એમ અસ્થિર), (૩૬) કેટલાક કુ પૃથ્વી અને કેટલાક સુખથી જ્ઞાન કરનારા (સકામ ઉપાસકે) (૩૭) યજ્ઞમા જ્ઞાનનારા, (૩૮) જ્ઞાન મુખ્ય છે એમ જ્ઞાનનારા, (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશસકો; (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા, (૪૧)

૧૮ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૦

૨૦ યજ્ઞાદિ ત્રિવિક્રતેન્વ્યમન્યક્ષોઃ સુપસ્ટુતમ્ ।

મહામરુતે શુદ્ધમાતૈ સર્વ દેવાર્હમેવ તત્ ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૧

આ શ્લોકમા આજનુ મહાસત્ત્વ (=મહાકુલીન કે સિદ્ધજન) પદ બોદોમા પ્રચલિત છે એક બોધિસત્ત્વ નામ પણ ‘મહાસત્ત્વ’ છે, એ શ્લોકે અહો નોંધપાત્ર છે જુઓ મોદિયેર નિલિખસનો સમૃંધ-અગ્રેષ્ઠ કોશ પૃ ૮૦૧

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, અં ૧૬થી અં ૫૦

૨૨ જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫-૧૫થી ૨૦

આધીને કે કેદમાં પૂરીને રાતદિવસ તેમની પામેથી કામ લે છે ૧૭ પચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમા દેવોનો નિવાસ છે, છતાં કેટલાક લોકો તેમને જીવતા હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મૂએલાને તો વેચે જ એમા શી નવાઈ? તો હે જ્ઞાહાણુ ! જે હું તેલ, ઘી, મધ અને કાઠોપધિઓનો વેપાર કરુ છુ તો તેમા તમને શુ વાધો નહે છે ? ” પછી કૃષિમા રહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતા ગોવચને-બળદોને જે દુ ખ દેવામા આવે છે તેનુ વર્ણન કર્યું, અને વિનંતિ કરી કે, “ જળજલિ ! જળતમા જે જે અમગલ અને ધોર આત્માને પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્થે-) કારણ તરફ નજર રાખીને આચરણુ કરવું—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ જેમ મારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બંને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કંઈ છે જ નહિ આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશસે છે, યુક્તિસપત્ર યતિઓ આનુ સેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનુ સુદ્ધમતાથી અવલોકન કરે છે ” ૧૪

પ્રાસ તુલાધારે એ પછી યત્તરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અહિંસક યજ્ઞથી સમદષ્ટિવાળી પ્રજા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું આવા નિષ્કામ અહિંસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતુ અન્ન નીપજતુ તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રંતુઓની ૧૫ (=યજ્ઞોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી છેવટે સાત્ત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણુ કરવા કહ્યું ૧૬ વાતચીતનો સમારોપ કરતા તુલાધારે કહ્યું કે, ‘ ધર્માર્થદર્શનવાળા સતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે ’ ૧૭

૧૩ યે ચ છિન્દન્તિ વૃષ્ણાન્યે ચ મિન્દન્તિ નસ્તકાન્ ।

વશ્નિ મહતો ભારાન્વધ્નન્તિ દમયન્તિ ચ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૬

હવા સત્વાનિ ધ્વાદન્તિ તાન્કથ ન વિગર્હસે ।

માનુષા માનુષાનેષ દાસમોગેન મુજતે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૭

વપવન્ધવિરોધેન કારયન્તિ દિવાનિશ્ચન્ ।

આત્મના ત્વાપિ જ્ઞાનાસિ યદુ ચ વપતાઢને ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૮

આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અણુનત અહિંસાના અતિચાર

પદમે અણુન્વયન્મી શૂલગપાનાસ્વાયવિરર્હૈઓ ।

આચરિઅમપ્પસત્તયે હત્થ પમાયપ્પસમેણ ॥

વહ વપ છવિચ્છેપ અદમારે મત્તપાણબુ-છેપ ।

પદમવયસ્તડશ્ચારે પઢિકમે દેસિન્ન સન્વ ॥ ‘ વન્દિતા સુત્ર ’ ૯, ૧૦

પછેના અણુનતમાં પ્રમાદને લીધે (કોષાદિક) અપ્રશસ્ત ભાવો પ્રમાણે વર્તિને સ્થુળ પ્રાણાતિપાતવિરતિને તોડીને જે અતિચાર કહ્યો હોય, તથા વધ, બધ, અવચવનો હેદ, અત્યંત હાર ઉપદાનો હોય અને ખાવાપીવાનો વિનંદેદ—એ પ્રાચ્ય પ્રથમ મતના અતિચારોરૂપ આચરણુ કરવાથી થયેલા દિવસ સખી સર્વ દોષથી હું પ્રતિક્ષુ છુ

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૪૯થી ૫૨

૧૫ વત યશ ઉતાયશ મથ નાર્હન્તિ ષે ક્ષત્ચિ । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૩૭

યજ્ઞ હોય કે અયજ્ઞ હોય તે ‘અખ’ને (મથ ગાનસિન્ન કલુપ્ત) —મહાભારતનો ટીકાકાર ૫ નીલકંઠ પદોથી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અ૦ ૨૫૫ અને અ૦ ૨૦૬

૧૭ ક્ષિતિ ધર્મ સમાચયાત સન્નિર્ધર્મર્થદર્શિમિ ।

વય જિજ્ઞાસમાનાસ્ત્વા સપ્રાપ્તા ધર્મદર્શનાન્ ॥

મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૧૬

ટીકાકાર ૫. નીલકંઠ ધર્મદર્શનાન્ પદનો અર્થ ‘ ધર્મદર્શન નામના મુનિથી ’ એવો કરે છે

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમાં વૃષભને મૃત્યુ પામેલો જોઈને નિર્વેદ પામેલો ગળ વિચખતુ "અહિંસૈવ હિ સર્વેભ્યો ધર્મેભ્યો જ્યાવતી મતા ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતાં શ્રેષ્ઠ છે "૧૮ એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યું અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બધા કર્યા "કામ, મોહ, લોભ અને લોલુપતાથી આ હિંસક યજ્ઞનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્ત્યા છે વિષજીવુ-સર્વવ્યાપી પરમાત્માનુ યજ્ઞન તો પાપસ (ખીર જેવી ખાસ ચીજ) અને પુખ્તોથી થઈ શકે "૧૯ એમ કહ્યું અને તારવ્યું કે, "યજ્ઞ માટે" આ સિવાય (પાપસ અને પુખ્તો ઉપરાત) પણ જે યજ્ઞીય ક્ષત્ર મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સજ્જતેલુ હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે "૨૦

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી 'અનુગીતા' ૨૧ મા વૃદ્ધ આગિરસ ઋષિની આગેવાની નીચે બૃહસ્પતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, લાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મશ) બ્રહ્મદેવનો સવાદ છે ૨૨ તેમા જ્ઞાનના અનેક પાસા ચર્ચાય છે ચર્ચા દરમિયાન અનેક ધર્મસપ્રદાયોના બૃહસ્પત્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂંચવાડામા પડેલા ઋષિઓએ એમાથી સખ્યાબધ મતો ટાકતા બ્રહ્માજીને પૂછ્યું, "આ જગતમા કયો ધર્મ અત્યંત આચરવા યોગ્ય છે ? એમે તો એમ જ જોઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ-ભ્રષ્ટ થઈ ગઈ છે ! (જુઓને આ ધર્મમતોનો ઢગલો !)

(૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી, (૩) બધું સશય-ભરેલું છે; (૪) બધું નિ સશય છે, (૫) (જગત) અનિલ છે; (૬) (જગત) નિલ છે, (૭) કઈ નથી અને કઈ છે, (૮) એકરૂપ એવું વિજ્ઞાન દ્વૈતરૂપ (=દ્વિધા) થયું છે, (૯) આ જગત વ્યાપ્તિ છે, (૧૦) માત્રાથી ભિન્ન અને અભિન્ન છે, (૧૦) (બ્રહ્મા) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મા) પૃથક્ છે; (૧૨) બૃહત્ત્વ (=અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે, (૧૩) કોઈ જટા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (પ્રચાર કરે છે), (૧૪) કોઈ મુકન કરાવે છે, (૧૫) કોઈ દિગંબર રહે છે, (૧૬) કેટલાક કંઠે છે સ્નાન ન કરવું (=ક) નહાવું નહિ, (લ) બાળપણથી જ નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચર્ય પાળવું, (૧૭) સ્નાન કરવું (=ક) નહાવું, (ઘ) સ્નાતક થઈને ગૃહસ્થાશ્રમી થવું, (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી); (૧૯) અનશન રાખવું; (૨૦) કર્મની પ્રશસા કરનારા, (૨૧) શાન્તિની પ્રશસા કરનારા સન્યાસી, (૨૨) દેશ, કાળ કારણ માનનારા, (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ માનનારા, (૨૪) મોક્ષની પ્રશસા કરનારા, (૨૫) ભોગની પ્રશસા કરનારા, (૨૬) ધનની ધ્રુવજ રાખનારા, (૨૭) નિર્ધનતા ધ્રુવજનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામા માનનારા, (૨૯) આ સાધનોનો કઈ અર્થ નથી એમ માનનારા; (૩૦) અહિંસાપરાયણ, (૩૧) હિંસાપરાયણ, (૩૨) પુણ્ય અને યજ્ઞ માટે પ્રયત્નશીલ, (૩૩) પુણ્ય અને યજ્ઞ જેવું કઈ નથી એમ માનનારા, (૩૪) સદ્ભાવનિરત—સતતત્ત્વમા અદ્વારીલ; (૩૫) સરાયશીલ (આ સાચું કે તે સાચું એમ અસ્થિર), (૩૬) કેટલાક કુ બધી અને કેટલાક સુખથી ધ્યાન કરનારા (સકામ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમા માનનારા, (૩૮) દાન મુખ્ય છે એમ માનનારા, (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશસકો, (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા, (૪૧)

૧૮ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૬

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૦

૨૦ યજ્ઞાપિ કિંચિકર્ત્ત્વ્યમન્યકોલે સુમસ્તુતમ્ ।

મદાસત્ત્વે શુદ્ધમાત્ત્વે સર્વે દેવાર્હેમેવ તત્ત્વ ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૧

આ મતોમા આવતુ મદાસત્ત્વે (=મહાકૃદ્ધીન કે સિદ્ધાન) ૫૬ બૌદ્ધોમા પ્રચલિત છે એક બોધિસત્ત્વ નામ પણ 'મદાસત્ત્વ' છે, એ મતે અહીં નોંધપાત્ર છે જુઓ મોનિયર નિલિયન્સનો સમૃત્ત-અગ્રેષ્ઠ કોશ પૃઠ ૮૦૧

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, જા ૧૬થી જા ૫૦

૨૨ જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫-૧૫થી ૨૦

તપપરાયણ, (૪૨) સ્વાધ્યાયપરાયણ, (૪૩) જ્ઞાન એ જ સન્યાસ છે, એમ કહેનારા; અને (૪૪) સ્વભાવ છે એમ કહેનારા ભૂતચિન્તકો-લૌતિકવાદીઓ ૨૭

“આમ અનેક પ્રકારે ધર્મબોધ કરવામા આવે છે, એટલે હે સુરસતતમ ! અમે કઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી જનસમાજ, ‘આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,’ યાવા મતો સાબળી વિચલિત થયો છે અને જે મનુષ્ય જે સપ્રદાયમા હોય છે, તે સપ્રદાયવાળાનો જ એ સત્કાર કરે છે । એટલે અમારી પ્રજા મૂર્ઝાઈ છે, તથા અમારુ મન અનેક પ્રકારનુ-ચચળ, બની ગયું છે તો હે સતતમ । ‘શ્રેય’ શું છે તે કહો ” ૨૪

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વ મતોનો ગોટાળો દૂર કરતું પ્રવચન કર્યું તેમા ગરૂડાતના બે વચનોમા સમગ્ર ધર્મતત્ત્વોનો સાર મૂકી દીધો

હન્ત વ સપ્રવક્ષ્યામિ યન્મા પૃચ્છથ સત્તમાઃ ।

સમસ્તમિદ્ધ તચ્છૃત્વા સમ્યગેવાવધાર્યતામ્ ॥ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૯-૧

અહિંસા સર્વભૂતાનામેતત્કલ્પતમ મતમ્ ।

પ્રતત્પદમનુદ્વિગ્ન વરિષ્ઠ ધર્મલ્લક્ષણમ્ ॥ ૪૯-૨

જ્ઞાન નિઃશ્રેય ક્વચાદુર્વૃદ્ધા નિશ્ચયદર્શિન ।

તસ્માજ્ઞાનેન શુદ્ધેન મુચ્યતે સર્વાપાતકૈઃ ॥ ૪૯-૩

“હે સતતમો ! તમે મને જે પૂછ્યું તે તમને સારી રીતે કહીશ એ સર્વ સાબળીને તમે સમ્યક્ વિચાર કરજો

“સર્વ ભૂતો પ્રત્યે (આચરેલી) અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેલું છે આ પદ ઉદ્દેશરહિત છે અને વરિષ્ઠ ધર્મલક્ષણ છે તથા પરમ કલ્યાણકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયદર્શી વૃદ્ધો-સિદ્ધાંત સ્થાપનારા મુનિઓ કહે છે માટે શુદ્ધ જ્ઞાનથી (= આવી આચરેલી અહિંસાથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી છૂટે છે ”

આમ મતપથોના જાળાથી ભેળા થયેલા જબરદસ્ત ગૂંચવાડાને પાર કરવા માટે અહિંસા-સર્વત્ર સમાનભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પગમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકારે જણાવીને, અહિંસાને આત્માને ઊંચે લઈ જનાર મહાશક્તિ તરીકે સ્વીકારી છે એ મહાશક્તિ વીર્યવાન છે છતાં હજુ સુધી એનું અદ્યતન ભાન પણ સામાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી એના સ્વદપાતિસ્વત્વ પણ ન કહેવાય

૨૩ (ક) મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૧૪થી ૨૪ આ ૪૮ આ અધ્યાયમાં ૨૧૦કે ૧થી ૧૨ સુધી, બ્રહ્મને અન્યત્ર, અનામય, ડુરુપ, સત્ત્વ ક્રિયાદિ રીતે ઓળખનારા લિંગ લિંગ મતો ભેગા મળે છે તેના અનુસંધાનમા આ ૨૨૦કે ૧૪થી ૨૪ સુધીમા આર્ષિક, તાર્કિક, મીમાસિક, શાન્તવાદી બૌદ્ધો, વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો, અદૈતવાદી, દૈતવાદી, ભેદાભેદવાદી, વૈરોચિકો, કાલવાદીઓ, સ્યાકાદી, તૈલ્લિક, યોગાચારી, પરમાણુવાદી વગેરે મનોનો ઉલ્લેખ કરી તેના શૂન્યવાદામાંથી કેમ છૂટ્યું તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે

(છ) જૈન સદ્ગોં ઉપરથી ૩૬૩ ધર્મપથો-પાપફડો-ના ઉન્નિષેધ મળે છે ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અક્રિયાવાદી (=અનાત્મવાદી), ૬૭ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈનશિક (=વિનયવાદી)—સર્વધર્મસમભાવી ૬૧ ૩૬૩ જુઓ ‘નન્દી સ્તન’ સ્તન ૪૬, ‘શુદ્ધજ્ઞાનાધિકાર’મા દ્વાદશાંગી વર્ણનમા, ‘સત્કૃતાગ’ પ્રથમ શુદ્ધ-પ, ખારસુ અધ્યયન, ‘આચારાગ’ પ્રથમ શુદ્ધ-કન્ય ૧-૧૦૩ની નિર્ણયિતિમા પણ ૩૬૩ મત વિરો વિવેચન છે

(ક) બૌદ્ધ સદ્ગોં ઉપરથી પાંચ સાદિત્યના કાળમા બૌદ્ધધર્મ સહિત જુદા જુદા ૬૩ પરો હયાત ૮૮મા એમ ન્લણ્ય છે જુઓ ‘સુતનિપાત’મા ‘સલિયસુત’ ગાથા ૨૯, ‘દીપનિકાય’માં ‘બ્રહ્મભલસુત’ ૧-૧-૨, ‘શુદ્ધચરિત’ (ધર્માનંદ કોસમ્બીકૃત) પૃઠ ૧૧૫.

૨૪ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૨૫થી ૨૮

એવા આચરણ દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાંધીજીએ નોંધ્યું છે ૨૫ અને મહાભારતકાર તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમમાં લેખેટતી વિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતા કહે છે “જેમ હાથીના પગલાંમા બીજા સર્વ ચાલનાર પ્રાણીઓના પગલા સમાર્થ નામ છે, તેમ અહિંસામા સકલ ધર્મનો અર્થ-તત્ત્વ સમાઈ નામ છે (આમ સમજીને) જે અહિંસાનુ પ્રતિપાદન કરે છે તે નિલ અમૃતમા અર્થાત્ મોક્ષમા વસે છે” ૨૬

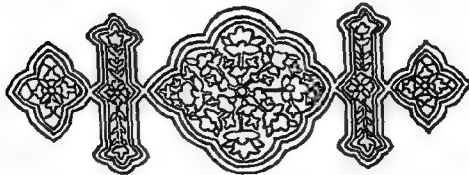
આનો અર્થ એ છે કે, અહિંસા એટલે ‘હિંસા કરવી નહિ’ એવો અભાવાત્મક વિચાર નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુઃખ ન દેવું એટલું જ નહિ, પણ સત્યશોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાક્ષાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમા લીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમા કરુણામૂલક સર્વને હિતકારી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાવ છે તેથી તેમા કોઈનું યૂરુ કરવાનો કે ઇચ્છવાનો, કોઈનેય દુઃખ દેવાનો, કોઈનોય પ્રતિકાર-દૂષમૂલક પ્રતિકાર, કરવાનો એમા અવકાશ નથી આવી અહિંસા સિદ્ધ કરનાર મહાવીર છે કારણ કે તેની સહાયમા મહાન ઇશ્વરી શક્તિ અહિંસા સદાય જાળી હોય છે જેને લીધે મરણ કે જીવન જે આવે તેને એ શાન્તિ અને સમતાપૂર્વક ભેટવાને તૈયાર હોય છે વેદવ્યાસે આ વીરની અહિંસાની ‘શ્રેષ્ઠ કર્તવ્ય’ અને ‘પરમ ધર્મ’ તરીકે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિજ્ઞા કરી છે

૨૫ (ક) Vide, Non-violence in Peace & War Vol II (Gandhiji) Vol II, Chapter 200, p 327, 328

(વ) સરં “ સત્યમય થવાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને (‘આત્મકથા’ના) પાને પાને ન દેખાયુ હોય તો આ પ્રથમ વ્યર્થ સમજુ કુ અહિંસા એ નમ્રતાની પરાકાષ્ઠા છે, અને નમ્રતા વિના સુકિત કોઈ કાળે નથી એ અનુભવસિદ્ધ વાત છે ” ‘આત્મકથા’ (-ગાંધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ, સં ૧૯૬૦) પૃ ૩૭૮, ૩૮૦

(ગ) સરં ‘ જતા અહિંસાને સાધન ગણીએ, સચને સાધ્ય ગણીએ સાધન આપણા હાથની વાત છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મ થઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયુ ’ ‘મગળપ્રભાત’ (-ગાંધીજી ૬ઠી આવૃત્તિ) પૃ ૭

૨૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭-૧૮, ૧૬, ૧૬ = અનુશાસનપર્વ ૧૧૫-૬, ‘સોગસાસે’ (૨-૩૦) ઉપરની વૃત્તિમા નાગોંઠ લકે અને ‘આસલાખ્ય’મા વ્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૭-૧૮, અનુશાસન ૧૧૪-૬) દર્શિલુ છે



પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનમુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘પરિ’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘આગે તગફનું’ એવો થાય છે. તેની સાથે મહાધાતુ સ્વીકાર કે અગીકારના અર્થમાં છે એટલે આગે તગફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સમ્મતિ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ એ પાપ છે જૈન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સમ્બધ વૃત્તિ સાથે છે. તેથી કરીને મહત્વયુક્તિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો મગ્ન સ્વરૂપો અગર સમ્મતિ કરવાની ઇચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધું પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે ઓળખાય છે.

દશ વૈકલ્પિક સૂત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે ‘જેમ ભરો વૃક્ષના વિવિધ ફૂલોમાંથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની ભતને નભાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી, અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતાં પોતાના સહાયકો માથી—પોતાના આહ્વાનરૂપ વિવિધ આલયનોમાંથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ધટે અને પોતાની ભતને એવી રીતે નભાવવી ધટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આલયનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આજીવિકા જ ન છિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગા ચૂસાર્થ જઈ વિનાશ ન પામે’^૧

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે ‘દુઃખના કારણરૂપ અસતોષ, અવિશ્વાસ અને આરભ આ સર્વ મૂર્છાનાં ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો’^૨ બાલ્યથી ધનાદિકનો લાભ કરાવેલો હોય પણ અંદરથી ઇચ્છા-તૃષ્ણા જીવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે બાલ્ય લાભ શક્ય છે, પણ સાચી મહેતા આતર ત્યાગની છે. દશવૈકલ્પિક સૂત્રમાં કહ્યું છે કે

ન સો પરિગ્રહો બુત્તો નાયપુત્તેણ તાદૃશા ।

મુચ્છા પરિગ્રહો બુત્તો રૂઢ બુત્ત મહેચિણા ॥

૧ પદ્ધતિ યેચરદાસકૃત ‘મહાવીર વાણી’ (સ.ન ૭-૮)

૨ યોગશાસ્ત્ર અધ્યયન ૨-૧૦૬

બાહ્ય ઝડકિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મર્યાદા એ જ પરિગ્રહ છે. આસક્તિ એ જ સસાર છે. શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમા પરિગ્રહનું અર્થ સમજાવતા મૂર્છાપરિગ્રહ એ અર્થાત મૂર્છા જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે. વસ્તુનો બાહ્ય લાગ કર્યા સિવાય વિષમ્ભાન વસ્તુમા મર્યાદા ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાતર લાગ આત્મહિતકારી છે.

ન્યોતિપશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આત્મે એક રાશિમાથી બીજી રાશિમા જાય છે, પરંતુ 'પરિગ્રહ' તો એવો ભયકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાથી કદી પાછો ફરતો નથી. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતા કહ્યું છે કે 'જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્રતાનો લાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિષમ્ભાન કરી છે એવો આ 'પરિગ્રહ' કેવો કયો ગ્રહ છે? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી.'

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ ગણિત 'યોગદષ્ટિસમુચ્ચય'ના વિવેચનમા કોં ભગવાનદાસ મહેતાએ 'પરિગ્રહ' શબ્દનો અર્થ સમજાવતા લખ્યું છે કે 'જેમ જેમ આરભ વધે છે, તેમ તેમ આગલનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે. આ નામગીન 'પરિગ્રહ' પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને 'પરિ' એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે. પછી તો આ 'ગ્રહ' ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અથવા મનુષ્ય જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડપકડ એવી તો મળજી પડે છે કે, તેમાથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવું ભારે પડે છે તે પરિગ્રહ—બધા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે. મોટા બળસાથો આરભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ ગેજનો અનુભવ છે. પરિગ્રહની જળમલા કસેલા તે બાપડાઓને રાતે નિરાતે બાંધ પણ આવતી નથી.'

મહર્ષિ પાતંજલીએ પરિગ્રહનો લાગ કરવાથી થતા કાયદાઓ સમજાવતા કહ્યું છે કે અપરિગ્રહ-સ્વૈયં જન્મકલ્પતાસન્નોઘઃ એ અર્થાત અપરિગ્રહની દૃઢતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે. સ્વામી વિવેકાનંદે આ બાબત સમજાવતા કહ્યું છે કે 'જ્યારે યોગી બીજની પાસેથી કાઢી લેતું જ નહિ એવા સકલપનુ પાલન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસરમાથી મુક્ત થઈ સ્વતંત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કાંઈક કે દાન ગ્રહણ કરવાની સાથે દાન આપનારના પાપ તેમ જ અવગુણની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવા અનેક આવરણ જામતા ચાલી મન તેની અદર રૂધાઈ જાય છે. પરિગ્રહનો લાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતું અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જાય છે. આથી જે જે લાભ થાય છે તેમા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ એ મુખ્ય છે.'

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામા કહ્યું છે કે 'વિષયો અને હિદયોના સયોગમાથી જન્મનારુ સુખ શરૂઆતમા અમૃત જેવું પણ પરિણામે ઝેર જેવું છે, અને તેવા સુખને ગભસ્ સુખ કહેવાય છે. જેન દર્શન પણ કહે છે કે સયોગમૂલ્ય જીવેળ પત્તા કુલપરપરા—અર્થાત નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સયોગ જ કુ અર્થ વૃક્ષનું મૂળ છે. ભોજ્ય પદાર્થો સાથેનો સમ્બંધ કુ ખમા પગિણીઆ સિવાય નથી રહેતો તે સમ્બંધમા વિષ્ણુપુરાણમા કહ્યું છે કે

યાવન્ત કુરુતે જન્તુઃ સમ્બન્ધાન્મનસ પ્રિયાન્ ॥

તાવન્તોઽસ્ય નિલન્યન્તે હૃદયે શોકશક્લ્લ ॥

૩ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭-૧૨

૪ જ્ઞાનસાર (અષ્ટક ૨૫-૧)

૫ કોં ભગવાનદાસ મહેતાજી યોગદષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૬

૬ પાતંજલયોગસૂત્ર ૨-૩૬

૭ સ્વામી વિવેકાનંદ ભા ૧૦-૧૧ (સ સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)

૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮-૩૮)

પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘પરિ’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘આરે તરફનું’ એવો થાય છે તેની સાથે ગ્રહ ધાતુ સ્વીકાર કે અગીકારના અર્થમાં છે એટલે આરે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સગ્રહ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે પરિગ્રહ એ પાપ છે જૈન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સબધ વૃત્તિ સાથે છે તેથી કરીને મમત્વશુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સગ્રહ રાખવો અગર સગ્રહ કરવાની ઇચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધું પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલું છે

દશ વૈકાલિક સૂત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે ‘જેમ ભારો વૃક્ષના વિવિધ ફૂલોમાંથી ગસ ચૂસે છે અને પોતાની જાતને નભાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી, અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ ક્રમમાં પોતાના સહાયકો માથી—પોતાના ગ્રાહકોરૂપ વિવિધ આલયનોમાંથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ધટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નભાવવી ધટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આલયનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આજીવિકા જ ન છિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળમાં ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે’^૧

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે ‘દુ ખના કારણરૂપ અસતોપ, અવિશ્વાસ અને આરભ આ સર્વ મૂરછાના ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો’^૨ બાલ્યથી ધનાદિકનો લાગ કરાવેલો હોય પણ અદરથી ઇચ્છા-તૃષ્ણા જીવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે બાલ્ય લાગ શક્ય છે, પણ સાચી મહત્તા આતર ત્યાગની છે દશવૈકાલિક સૂત્રમાં કહ્યું છે કે

ન સો પરિગ્રહો વુત્તો નાયપુત્તેણ તાદ્દાના ।

મુચ્છા પરિગ્રહો વુત્તો ફદ્ધ વુત્ત મહેસિના ॥

૧ પદ્ધિત ઝેચરદાસકૃત ‘મહાવીર વાણી’ (સ્ક-૭-૮)

૨ યોગશાસ્ત્ર અધ્યયન ૨-૧૦૬

બાહ્ય મુદ્ધિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂરખો એ જ પરિગ્રહ છે

આસક્તિ એ જ સસાર છે શ્રી હિમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમા પરિગ્રહનું સ્વરૂપ સમજાવતા મૂર્ખા પરિગ્રહ એ અર્થાત મૂરખો જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે વસ્તુનો બાહ્ય ભાગ કયાં સિવાય વિદ્યમાન વસ્તુમાં મૂરખો ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાર લાગ આત્મહિતકારી છે

ન્યોતિપશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ગ્રહો અસુક સમયના આતરે એક રાશિમાથી બીજી રાશિમા જાય છે, પરંતુ 'પરિગ્રહ' તો એવો ભયંકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાથી કદી પાછો ફરતો નથી શ્રીમદ્ પશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતા કહ્યું છે કે 'જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્તાનો ભાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિડાળા કરી છે એવો આ 'પરિગ્રહ' રૂપ કયો ગ્રહ છે? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી' ૪

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ રચિત 'યોગદષ્ટિસમુચ્ચય'ના વિવેચનમા રોગ ભગવાનદાસ મહેતાએ 'પરિગ્રહ' શબ્દનો અર્થ સમજાવતા લખ્યું છે કે 'જેમ જેમ આરભ વધે છે, તેમ તેમ આરભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે આ નામચીન 'પરિગ્રહ' પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને 'પરિ' એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે પછી તો આ 'ગ્રહ' ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવું ભારે પડે છે તે પરિગ્રહ-બધા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે મોટા વ્યવસાયો આરભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ હિપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોજનો અનુભવ છે પરિગ્રહની જળબધા કસેલા તે બાપગણોને રાતે નિરાતે ઊંઘ પણ આવતી નથી' ૫

મહર્ષિ પાતજલીએ પરિગ્રહનો ભાગ કરવાથી થતા ફાલદાઓ સમજાતા કહ્યું છે કે અપરિગ્રહ-સ્વૈયં જન્મકચન્તાસમ્બોધઃ ૬ અર્થાત અપરિગ્રહની હદતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે સ્વામી વિવેકાનંદે આ બામત સમજાવતા કહ્યું છે કે 'જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કાંઈ લેવું જ નહિ એવા સંકેપનું પાલન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસરમાથી સુકા થઈ સ્વતંત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કારણ કે જ્ઞાન ગ્રહણ કરવાની સાથે જ્ઞાન આપનારના પાપ તેમ જ અવગણીની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવા અનેક આવરણ જામતા ચાલી મન તેની અંદર રૂંધાઈ જાય છે પરિગ્રહનો ભાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થવું એટલે છે અને મન નિર્ભળ થઈ જાય છે આથી જે જે લાભ થાય છે તેમા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ એ સુખ્ય છે' ૭

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામા કહ્યું છે કે 'વિષયો અને હ્રિડ્યોના સયોગમાથી જન્મનારુ સુખ શરૂઆતમા અમૃત જેવું પણ પરિણામે એર જેવું છે, અને તેવા સુખને રાજસ્ સુખ કહેવાય છે ૮ જૈન દર્શન પણ કહે છે કે સયોગમૂળા જીવેણ પત્તા દુક્કલપરપરા—અર્થાત્ નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સયોગ જ દુ ખરૂં વૃક્ષનું મૂળ છે ભોગ્ય પદાર્થો સાથેનો સંબંધ દુ ખમા પરિણમ્યા સિવાય નથી રહેતો તે સંબંધમા વિષણુપુગણુમા કહ્યું છે કે

યાવન્તં કુરતે જન્તુઃ સમ્બન્ધાવસનસ પ્રિયાન્ ॥

તાવન્તોઽસ્ય નિલિન્યન્તે હૃદયે ચોકશઙ્ગત્ ॥

૩ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭-૧૨

૪ જ્ઞાનસાર (અષ્ટક ૨૫-૧)

૫ રોગ ભગવાનદાસ મહેતાનું યોગદષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૬

૬ પાતજલયોગનું ૨-૩૬

૭ સ્વામી વિવેકાનંદ ભા ૧૦-૧૧ (મ સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)

૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮-૨૮)

અર્થાત્ માનવી પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા ભોગ્ય પદાર્થો સાથે સખધ રાખે છે, તેટલા તેના હૃદયમા શોકરૂપી ખીલાના આધાત થાય છે

શ્રી શકરાચાર્યે કહ્યું છે કે મર્યમનયૈ માવય નિત્યમ્—અર્થાત્ અનર્થકારી ધન જેની પાસે હોય છે, તેની બુદ્ધિ વિકૃત થઈ જાય છે ચોરી, હિંસા, અસત્ય, દસ, કામ, ક્રોધ, મદ, કપટ, વૈર, અવિશ્વાસ, સ્પર્ધા, દૂત, વ્યભિચાર અને મુગપાન જેવા વ્યસનો માણુસોને અર્ચના અનર્થ રૂપે જ થાય છે અદાર પાપમ્યાનકો પૈકી સત્તર પાપોનુ ઉદ્ભવસ્થાન પણ એક રીતે તો પરિગ્રહ જ છે

ધન, ધાન્ય અને ધાતુના હથેલામા સુખ નથી, પણ જીવ તેમા સુખની કલ્પના કરી બેઠો છે કૂતંગે બ્યારે સૂકા કાંણુ હાડકાને ચાવે છે, ત્યારે તેના કોમળ ગોમાથી લોહી નીકળે છે, અને તે લોહી હાડકામાથી આવે છે એવી એની કલ્પનાથી લોહીનો સ્વાદ તેને ઉત્તમ લાગે છે માનવીના ભોગોના સુખનો આકાર પણ મોટા લાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે

મહર્ષિ પાતળલીએ આ વાત વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવતા કહ્યું છે કે ‘વરિણમતાપસસ્વાર-દુઃસ્વૈરુણવૃત્તિવિરોધાચ્ચ દુઃસ્વમેવ સર્વે વિવેકિનઃ.’ ૯—અર્થાત્ વિપયોમા પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, તથા સસ્કાર દુઃખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુઃખ અને દુઃખ અને દુઃખ રૂપ જ છે સુખ પણ પરિણામે દુઃખ ઉત્પન્ન કરે છે પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાત્મક છે તેમા સત્ત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજોગુણ દુઃખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે દાખલા તરીકે, દીવો પ્રકટાવવામા દિવેલ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આવશ્યકતા છે આ ત્રણેય એકમેકથી ભિન્ન સ્વભાવવાળા છે, પણ જીતાય તેમના સહભાવથી જ દીપ પ્રકટે છે, તેમાથી એકનો પણ અભાવ હોય તો પણ દીપ પ્રકટાવવામા હઠકત આવે, તેવી રીતે સસારમા બધા પદાર્થો સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાત્મક બનેલા છે આથી કરીને, બ્યારે કોઈ પણ વિપય પદાર્થ પોતાના સત્ત્વગુણ અશથી સુખ આપતો હોય, ત્યારે પણ તેમા રજોગુણના અશરૂપી દુઃખલાગ તેમ જ તમોગુણના અશરૂપી મોહલાગ અપ્રકટપણે રહેલો જ હોય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થશે તે કહી શકાય નહિ તમામ વિપયપદાર્થોના સ્વરૂપથી આ દુઃખરૂપતા છે આ રીતે, પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, સસ્કાર દુઃખ અને સ્વરૂપ દુઃખ આ ચાર પ્રકારની દુઃખરૂપતા દરેક વિપયપદાર્થમા રહેલી છે જે માણુસ દેહાન્દ્રિયાદિકમા અહલુદ્ધિરહિત થઈ ગયો છે અને જે પોતાના આત્મામા સ્થિત છે, તેને દેહની અપેક્ષાએ કોઈ પદાર્થની ઇચ્છા થતી નથી પરિગ્રહ જેવી ઝોઈ વસ્તુ જ આવા માણુસ માટે સભવી શકતી નથી

પરિગ્રહથી માણુસ મૂર્ચ્છિત થાય છે અને મૂર્ચ્છાથી કર્મબધ્ થાય છે, એટલે વિવેકી માણુસ તો દ્રવ્યાદિરૂપ સર્વ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે, પણ દરેક માનવી આનો ત્યાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસાગનુ પરિગ્રહ પરિમાણુ અવશ્ય કરવું બોધે એ પોતાની જરૂરત કગતા વધુ રાખી મૂકવું, દયાવી રાખવું એ સધરાખોરી છે, અને તેથી જ સમાજમા અછત પેદા થાય છે અછતમાથી અનેક અનિષ્ટો જાલા થાય છે ધર્મશાસ્ત્રોમા પ્રતિષ્ઠા ધનને નહિ પણ સયમને આપવામા આવી છે ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમા કહ્યું છે કે ‘પ્રતિમાસે કોઈ દશ લાખ ગાયોનુ દાન આપે તેના કરતા પણ કેશુ નહિ આપનારનો માત્ર સયમ શ્રેયસ્કર છે’ ૧૦ ના-વાગ્સ મનુષ્યના ધનને લઈ લેવા ઇચ્છના ઇપ્સુકાર રાજાને ઉપદેશ આપતા તેની ગણી ઝમલાવતીએ કહ્યું છે કે ‘હે ગજન’! તમને આણુ જગત અથવા બધું જ ધન મળે તો પણ એ સર્વથી તમને સતોષ થશે નહિ તેમ જ એ તમારુ ઝાણુ પણ કરી શકશે નહિ’ ૧૧

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિષ્ઠાના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જ ધનની મહત્તા વધારી દીધી છે નવતત્ત્વ પ્રકરણમાં પુણ્ય લોભવવાના ભેતાલીસ પ્રકારોનું વર્ણન આવે છે, તેમાં સોનું, ચાંદી, હીરા-મોતી કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અસુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેનું દર્શાવેલું જોવામાં આવતું નથી

શ્રી મુનિસુવ્રસરિછએ કહ્યું છે કે ‘જે પૈસા શત્રુને ઉપકાર કરનારા ચર્ષ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, હિંદર વગેરેમાં ગતિ થાય છે, જે પૈસા મરણ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર તે મોહ શો ? ૧૨

વિવેક એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિત્ય અને અનિત્યને જુદા પાડવાની શક્તિ આવા વિવેકી માનવીના સમ્પદમાં ઉત્તરાધ્યયન સત્રમાં કહ્યું છે કે જગ્ગે કામેળ પત્યેજા વિવેકે ઇવમાહિન—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલા કામલોભોમાં પણ વિવેકીને ઇચ્છા થતી નથી

માનવભ્રત કુખના યોગ્ય તળે રિખાર્ધ રહી છે તેના કારણમાં શ્રી અરવિંદે કહ્યું છે કે Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them, અર્થાત્ કુખના ધા દરેક માણસ પર પડે છે, કારણ કે તેઓ એવી વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિત્ય ગહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે, અગર તે વસ્તુ મેળવ્યા પછી તેમને નિરાશા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સતોષ આપી શકતી નથી

ન્યાયવિશાદ મુનિમહારાજ શ્રી ન્યાયવિજયછએ કહ્યું છે કે ‘સુખ (વૈષયિક) નિત્ય નથી, હ્રિંદ્રીયો નિત્ય નથી, ભોગો નિત્ય નથી, વિષયો નિત્ય નથી, અર્થાત્ આ સકલ પ્રપચ વિનશ્ચ છે, આપ્ત્યા રાખવા લાયક કંઈ નથી’ ૧૭

જગતના એક મહાન કવિ શેક્સપિયરે કહ્યું છે કે ‘સોનું એ માનવના આત્મા માટે ખરાબમાં ખરાબ વિષ છે આ કુખથી ભગેલી દુનિયામાં બીજા કોઈ પણ ઝેર કરતા ધનનું ઝેર વધારે ખૂબીનું નિમિત્ત બને છે’

મહર્ષિ હરિભદ્રસરિછએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા રાખનારાઓ માટે કહ્યું છે કે —

ધર્માર્થે ચત્ત્વ વિત્તેહા, તત્સ્યાનીહા ગરીયસી ।

પ્રક્ષાલ્નાદિ પલ્ક્સ્ય, દૂરાદસ્પર્શનં વરમ્ ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની ઇચ્છા કરવી તેના કરતા તેની ઇચ્છા ન જ કરવી એ વધારે સારું છે પણે કયોગે લાગ્યા પછી તેને ધોષને સાફ કવા કરતા દૂરથી કાઢવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારું છે

ધર્મશાસ્ત્રોમાં કહ્યું છે કે ‘જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય’ લોભના આવા ગહનના કારણે શાસ્ત્રકાંગેએ હહાપણ વાપરી દાનના મહિમાની વાતો લખી છે સાચી રીતે તો દાન કરતા ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કહેવામાં આવ્યું છે કે પ્રાપ્તવાત્ સર્વકામાના પરિત્યાગો વિશિષ્ટતે—અર્થાત્ સર્વ ઢાંભોની પ્રાપ્તિ કરતા તેનો ત્યાગ ચઢી જાય છે

પૂન્ય વિનોબાછએ આ ઉપર એવ સચ્ચ દષ્ટાંત આપતા કહ્યું છે કે એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો, પણ તેથી તેને સતોષ ન હતો પોતાના બગલાના બગીચા માટે તેણે એક ફૂલો ખોદાવ્યો ફૂલો ઘણો જોડો અને તેમાંથી મોટા જથ્થામાં પથ્થરો અને માટી નીકળ્યા આ ઢગલાનો

એક કુગર જ બન્યો તે પોતાના મનમાં વિચારવા લાગ્યો ‘મારી તિબ્બેરીમાં પણ પૈસાનો એવો જ એક કુગર ભેગો થયો છે તેને લીધે બીજે ક્યાક એવડો જ મોટો ખાડો તો નહિ પડ્યો હોય?’ વિચારનો ધક્કો વીજળીના આચકા જેવો હોય છે આટલા વિચારથી તેની બધ ઊડી ગઈને તે જાણ્યો, એ કૂવો જ તેનો ગુરુ બન્યો તે કૂવા પાસેથી તેને જે મત્ર મળ્યો તેની કસોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ધસી ભેંધ પણ તે પૂરતા કસની નથી એમ તેને જણાયું ‘વેપારી પ્રામાણિકતા’ એ જાળવી હોય તોય આવા રેતીના પાયા ઉપર મારુ ધર કેટલું ટકવાનું?’ આ વિચાર તેને ઝોડ જેમ વળગ્યો આખરે, પથ્થર અને માટી તથા માણેક અને મોતી એમાનો તફાવત તેને દેખાતો બધ થયો ‘નડામો કૂચકચરો સધરી ગખવામાં શો અર્થ છે?’ એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ સુદર પરોઢિયે બેઠ્યો બધી સપત્તિ તેણે ગંધેડાની પીઠ ઉપર લાદી અને તે લઈને તે ગંગાને કિનારે પહોંચ્યો ‘હે માતા! મારુ પાપ ધોઈ નાખ’ એમ કહી તેણે એ બધી કમાણી ગંગામાતાના ખોળામાં ફાલવી દીધી અને સ્નાન કરીને મુક્ત થયો લોકોને આ વાતની ખબર પડતાં તેને જ્યારે પૂછતાં કે ‘તમારા અઠળક ધનનું દાન પણ ન કર્યું?’ ત્યારે જવાબ આપતા તે કહેતો ‘કચરાનું તે કાઈ દાન કરવાનું હોય?’

એક ધનવાન માણસે જ્યારે શ્રી કૃષ્ણમૂર્તિને પૂછ્યું કે ‘મારી પાસે પુષ્કળ પૈસા છે તેનો સદુપયોગ કેમ કરવો?’ ત્યારે તેણે જવાબ આપતાં તેને કહ્યું કે ‘શોષણ દ્વારા, નિર્દયતા દ્વારા, જગલીપણા દ્વારા તમે પૈસા મેળવો છો આધુનિક જગતમાં માણસ પૈસા સપાદન કરવા બહાર પડે તો એને હોશિયાર, લુચ્ચા, અપ્રામાણિક, નિર્દય થવાની જરૂર પડે છે જે, મને પૈસા ભેગા કર્યા છે તે મન ઉદાર નથી, એ નિર્હુર મન છે, અને એ મન સ્થૂળ વસ્તુનો મૂળ ભૂમિકા પર જ વિચાર કરી શકે’

પુણિયા શ્રાવકના સાગની વાત જૈન સાહિત્યમાં બહુ પ્રસિદ્ધ છે તેને થયા પચીસો વર્ષ અર્ધ ગયા હોવા છતાં તેનું નામ જૈન સાહિત્યમાં અમગ રહ્યું છે પુણિયા શ્રાવક પાસે કોઈ દોલત ન હતી કે તેણે એવું કોઈ દાન પણ કર્યું ન હતું, તેણે કોઈ તીર્થનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો ન હતો કે કોઈ મંદિર બંધાવેલું નથી તેની કુલ મૂડી આજના પચોતેર પૈસા જેટલી હતી તેનું ચારિત્ર અને અપરિગ્રહશ્રુતિ ભેંધ કોઈ અમલકારી મહાત્મા પુરુષ તેની પર લારે ખુશ થયો અને પારસમણિના સ્પર્શવડે પુણિયા શ્રાવક અને તેની પત્ની ન જાણે તેમ તેના ધનના લોહાના તવાને સુવર્ણનો બનાવી દીધો પુણિયા શ્રાવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નાગજ થયો અને સોનાના તવાને સ્પર્શ પણ ન કરતા ઉકેરડામાં દટાવી દીધો જૂનો લોહનો તવો પારસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યા અને ખાવાના ખોગડના પદાર્થોની બચતમાંથી નવો તવો લીધો પછી તો આ વાત જ્યારે પેલા મહાત્માએ જાણી ત્યારે પુણિયા શ્રાવક પાસે આવી પોતે કહેલા અપરાધની માફી માગી

વસ્તુઓ—પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમાં રહેલી મમત્વશુદ્ધિ માણસને વિનાશના પથે દોરી જાય છે, આ વાત બધા ધર્મશાસ્ત્રોમાં જોવામાં આવે છે બાઈબલમાં લખ્યું છે કે એક ધનવાને ઇસુની પાસે આવી પોતાને થતી અશાંતિની ફરિયાદ કરી અને શાંતિનો માર્ગ બતાવવા વિનંતિ કરી ઇસુએ તેને કહ્યું ‘ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે કોઈ જીવની હલ્લા ન કરવી, અસલ ન ખોલવું, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન એવવો, માથાપને માન આપવું—આ બધા ધર્મનું પાલન કરવાથી શાંતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે’ આ ઉપદેશ સાલળી પેલા ધનવાને કહ્યું ‘આ બધું તો હું નાનપણથી કરતો આવ્યો છું, પણ તેમ છતાં શાંતિ નથી મળતી’ ધનવાનની આવી વાત સાલળી ઇસુએ તેને કહ્યું ‘તું હજી એક વાતમાં અધૂરો છે તારુ ધન દગ્ગિઓને આપી દે અને પછી શાંતિ માટે મારી પાને આવજે’ તું કદાચ જાણતો નહિ હરો કે જાંટને સોયના નાકામાંથી પસાગ કરવાનું કદાચ શક્ય અને, પણ જેની પાસે સપત્તિ છે તેના માટે દેવના ગત્યમાં પ્રવેશ કરવાનું તો શક્ય નથી જ’ ધનવાને ઇસુની આજ્ઞાનું પાલન કર્યું અને તેને શાંતિ મળી ગઈ

આજે તો આપણી ચારે બાજુ જુદી જ પરિસ્થિતિ પ્રવર્તી રહેલી જોવામા આવે છે વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ભૂતે તેમ જ જીવનધોરણ જિંદગી અને જિંદગી લઈ જવાના પ્રયત્નોમા નૈતિક દષ્ટિએ આપણુ જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યું છે માનવી પૈસાનો પૂજારી બની ગયો છે ખાધા-ખોગકીની ચીજોમા તેમ જ દવાઓ અને દરોજના વપરાશની વસ્તુઓમા માલની હલકાઈ અને બનાવટ, દરેક બાબતમા કાળા નાણાનો વ્યવહાર, દાણચોરીના ધંધા તેમ જ સરકારને કરવેરા ભરવામા થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માન મૂકી છે, અને બધાનુ પરિણામ કેવુ ભયંકર આવશે તેની કલ્પના કરતા પણ હૃદયને ભારે આચ્છો લાગે તેવુ છે

વિશ્વપુરાણમાં લખ્યુ છે કે ‘જ્યારે સમાજમા સપતિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનુ સાધન ગણવામા આવે, વિપયવાસનાની વૃત્તિને જ લગનનો હેતુ માનવામા આવે, સ્ત્રીને ઉપભોગનુ સાધન માનવામા આવે, જનોઈને બ્રાહ્મણત્વનુ લક્ષણ માનવામા આવે ત્યારે સમજી લેવુ કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે’ ૧૪

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા સ્વર્ગના સાકડા દારમાંથી પસાર થઈ શકાશે લોકો ધનને જ સ્વર્ગમા જવાનો પરવાનો માની એકા છે જૂની દુનિયાના મૂર્ખ લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આજની નવી દુનિયાની ભાડે કરુણતા તો એ છે કે ગણા ગણાતા લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનો ગુલામ બનાવી દીધો છે આપણા તીર્થસ્થાનો અને દેવમંદિરોમા ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજના સપૂર્ણ અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ રિઝર્વ હોય છે, કારણ કે ઉજામણીની બોલીમા એ લોકો જ ધંધામા દાવની માફક મોખરે જિભા રહી શકે છે આપણા મોટા ભાગના ધાર્મિક અનુયાયીઓમા, ઉપધાનની માળાઓ પહેરવામા, પર્યુણમા વ્યવનાઓને માળા પહેગવવાની બીની બોલીમા, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થકરોના માતાપિતા બનવા માટેની ઉજામણીની બોલીમા—અને આવા બીજા અનેક ધર્મકાર્યોમા ધનવાનોની જ બોલબાલા હોય છે પરતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કાગળે આપણી યુવાન પ્રજામાંથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ તન્કે શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનુ આપણને ભાન નથી જૂનવાણી, રૂઢિચુસ્ત અને અધશ્રદ્ધા ધરાવતા લોકોને એમ લાગે છે કે આજનુ શિક્ષણ આપણી યુવાન પ્રજાને ઊંધા રસ્તે દોરવી ધર્મવિરુદ્ધ બનાવી રહ્યું છે, પણ ખરી હકીકત તો એ છે કે મંદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર દગ-ફાળા એકઠા કરવાના ધામ બનાવી રહ્યા છીએ જે જૈન દર્શને પરિગ્રહના પાપ વિષે વધુમા વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓના ધરમા અને ધર્મ સ્થાનકોમા પણ પરિગ્રહનુ પ્રમાણ મોટા પ્રમાણમા વધતુ અને વધતુ જોવામા આવે છે, આનાથી વિશેષ કરણુ અધ પતન ખીણ કંચુ હોઈ શકે ?

સ્વતંત્ર ભારતની આપણી જિગતી પ્રજા આવી બધી નયનાપ્રવૃત્તિઓ અને દોષો મુશામોઢે સહન કરી લેજે એમ વિચારતુ એ મોટામા મોટી ભેવફૂંછી છે દેગસગેમા તીર્થકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેટીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના દુટ્ટીઓ અને વહીવટ કરનારાઓ ધંધાદારી પેટીની માફક પેટીના દૂગે વધાવવામા ખ્યાન આપતા હોય છે એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમા સાધુઓને ચોમાસુ ગમવાની બાબતમા વહીવટ કરનારાઓની દૃષ્ટિ સાધુના ગહેવાના કાગળે થતી આવક-બચક એટલે કે નફાતોટાની પર જ હોય છે આ રીતે, આપણા પવિત્ર ધર્મસ્થાનકો ધંધાદારી પેટીમા પલટાતા આપણે જોઈ ગયા છીએ બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુયાયી શુભ જ

૧૪ અર્થે ૨૧ અમિનજોદહુ, ધનમેવાજોધર્મજોદહુ, અમિરશ્ચિરે દામ્યત્વસત્ત્વ હેતુ, અનુત્તમેવ વ્યવહારજન્ય હેતુ
સ્ત્રીત્વમેવ ઉપભોગહેતુ મજામુવમેવ વિપ્રત્તહેતુ ઊંઝાપાળમેવ આશ્રમજોદહુ ।

હોય છે એમા શકા નથી, પણ તેની પાછળનું મુખ્ય ધ્યેય જીવનશુદ્ધિ હોવું જોઈએ, અર્થવૃદ્ધિ નહિ વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુધાનો પણ શુભ હોવા છતાં જીવનશુદ્ધિના મુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમા અર્થવૃદ્ધિનું તત્ત્વ જોવામા આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન ભાઈબહેનો આદરને બદલે ધૂણાની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે

ભાગતના રાષ્ટ્રપતિ અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પડિત શ્રી ગાંધીજીને તેના એક પુત્રકમા લખ્યું છે કે ‘સપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી એ સઘળી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી મનનું અને આત્માનું સુખ, સતોષ અને સદ્ભાવ જેવી અતિમહત્વની વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી જીવનમા કેવળ ઉપયોગિતાવાદનું જ નથી ચાલતું માણસો કાંઈ માત્ર મજૂરો અથવા પૈસા પેદા કરનારા જ નથી, તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને સૌંદર્ય-પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે જ્યાં સુધી આપણને ચિંતની શાંતિ અને સ્વતંત્રતા ન મળે, ત્યાં સુધી બાહ્ય શિશ્ટતા આપણને કશા કામમા નથી આવવાની માણસની ભૌતિક સ્થિતિ સુધારવાની ઉત્કંઠામા આપણે સામાજિક પ્રણાલિકાઓમા પર્વિર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનું બાહ્ય સ્વરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દઈ રહ્યા છીએ, પણ માણસની ધ્વનિચિત વસ્તુના ગુણમા અને પરિમાણમા જ્યાં સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યાં સુધી સામાજિક પ્રણાલિકાઓમા અને વ્યવસ્થામા ગમે તેટલા સુધારા કર્યેં કંઈ જ વળવાનું નથી’

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધવીજી પૂં ઉજ્જવળકુવળએ પરિચ્છેદના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતા એક વખત કહેલું કે ‘હજારો વર્ષોથી અપરિચ્છેદનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતાં હજી સમાજમા અપરિચ્છેદની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી નથી, તેનું કાગળું શું? આ એક અણઉકેલ પ્રશ્ન છે સમાજમા અહિંસાની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને હિંસા પ્રત્યે ધૂણા જોવામા આવે છે પહેલાં વ્રતનો ભગ કરનાર હિંસક, કસાઈ સન્માનનીય નથી, ચોથા વ્રતની અર્પણનો ભગ કરનાર દુરાચારી સમાજમા આદરને પાત્ર નથી, ખીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભગ કરનાર અર્થાત્ જૂઠા લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિક્ષાને પાત્ર બને છે આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભગ કરનાર સમાજમા પ્રતિષ્ઠા શુભાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે, ત્યારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાંચમા અપરિચ્છેદ વ્રતનો ભગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિચ્છેદ એકત્ર કરનાર, સમાજમા ધૂણાને પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ? તેથી ઊલટું, જેમ વધુ પરિચ્છેદ તેમ તે સમાજમા વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનું કાગળું શું? પરિચ્છેદ પ્રતિ આદર જ અનર્થનું મૂળ છે, ધનવાનને માત્ર ધનને કાગળું જ્યાં સુધી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાંસુધી માનવીના હૃદયમાથી દ્રવ્યલોભ નાશ નહિ પામે પરિચ્છેદ પ્રત્યે સમાજમા જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ’

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવી જ અભિપ્રાય દર્શાવતા એક લેખમા કહ્યું છે કે ‘પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કાગળું કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટા મોટા મંદિરો બાંધવા માટે, એના મોટા આયરરચુકત ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા ભેગા કરવા તેમની જ પાસે જવું પડે છે પરંતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમા આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત ભૂલી ગયે ચાલે નહિ’

નીતિશતકના એક શ્લોકમા ભર્તૃહર્ષિ જેવા મહાન યોગીએ પણ ઠટાકવાણીમા કહ્યું છે કે ‘જેની પામે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પડિત ગણાય છે, વાસ્ત્રજ ગણાય છે, ગુણ્ય, વક્તા અને સુદઢ ગણાય છે દુઢામા મર્વે ગુણો સુવર્ણને આગ્રયે રહે છે’

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતા એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમા પરિચ્છેદી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામા આવે છે, તેના મૂળ

કારણમા એમ અતુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમા પણ જીંડે જીંડે ધન અને દોલત પ્રયેની આસક્તિ સુખ અગર જાગ્રત અથવા બંને અવસ્થામા પડેલી જ હોય છે માનવીમાત્રનું મન બે વિભાગમા વહેંચાયેલું હોય છે મનના ઉપલા પડને આપણે જાગ્રત મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિભાષિકમા બાહ્ય મન કહેવામા આવે છે પરિગ્રહ પરિભાષ્ય તેમ જ અન્ય પ્રતો અને વિધિવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનું ધડતર, નિયમન કરી શકાય પણ જાગ્રત કે આતરમનમા એ સમજ જાગ્રત ન થઈ હોય તો આવો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી આથી જ જાગ્રત તેમ જ આતરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે એક બાહ્ય અને બીજો આંતરિક બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે ધર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર ચાકર, પશુ (ધોમ, ગાય ઇ), શયનાસન, પાલન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ધરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીના વાસણો—આ બધાનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમા થાય છે બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમા મુખ્યત્વે સ્વજન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુત્ર, બાળુ, ધર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનું, રૂપ, શ્યામ, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે

આંતરિક પરિગ્રહ ચૌદ છે મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અગતિ, શોક, ભય, જીરુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આંતરિક પરિગ્રહ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા સર્વે પરિગ્રહના સાગ ઉપર ભાર આપતા કહ્યું છે કે સર્વસગપરિત્યાગઃ કીર્ત્યતે શ્રીજિનામ્ને—આર્થાત્ કુ બધી સદતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સગ છોડી દેવો જોઈએ સમસ્ત જગત આજે કાતા અને કનકના સૂત્રથી બધાયેલું જોવામા આવે છે, અને સસારના તમામ કુ ખોતુ કારણ પણ આ જ છે એક તરફ ધનવાનોને ત્યા મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી; સારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેરવા-ઓઢવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો જૂએ મરે છે અને ટાંઢે ફરે છે આ વિષમતા જપી જ જોઈએ

વર્તમાન જગતમા પરિગ્રહ પરિભાષ્યનું ક્ષેત્ર હવે આપણે વિસ્તારવું પડશે શરીરમા જરૂરી પ્રમાણ હગતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે આવા પરિગ્રહમાથી કામ અને અન્ય વિકારો ઉત્પન્ન થાય છે આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો પરિગ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમા તેણે ખોગક લેવો જોઈએ આ નિયમનું પાલન નથી થતું એટલે જ આજની દુનિયામા અનેક પ્રકારના રોગો વધ્યા છે ગયાબીટીઝ, લોહીનું દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવા થઈ ગયા છે ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવું, પણ તેમ છતા બધી જાતના સ્વાદ માણવા છે આના પરિણામે વૃક્ષ પગના પાકા ફળોમા જેમ સડો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમા પણ સડો થઈ ગયો છે આવા સગનું મુખ્ય કારણ પરિગ્રહ છે, અને સગનું પ્રમાણ પણ બહુધા પરિગ્રહ પ્રમાણે છે

પરિગ્રહની વ્યાખ્યા કરતા મહાત્મા ગાંધીજીએ તો ચોકળું જ કહ્યું છે કે ‘ જે વિચાર આપણને ઈશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમા ખરે, અને તેથી લાભ છે ’

શ્રી યગોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચું જ કહ્યું છે કે

સુખિનો વિપયત્તા, નેન્દ્રોપેન્દ્રાદયોડપ્યહો ।

મિશુરેક સુલી લેકે, જાનત્તો નિરક્ષન ॥

અસતૃષ્ટ પરિગ્રહ ભર્યાં, સુખીયા ન ઇદં ન રીદં, સહજે,

સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમકદ, સહજે,

પરિગ્રહ મમતા પરિહરો

હોય છે એમા નકા નથી, પણ તેની પાછળનું મુખ્ય ધ્યેય જીવનગુરિ હોયુ નંદ્રિઓ, અર્થગુરિ નહિ વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુકાનો પણ નામ હોવા છતાં જીવનગુરિના મુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમા અર્થટલિનુ તત્ત્વ જોવામા આવે છે, અને તેવી જ આદિ ક્રિયાઓ પ્રત્ય આપણા યુવાન ભાગીદારોને આજને બદલે ધૃગ્મની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે

ભાગતના ગણપતિ અને ર્જનગામ્ત્રના પ્રખ્યાત પંડિત શ્રી મધાપુષ્પને તેના એક પુત્રકમા લખ્યું છે કે ‘સપતિ એ જ સર્વ નથી એ ચરણી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી મનનુ અને આત્માનુ સુખ, સતોષ અને સ્વલાભ જેવી અતિમય ક્ષમણીય વસ્તુઓ પૈમા વડે ખરીદી નકાતી નથી જીવનમા કેવળ ઉપયોગિતાવાદનુ જ નથી ચાલતુ માણસો કાંઈ માત્ર મળતો અવવા પૈસા પેના કગનાં જ નથી, તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને મોંઢ્ય-પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે ન્યા સુધી આપણને ચિત્તની શાંતિ અને સ્વતંત્રતા ન મળે, ત્યા સુધી બાત નિષ્ટતા આપણને કયા કામમા નવી આવવાની માણસની ભૌતિક ક્ષિયતિ સુધાવાની ઉત્ક્રમમા આપણે સામાજિક પ્રભુસિક્ષાઓમા પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનુ બાલ સ્વરૂપ સુધાગવા ઉપર ભાર દઈ રહ્યા છીએ, પણ માણસની ઇચ્છિત વસ્તુના ગુણમા અને પરિભાણુમા ન્યા સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યા સુધી સામાજિક પ્રભુસિક્ષાઓમા અને વ્યવસ્થામા ગમે તેટલા સુધાગ કર્યે દઈ જ વળવાનુ નથી’

જૈન સમાજના ગાદ્યશ્રુત અને એક આદર્શ સાધ્વીજી પૂઠ જીવનકુવગ્દ્યએ પરિગ્રહના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતા એક વખત કહેલું કે ‘હવેનો વર્ષોવી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતાં હજુ સમાજમા અપરિગ્રહની પ્રતિષ્ઠા યવા પામી નથી, તેનુ કારણ શુ? આ એક અણુઉકેલ પ્રશ્ન છે સમાજમા અર્હિયાની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને હિંસા પ્રત્યે ઘુણા જોવામા આવે છે પહેલા વ્રતનો ભગ કગનાં હિંસક, કચાઈ સન્માનનીય નથી, ચોથા વ્રતની અર્થાદાનો ભગ કગનાં દુગમ્યારી સમાજમા આદરને પાત્ર નથી, બીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભગ કગનાં અર્થાત્ જૂઠા લખાણો લખનાર કે ચોરી કગનાં શિલાને પાત્ર બને છે આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભગ કરનાર સમાજમા પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે, સાતે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાત્રમા અપરિગ્રહ વ્રતનો ભગ કરનાર અને અમર્થાહિતપણે પરિગ્રહ એકત્ર કરનાર, સમાજમા ઘુણાને પાત્ર કે શિલાને પાત્ર કેમ નહિ? તેથી ઊલટુ, જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમા વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનુ કારણ શુ? પરિગ્રહ પ્રતિ આદર જ અનર્થનુ મૂળ છે, ધનવાનને માત્ર ધનને ટારણે ન્યા સુધી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાસુધી માનવીના હૃદયમાંથી સ્વલોભ નાશ નહિ પામે પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમા જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ’

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવો જ અભિપ્રાય દર્શાવતા એક લેખમા કહ્યું છે કે ‘પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટા મોટા મંદિરો બાંધવા માટે, એના મોટા આડખરચુકત ઉત્સવો જીવવા માટે પૈસા ભેગા કરવા તેમની જ પાસે જવુ પડે છે પરંતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમા આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત ભૂલી ગયે ચાલશે નહિ’

નીતિશતકના એક શ્લોકમા ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષવાણીમા કહ્યું છે કે ‘નેની પાસે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પડિત ગણાય છે, શાસ્ત્ર ગણાય છે, ગુણુ, વક્તા અને સુદર ગણાય છે દુકામા સર્વે ગુણો સુવર્ણને આશ્રયે રહે છે’

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતા એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમા પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામા આવે છે, તેના મૂળ

કારણમા એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમા પણ ઉડે ઉડે ધન અને દોલત પ્રયેની આસક્તિ સુમ અગર જગત અથવા બને અવગ્યામા પડેલી જ હોય છે માનવીમાનનુ મન બે વિભાગમા વહેંચાયેલુ હોય છે મનના ઉપલા પડને આપણે જગત મન કહીએ છીએ જેને જૈન પાગિભાષિતમા ખાલ મન કહેવામા આવે છે પરિગ્રહ પરિભાણુ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને વિધિવિધ નિયમો દ્વારા ખાલ મનનુ ધ્રુવત, નિયમન કરી શકાય પણ જગત કે આતમનમા એ સમજ જગત ન થઈ હોય તો આવો માણુસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસગખી ટટી ગઈ ગઈ નથી આથી જ જગત તેમ જ આતમન વચ્ચે એકચતા સાધી શકાય તો જ માણુસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે એક ખાલ અને બીજો આભ્યતર ખાલ પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે ધન, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર ચાકર, પશુ (બોઝ, ગાય ઇ), શયનાસન, વાહન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ધન્યખરી, અને ધાતુ તથા માટીના વાસણો—આ બધાનો સમાવેશ ખાલ પરિગ્રહમા થાય છે ખાલ પરિગ્રહના પદાર્થોમા મુખ્યત્વે ચવળ, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુત્ર, ખાણ, ધન, નોકર, માણુક, હીંગ, રત્ન, સોનુ, રૂપુ, શય્યા, વસ્ત્ર, આભરણુ વગેરે આવી જાય છે

આભ્યતર પરિગ્રહ ચૌદ છે મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુસકવેદ, હાસ્ય, ગતિ, અગતિ, રોદ, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, આયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યતર પરિગ્રહ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા સર્વ પરિગ્રહના સાગ ઉપર ભાર આપતા કહ્યું છે કે સર્વસગપરિત્યાગઃ કાર્ત્વ્યતે શ્રીજિનગમે—અર્થાત્ કુ બધી સદતઃ દૂર ગહેવાની ધમ્મવાળાઓ સમગ્ર પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સગ છોડી દેવો જોઈએ સમગ્ર જગત આજે કાતા અને કનડના સૂત્રથી બધાયેલુ જોવામા આવે છે, અને સસારના તમામ કુ ખોલુ કાગણુ પણ આ જ છે એક તરફ ધનવાનોને લા મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી, સારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેંગવા-ઓઢવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો ભૂખે મરે છે અને ટાંઢે ફરે છે આ વિપત્તિ જવી જ જોઈએ

વર્તમાન જગતમા પરિગ્રહ પરિભાણુનુ ક્ષેત્ર હવે આપણે વિગતારવુ પડશે શરીરમા જરૂરી પ્રમાણુ કરતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે આવા પરિગ્રહમાથી કામ અને અન્ય વિદ્વાગે ઉત્પન્ન થાય છે આ દૃષ્ટિએ માણુસ જેટલો પરિશ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણુમા તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ આ નિયમનુ પાલન નથી થતુ એટલે જ આજની દુનિયામા અનેક પ્રકારના ગેગો વધ્યા છે ગયાબીટીક, લોહીલુ દયાણુ અને હૃદયગેગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવા થઈ ગયા છે ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવુ, પણ તેમ છતા બધી જાતના સ્વાદ માણુવા છે આના પરિણામે વૃક્ષ પગના પાકા ફળોમા જેમ સડો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમા પણ સડો થઈ ગયો છે આવા સડાનુ મુખ્ય કાગણુ પરિગ્રહ છે, અને સડાનુ પ્રમાણુ પણ બહુધા પરિગ્રહ પ્રમાણુ છે

પરિગ્રહની વ્યાખ્યા કરતા મહાત્મા ગાંધીજીએ તો ચોક્કસ જ કહ્યું છે કે ‘જે વિચાર આપણને ઈશ્વરી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમા ખપે, અને તેથી સાબ્ય છે’

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચુ જ કહ્યું છે કે

સુલ્લિનો વિષયવૃક્ષા, નૈત્તોપેન્દ્રાદયોડ્વયોહો ।

મિશુરેક સુલ્લી લોકે, જ્ઞાનવૃક્ષો નિરક્ષન ॥

અસતુષ્ટ પરિગ્રહ ભર્યા, સુખીયા ન ઇદ ન રીદ, સલુણે;

સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમકદ, સલુણે,

પરિગ્રહ મમતા પરિહો

અંતરાત્મદર્શન

કૃત્તેહચદ ઝવેરભાઈ શાહ

ભૌતિક મુદ્દિમા મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે બાહ્યાવસ્થા, યુવાવસ્થા અને વૃદ્ધાવસ્થા તેવી રીતે આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમા પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે બહિર્ગતમા, અંતર્ગતમા અને પગ્માત્મા આ ત્રણ અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પાર્શ્વભાષિક ગણ્યોભય છે જ્યાં સુધી આત્મા અને શરીરને ભિન્ન જાણ્યા નથી—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો કર્તા છે, કર્મનો ભોક્તા છે, મોક્ષ છે અને મોક્ષનો ઉપાય છે, આ સમજણ—શ્રદ્ધા આત્મામા જન્મી નથી—હા સુધી તે બહિર્ગતમા કહેવાય છે આ શ્રદ્ધા અને સમજણના અભાવે અખિલ જીવનમા આત્માનુ કાર્ય ભોગવિલાસને સર્વસ્વ માની તેમા જ રમણુતાવાળુ હોય છે પરંતુ ઉપર્યુક્ત છ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો બહિર્ગતમપણુ દૂર થવા માંડે છે અને અંતરાત્મપણુમા પ્રવેશ થાય છે

શ્રીમદ્ આનંદધનજી કહે છે કે, ‘બહિર્ગતમ તજી અંતર આતમ, રૂપ થઈ સ્થિર ભાવ, પરમાત્મનુ આતમ ભાવવુ, આતમ અર્પણુ દાવ’—મતલબ કે સમર્પિત જીવનની ગતિશીલ આચારસહિતા તે અંતરાત્મપણુ છે અંતરાત્મપણુ એ કેટલાક પાયાના મૂલ્યોમાથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે; ચેતના અને સર્જકતાનો પ્રેરણાસ્ત્રોત છે અંતરાત્મપણુનુ મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક વ્યવસ્થા, વિચાર, વાણી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણુ ભાવના, પગ્માત્મા આગળ ‘અહ’નુ વિગલિતપણુ અને પ્રભુને જીવન સમર્પણુ કરી દેવાની તમન્ના વ્યક્તિગત અને સામૂહિક જીવનમા પ્રસ્તુત મૂલ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રલોભન, દ્વેષ વગેરેનું ઉદાત્ત મહત્વાકાંક્ષામા (અશરત ભાગોમા) રૂપાંતર કરવાનુ હોય છે

આરસના અચેત-જડ અને કઠિન પથ્થરને શિલ્પકાર પ્રતિમા બનાવી સાક્ષાત્ તીર્થંકર સ્વરૂપ પ્રકટાવે છે, તેમ, બહિર્ગત મ સ્વરૂપમાથી અંતરાત્મ સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ કરવાનો છે મનુષ્યનો ચગ્મ ઉદ્દેશ એ છે કે આત્માનો વિકાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામા લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રકટાવવો અને જેને આપણે ‘હુ’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમરસ ચૈતન્યધનમા અભેદપણુ પરિણમવવુ

જેમ પોતાના સખધમા દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેખવાનુ ગરૂ થયુ તે જ

પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ કહે નહિ જોતા—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતા તેની અંદર ગહેલા અદ્વૈતપ્રકાશને જ જોવાની ટેવ પામી તે અંતરાત્મદર્શન છે. આટલું કામ જો આ જન્મમાં કરવામાં આવે તો ભવાતરમાં મોલ તેનાથી છેડું નથી. આત્મા પગાત્મા બની ગહેજો આવી આત્મદૃષ્ટિ ભગ્નત્થવા માટે નિરતર અભ્યાસની જરૂર છે. આ જ સમ્યગ્ દર્શન-સમ્યગ્ જ્ઞાન છે.

જન્મતી બાહ્ય અને આંતર ધરનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતાં જે આત્માઓ એ ધરનાને વ્યાભાવિક માને છે, તે આત્માઓ ખરેખરી રીતે ચિંત્યતત્ત્વપણું દાખવ્યું છે. આખું વિશ્વ તેના સાથે સમધવાળું અનુભવાય છે. પોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું હિત્ત ભાન તેને ગ્હા કરવું હોય છે. શ્રીમદ્ યોગવિજયન ઉપાધ્યાય કહે છે કે, ‘નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરીછ, પાળે જે વ્યવહાર’—એ અંતરાત્મપણું સદાચં છે. સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય ચૂકતો નથી—તેમાં સતત ભગ્નત્ ગ્હા કરે છે.

સ્વામી રામતીર્થ કહે છે કે, “I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea”—અર્થાત્ હું અમર છું, જોકે આ શ્વાસોચ્વાસની ચૃષ્ટિમાં હું અખત મહાસાગરના તરંગોની સખ્યામાં જન્મ્યો છું, છતાં વાતવમાં હું અજન્મ છું—આવા પ્રકારના અમરત્વના ભાનથી તે મનુષ્યમાં ભય, તિરન્કાર, ખંડ, ગ્હાનિ, ધિક્કાર આદિનો અભાવ થતો જાય છે. તે માનવો અત્યંત માયાળું હોય છે, પ્રસન્નવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ બધુત્વ—એ સિદ્ધાંત તેમના ગેમેગેમમાં પરિણમેલો હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી-પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ કેવાઈ ગયેલ હોય છે.

અમુક સારુ અને અમુક ખોટું એ ભાવના તરફ વિવેકથી ભગ્નત્ થતો મનુષ્ય અંતરાત્મકોટિમાં પ્રવેશ કરવાને લાયક હોય છે. અહીં પ્રશસ્ત રાગની માન્યતા હોય છે. ક્રોધ અને ધિક્કારની જે લાગણીઓ પર્વતના ખાતર પ્રમલ થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને હિતકારી પરિણામવાળી પર્વિચિતિમાં પ્રવેશે છે. સ્વ-પગનું હિત આ કોટિના મનુષ્યો યુક્તિથી જુદી જુદી લાગણીઓ પ્રદર્શિત કરી સાધતા હોય છે. એમની ચુક્તિઓ વ્યર્થ સાધવા ખાતર હોતી નથી, પગલું સ્વ-પરના હિત ખાતર જ યોગ્ય છે. ત્ર્યેક દિશાઓ સમજણપૂર્વક અને હેતુપૂર્વક કરતા હોય છે. મનુષ્ય જીવન કોઈ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવું ભગ્નત્ ભાન તેમને આ પર્વિચિતિમાં નિરતર હોય છે. ધર્મિયના નિકાગે ઉપર અને તેટલું સમયન રાખવા અત્નશીલ જણાય છે. તેમનો વ્યવહાર એવો સુદઢ હોય છે કે બીજાઓ તેનું અનુકરણ કરવા લલચાય છે. શરીરગળા અને મનોગળાનો નિકાસ આ કોટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળો લાગે છે. જ્યારે જ્યારે નિ વ્યર્થા કાર્ય તેમના હાથે અને છે. લારે વ્યાભાવિક સાતિ પ્રકટી નીકળે છે. પૂર્વાવગ્ધાના બાળ ખ્યાલો તરફ હસવુ આવે છે. તેમ જ અલારુ સુધીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે.

જિનેશ્વર પ્રભુની પ્રશાંત અર્તિમાં સાક્ષાત્ જિનેશ્વરને વિગટ સ્વરૂપમાં જોવા એ પણ અંતરાત્મ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે. પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે દાસોહદ બની પછી સોહદમાં પ્રવેશ કરવાનો છે. અને ‘જિનવગ પૂજા રે તે નિજપૂજના રે’ એ શ્રીમદ્ દેવચરિતના કથન મુજબ પ્રકટ કરવું એ સમ્યગ્ દર્શનનું હિત્ય સ્વરૂપ છે.

બીજે માર્ગે શુદ્ધિમાન પ્રકૃતિના મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે. સમ્યગ્દર્શન પ્રકટ થયા પછી આ વિશ્વ, આત્મા અને કર્મનો મહાપ્રશ્ન શુદ્ધિના વ્યાપારગથી, તર્કોથી, શોધમોળથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ જ્ઞાનના પ્રયત્નથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે. સુક્તિમદ્વચન વચ્ચે તસ્ય કાર્ય પરિગ્રહ, એ શ્રીમદ્ હિલ્લોસગિના વાક્યનું અવલબન લઈ દિલ્લોસોફરો, તત્ત્વજો, મનોવિજ્ઞાનશાસ્ત્રના અભ્યાસક્રો અને તેજસ્વી શુદ્ધિનાં સ્ત્રી પુરુષો સર્વસાક્ષાત્તનું વાત્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે. એમણે કેળવેલી શુદ્ધિપ્રકૃતિને એ માર્ગ બહુ બધેબેસતો છે. શાસ્ત્રમાં તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે.

આત્માની સજ્જિત ચિકિત્સાવધી અને ક્રમે ક્રમે તેને ઝર્ષ્યતામાં લઈ જના માટે આ માનવજન્મનું મત્સ્ય છે. મહાપાપક વડે માનવિત્ત નિમિત્તથી ઉપર આપિત પલ્લ આપવું, આપણી પ્રતિભા નિમ્ન અશોભે ઉચ્ચીકરણ કર્યામાં લેવા, મનને વાચનાના માર્ગે ઉપર જતું અટકાવી દૃષ્ટમાર્ગમાં વળગાડી દેવાનું આમર્થ્ય મુકુતવધુ, અને મનની મદાય વડે આત્મવિદ્યામનો પગમ ઉદ્દેશ મિદ્ધ કરવો અને નાસ્તિકાગ્રેએ 'નજયોગ' કહેલો છે.

સમયગૂઢર્જનજ્ઞાનચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગઃ એ તત્ત્વસાર્યનું મૂત્ર છે. મોત્સાર્ગના અધ્યા માર્ગો એકબીજા સાથે એવા સદ્ગુણયુક્તા છે કે પોતાની પ્રતિભાને અનુકૂળ પડે તેવો ગમે તે શુભ માર્ગ ગ્રહણ કરે છતાં તે ઋતિકરિત્રા માર્ગે મિત્રાય અન્ય માર્ગો તરફ તે હેતુ પણ ઉમેરતા ગમે એ વાતવિક્રતાથી વિરક્ત છે. આ માર્ગો તે 'નયો' છે. કોઈપણ 'નયને' મુખ્ય કરી બીજા નયોને ગૌણ કરી તત્ત્વજ્ઞાન મદિયા અને ભૌતિક મદિયા પ્રવર્તવાનું છે. જૈન પંચભાષામાં આનું નામ 'આદ્યાદ' છે. દંડક 'નયનું' ગદ્ય અને આગમત તત્ત્વ મનુષ્યે સમજવું જોઈએ, પરંતુ તે સર્વ માર્ગમાં એક માર્ગ—નયનું પ્રાધાન્ય—તેના અત કંઈ ઉપર હોવા જોઈએ. 'આત્માની ઉન્નતિ માટે યોગ અમખ્ય છે જિન કલ્યા'—એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રવ્રજતા માટે તે તે યોગોનું અવલયન લઈ લક્ષિતમાર્ગે તરફ પ્રયામ કરવાનો છે.

જૈન મિદ્ધાતના શુણ્ડ્યાનકની પંચભાષામાં અતગતમપણુ ચતુર્થ શુણ્ડ્યાનકમાં 'ચિયગ દષ્ટિથી' ગત થાય છે અને તે યાગમાં શુણ્ડ્યાનક સુધી ગણાય છે. તેમાં શુણ્ડ્યાનક પગમાત્રપણુ—આત્માની પૂર્ણવિગ્ધા—પ્રગટે છે. ચતુર્થ શુણ્ડ્યાનકથી મારીને યાગમાં શુણ્ડ્યાનક સુધીમાં આત્માને અમખ્ય પ્રકારની અવગ્ધાઓમાં પગાડી યવાનું હોય છે. સમ્યક્ દષ્ટિ દર્શનની પ્રાપ્તિ ચતુર્થશુણ્ડ્યાનકમાં પ્રગટે છે.

આ અતગતમ-પ્રાપ્ત મનુષ્યનું વિશિષ્ટ લક્ષણ એ હોય છે કે આખા વિશ્વમાં તે એક પ્રકારનું મહાન જીવન અનુભવે છે અને પોતે મહાજીવનનો (પરમાત્મપણુનો) વિભાગ છે એમ જુએ છે. એ મહાજીવન—પરમાત્મપણુ—તે સદ્ગુણયુક્ત દષ્ટિએ 'હુ જ છું' તે અને 'હુ છું' એ જ મહાજીવન છે. તેથી જ વાતિનાથજીના સ્તવનમાં શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે 'અહો અહો હુ સુઝને કહું, નમો મુઠ નમો મુઠ રે, અમિતકલ્પ દાન દાતાગની જેદની બેટ ધર્મ તુઝ રે'.

પ્રગતુત અતગતમાં પોતાની આત્માપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યમ્ય ભાવનાવાળું વિશાળ હૃદય ગમતા હોય છે અને જ્યાં જ્યાં અનિષ્ટ શુણ્ઠો કે વર્તનનો તે ભાવ જુએ છે, સા સા તે પ્રદારે હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી સમભાવમાં ગહે છે. કોઈ માન માયા લોભમાં ગૂંચત થયેલા માનવો તરફ કંઈક દષ્ટિથી જુએ છે. સત્યુત્તરની દષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપચા કથાકારે કૃત્તાવદ સત્તા દૃષ્ટો એ વાક્ય વાપરેલું છે. તેને અનુસરીને અતગત અવસ્થાવાળો માનવ મિષ્ટવાણીથી સલાહ આપે છે કે, 'ભાઈ, આ પશુની ભૂમિકાને યોગ્ય લક્ષણોને તમારે સ્થમમાં ગમવા ધટે છે, તેની પાસેથી તમારે વ્યામી તરીકે દામ લેવાનું છે, તે વૃત્તિઓના સેવક બની તેની શુભામીમાં ગહેવું યોગ્ય નથી અને એમ થશે સારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ થશે' છતાં તે પ્રમાણે તે ન કરે તો તે અધુ ઉપર તિગઢકા આવતો નથી. ધિક્કારની અવસ્થાને તે ઓળંગી ગયેલો હોય છે. આત્માના 'ઉચ્ચ અને અધો' એ ઉભય અશો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે. આત્માની સર્વાવગ્ધાઓમાં કેવી કેવી તેની ચિત્તિઓ હોવા યોગ્ય છે તે સમજી શકે છે. તે જાણે છે કે મારો અજ્ઞાત અધુ અનુભવના અતે ધ્યાયા પછી એક વખત સુધગશે અને વાતવિક્રિ રીતે અતગતપણુ પ્રાપ્ત કરશે.

પરમાત્મા સાથે પોતાની ઐક્યતા છે તેવી સમજણમાંથી જે નિશ્ચિતપણુ ઉદ્ભવે છે તેથી આ અતગત અવસ્થાવાળો મનુષ્ય ભયરહિત રહે છે. શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે, 'ભય ચયળતા હો જે

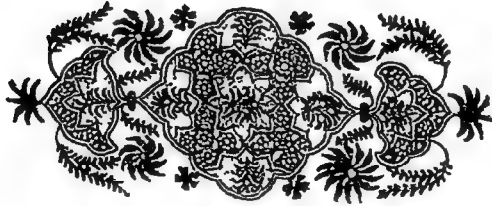
પરિણામની રે'—જેથી તે વ્યક્તિ વર્તમાન અને ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લડે છે અને આનંદપૂર્વક પગમાત્રપદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાહસમા પ્રગતિ કરે છે અતઃકાલે અવસ્થાનુ આ સક્ષિપ્ત દર્શન છે

ઉપસહારમા અતઃકાલેપણના નિયોઃ રૂપે જણાવવાનું કે વાસ્તવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકારનું રહસ્ય અર્પતો પૂ. હેમચંદ્રાચાર્યજીએ યોગશાસ્ત્રમા નિરૂપણ કરેલો ભાગલિક શ્લોક સાદર કરી વિગ્રહુ છુ

અયમાત્મેવ સસારઃ ક્ષપાયેન્દ્રિયનિર્જિતઃ ।

તમેવ તદ્વિજેતાર મોક્ષમાદુર્મનીષિણઃ ॥

“ ક્ષપાય અને ઇન્દ્રિયોથી જિતાયલો આત્મા એ જ સસાર છે, પરંતુ આત્મા જ્યાં તેમના ઉપર જય મેળવે છે ત્યારે તે જ આત્માને પડિતજનો મોક્ષ કહે છે ”



॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

योगિંદુના દીકાકાર કોણ ?

આફ્રીનીમહત્તગમ્નુ આચાર્યપ્રવચ શ્રીમાન હરિભદ્રસૂરીશ્ચજી મહારાજને સ્વેકો યોગિંદુ ગ્રંથ દીકા સાથે ભાવનગરની જૈનધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ ચવત ૧૯૬૭મા પ્રકાશિત થયો હતો તેનું સશોધન તથા સપાઠન એલ. સ્વેલી (LUIGI SUALI) નામના યુગપિયન (જર્મન) વિદ્વાને કરેલું હતું. આ બાદ વિક્રમસવત ૧૯૮૬મા અમદાવાદની જૈનગ્રન્થપ્રકાશક સભા તરફથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. આ બંને પ્રકાશનોમા યોગિંદુની દીકાને સ્વોપન જણાવેલી છે, એટલે કે ‘હરિભદ્રસૂરિ મહારાજે પોતે જ યોગિંદુ ઉપર દીકા રચી છે’ એ જાતની પ્રસિદ્ધિ વ્યાપક રીતે થવા પામી છે.

પરંતુ આજથી લગભગ આઠ વર્ષે પૂર્વે જ્યારે સદીક યોગિંદુ વાચવાનો મેં પ્રારભ કર્યો ત્યારે મને તરત જ લાગ્યું હતું કે આ દીકા હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજની પોતાની નથી, પણી તો જેમ જેમ વાચતો ગયો તેમ તેમ અદગ્ના જ પ્રમાણોથી મને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ દીકા સ્વોપન નથી જ મારા વિચારને પુષ્ટ કરનારા કેટલાક વ્યાધાગે આ લેખમા આપવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવશે.

(૧) દીકાના પ્રારંભમા મગલાચરણ કર્યા પછી બીજા તથા ત્રીજા શ્લોક નીચે મુજબ છે.

સુધાભિન્દોરિવાનન્દમમન્દસુપચિન્વત ।

યોગવિન્દો સમાસેન વૃત્તિરેષા વિધીયતે ॥ ૨ ॥

ગુરુપદેગો ન ચ તાદગસ્તિ મતિર્ન વા કાચિદુદારરૂપા ।

તથાપિ યોગપ્રિયતાવશેન ચલસ્તદમ્યાસકૃતે મમાયમ્ ॥ ૩ ॥

બીજા શ્લોકમા ‘યોગિંદુની સહોપથી દીકા હું રચું છું’ આ જાતનો નિર્દેશ કર્યા પછી ત્રીજા શ્લોકમા જણાવે છે કે, ‘(દીકા ક્રવા માટે જરૂરી) તેવા પ્રકારનો ગુરુ પાસેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેવી શ્રેષ્ઠ સુદ્ધિ પણ નથી, તો પણ મને યોગ પ્રિય હોવાને લીધે યોગાભ્યાસના ઉદ્દેશથી આ (દીકા રચવાનો) પ્રયત્ન આદર્યો છે.’ દીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી જણાય છે કે મૂળકાર કરતા દીકાકાર જુદા છે અને તેથી જ હરિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગિંદુ ઉપર દીકા રચતા પોતાની નિર્બળતા

પ્રારભમા જ તેઓથી જાણવી દે છે જે હરિભક્તગિજ મહારાજ પોને જ આ દીકાના ગચ્ચિતા હોત તો પોતાના ગ્રંથનો જ અર્થ ગ્રહ કરવામા પોતાની નિર્મળતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ

(૨) ૧૭૯મો શ્લોક અને તેની દીકા નીચે મુજબ છે .

અત્યૈવા મુખ્યરૂપા સ્યાત્ પૂર્વસેવા યથોદિતા ।

કલ્યાણાશયયોગેન શેષસ્યાપ્યુપચારત. ॥ ૧૭૯ ॥

અસ્ય અપુનર્બંધકસ્ય એવા પ્રાગુક્તા મુખ્યરૂપા નિરુપચરિતા સ્યાદ્ ભવેત્ પૂર્વસેવા દેવાદિપૂજારૂપા યથોદિતા યત્પ્રકારા નિરૂપિતા પ્રાક્ કલ્યાણાશયયોગેન મનામ્ મુક્ત્યનુકૂલશુભમાવસમ્બન્ધેન । ગેપસ્યાપિ અપુનર્બંધકાપેશ્યા વિલગ્નસ્ય સકૃદ્બંધકાદેઃ ઉપચારત ઔપચારિકી પૂર્વસેવા સ્યાદશ્યાપિ તથાવિધમત્રવૈરાગ્યાભાવાત્ તસ્ય ।

હહ કેચિદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુલાવપિ જોષગ્દનેનાહુ* । તત્ત્વ ન યુજ્યતે, અપુનર્બંધકાવસ્થાવિશેષ-રૂપત્વાત્ તયોરપુનર્બંધકગ્રહણેનૈવ ગતત્વાત્ । યતો લલિતવિસ્તારાયા માર્ગલગ્નમિત્યમુક્તમ્—

“હહ માર્ગશ્વેતસોડકગમન મુગમનનનલિકાયામતુલ્યો વિશિષ્ટગુણસ્થાનાવાન્તિપ્રગુણ, સ્વરસવાહી ક્ષયોપશમવિશેષ.” ફિતિ ।

તત્ર પ્રવિદ્ધો માર્ગપતિત*, માર્ગપ્રવેશયોગ્યભાવાપક્ષો માર્ગાભિમુલ. । એવ ચ નૈતાવપુનર્બંધકાવસ્થાયા* પરપરતરાવસ્થાભાજો વસ્તુમુચિતૌ, મૈગવદાજ્ઞાવગમયોગ્યતયા પશ્ચસ્ત્રચક્રનૃત્તાવનયોરુક્તત્વાત્ । યયોક્ત તત્ર—

“હૈય ચ ભાગેવતી સદાશ સૈવાપુનર્બંધકાદિગમ્યા । ઍપુનર્બંધકાદય કે સત્ત્વા, † ઉત્કૃષ્ટા કર્મસ્થિતિ તથાડપુનર્બંધકત્વેન યે ક્ષવપન્તિ તે ક્ષત્વપુનર્બંધકા । આદિશબ્દાદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુલાદય પરિગૃહ્યન્તે હૃદમતિજાલોચનાદિગમ્યલિક્ષ્ઞાઃ । ઇતદ્રમ્યેયમ્, ન સસારામિનન્દિગમ્યા ” ફિતિ । સસારામિનન્દિનશ્ચાપુનર્બંધક-પ્રાગવસ્થાભાજો જીવા ફિતિ ।

અહી ગેપસ્યાપ્યુપચારત આ મૂળમા શેપ શબ્દથી કયો અર્થ લેવો એ વિષે દીકાકારે જે લખ્યુ છે તે ખાસ ધ્યાન-ખેંચી લે છે જેષ શબ્દથી સકૃદ્બંધકાદિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગાભિમુખ નહિ, એવો દીકાકારનો અભિપ્રાય છે, જ્યારે ખીજા કેટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે ગેપ શબ્દથી માર્ગપતિત તથા માર્ગાભિમુખ પણ લેવા દીકાકારે ખીજાના અભિપ્રાયનું ખડન કરીને પોતાના અભિપ્રાયનું સમર્થન કરવા ખાસ પ્રયત્ન દીઠામા કર્યો છે હવે જે હરિભક્તમૂરિ મહારાજ પોતે જ ખરેખર દીકાકાર હોત તો પોતે લખેલા શેપ શબ્દનો અર્થ કયો છે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થવાનો અવકાશ જ ન આવત યોગબિંદુના દીકાકાર હરિભક્તમૂરિ મહારાજથી શુદ્ધ છે માટે જ તેમની સામે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો છે અને તેથી જ

૧ લલિતવિસ્તારમા ‘મગદયાણ’ની દીકામા આ પાઠ છે

૨ અપુનર્બંધક સ્વરૂપ યોગશતકની ૧૩મી ગાથામા હરિભક્તસુરિ મહારાજે જણાવ્યુ છે તેમ જ ભગવાનની આજ્ઞા કયા કયા જગોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ સગ્રંથમા ઉપદેશપદની ગાથા ૨૫૨ થી ૨૬૨ સુધીની ગાથાઓ પણ દીકા સાથે ધ્યાનમા લેવા જેવી છે

૩ પચસુત્રના પાચમા સુત્રની વૃત્તિમા આ પાઠ છે

૪ હરનિખિપત પ્રતિઓને આધારે શુદ્ધ કરેલા અને તપસ્વિ પ્રવર પૂજ્યપાદ પ-માસજ શ્રી કાતિવિજયજી ગણિવરે નૈધ ન પાડીયાળા યોગબિંદુદીકાના પુત્રકને આધારે આ પાઠ અહી આપ્યો છે પરંતુ યોગબિંદુદીકાના નૈનગ્રંથ પ્રકાશકસલાના તેમ જ નૈનવર્ષપ્રસારકસલાના પ્રકાશનમા અપુનર્બંધકાદયો યે સત્ત્વા ઉત્કૃષ્ટા કર્મસ્થિતિ તથાડપુનર્બંધકત્વેન ક્ષવપન્તિ તે ક્ષત્વપુનર્બંધકા એનો પાઠ છે

પચસુત્રવૃત્તિમા આ ૪ પાઠ અપુનર્બંધકાદયો યે સત્ત્વા ઉત્કૃષ્ટા કર્મસ્થિતિ તથાડપુનર્બંધકત્વેન યે ક્ષવપન્તિ તે ક્ષત્વપુનર્બંધકા એ પ્રમાણે છે

બીજા કોઈ દીકરા અથવા નો મૌખિક વ્યાખ્યાકાગના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખાન કરીને અવઅભિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમણે પ્રયત્ન કર્યો છે

૫મી અમતનું સમર્થન કરવા માટે લક્ષિતપિગ્નગ તથા પદમવ્રજગતિ કે જે બે બંને હુગિલદસગિ મહારાજની જ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને કોઈ ગણનો અર્થ નક્કી કરવા દીકરાને પ્રયત્ન કર્યો છે બંને બંને હુગિલદસગિ મહારાજ પોને જ આ દીકરાને હોય તો પોતાના અભિપ્રાયની સિદ્ધિને માટે પોતાના જ અન્ય અથોમા લખેલા લખાણને પ્રમાણ તરીકે રજૂ કરવાનો એ અહીં પ્રયત્ન કરે જ નહિ

એટલે આ ૧૭૬મા શ્લોકની દીકરી એ વાત અષ્ટ દેખાઈ આવે છે કે દીકરાને ‘હુગિલદસગિ મહારાજને કોઈ ગણનો કયો અર્થ અભિપ્રેત દો’ એ નક્કી કરવા માટે હુગિલદસગિ મહારાજના બીજા અથોનો આધાર લઈને બીજાઓના અભિપ્રાયનું ખાન કરીને અવઅભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે આથી નિમિત્ત જણાય છે કે મળકાગ તથા દીકરાને બંને પગપગ જુદા છે

(૩) યોગિંદુમા ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધી ત્રીસે મુજબ શ્લોકો છે

एव च तत्त्वतोऽसार यदुक्त मतिशालिना ।

इह न्यतिकरे किञ्चिच्चारुबुद्धया सुभाषितम् ॥ ४३८ ॥

ज्ञानवान् मृग्यते कश्चित् तदुक्तप्रतिपत्तये ।

अज्ञोपदेशकरणे विप्रलम्भनशक्तिभिः ॥ ४३९ ॥

तस्मादनुष्ठानगत ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।

कीदृસહ્યાપરિજ્ઞાન તસ્ય ન. ક્ષોપયુજ્યતે ॥ ૪૪૦ ॥

हेयोपादेयतत्त्वस्य साम्युपायस्य वेदक ।

यः प्रमाणमहाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः ॥ ४४१ ॥

દૂર પહચતુ વા મા બા તત્ત્વમિષ્ટ તુ પહચતુ ।

પ્રમાણ દૂરદર્શી ચેદેત ગુપ્તાનુપાસ્મહે ॥ ૪૪૨ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમા હુગિલદસગિ મહારાજે પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાર્કિક ધર્મકીર્તિનો મત ગજુ કર્યો છે ધર્મકીર્તિનું કહેવું એમ છે કે ‘અમારે મોક્ષ માટે તત્ત્વદર્શની જરૂર છે, એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ સાથે અમારે કોઈ નિષ્પત્ત નથી’ સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનનાગ છે, છતાં ધર્મકીર્તિએ એ વાત ઉપગ લાર ન મૂકતા યુદ્ધના તત્ત્વદર્શિપણા ઉપગ જ લાર મૂક્યો છે પ્રમાણુવાર્તિકની આગ કારિકાઓમા ધર્મકીર્તિએ પોતાનો આ મત દર્શાવ્યો છે આ જ આગ કારિકાઓ હુગિલદસગિ મહારાજે અહીં ઉદ્ધૃત કરેલી છે છતાં દીકરાને આ આગ કારિકાઓમા સર્વજ્ઞવિરોધી વાદનું પ્રતિપાદન હોવાથી આને મીમાસકનો મત માની લઈને યદુક્ત મતિશાલિના આ ૪૩૮મા શ્લોકના અસની વ્યાખ્યા કરતાં યદુક્ત મતિશાલિના કુમારિલેન આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે આ આગ કારિકાઓની વ્યાખ્યા પણ મીમાસક મતને અનુસરીને કરી છે તેમ જ ૪૪૪મા શ્લોકની અવતરણિકામા પણ ક્ષય મીમાસકમતમપાકૃત્ય સાલ્યમતનિરાકરણયાહ એમ યોગિંદુના દીકરાને લખ્યું છે હકીકતમા આ બૌદ્ધોનો મત છે, કારિકાઓ પણ બૌદ્ધોની છે, તેની વ્યાખ્યા પણ બૌદ્ધ મત અનુસારે કરવાની છે જના દીકરાને આને મીમાસકનો મત માની લઈને મીમાસકનો પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વજ્ઞવાદવિરોધી કુમારિલેના નામે આગે કારિકાઓને કટપનાથી અગ્રણી લીધી છે બંને હુગિલદસગિ મહારાજ પોતે જ આ દીકરાના ગચિતા હોત તો આ પ્રસિદ્ધ હકીકત વિષે આમ બનવા પામત નહિ

(૪) યોગબિદુનો છેલ્લો શ્લોક નીચે મુજબ છે

સમુદૃત્યાર્જિત પુણ્ય યદેન શ્રમયોગત : ।

મયાન્વ્યવિરહાત્ તેન જન. સ્તાદ્ યોગલોચનઃ ॥ ૫૨૭ ॥

આની દીકામા દીકાકાર જણાવે છે કે વિરહ્ ઇતિ ચ મગવતઃ શ્રીહરિમદ્સૂરે. સ્વપ્રકરણાદ્વપ્રગોત્તર ઇતિ । હવે આ દીકા ખરેખર જે યોગજ હોય તો હુગિભદ્રમૃગિ મહારાજ પોતાને મારે ‘ભગવાન્ હુગિભદ્રસૂરિ’ એવો ઉલ્લેખ કરે જ નહિ અહીં ‘ભગવાન્ હુગિભદ્રમૃગિ’ એવો દીકામા ઉલ્લેખ હોવાથી દીવા જેવું સ્પષ્ટ છે કે, ‘યોગબિદુ મળના કર્તા હુગિભદ્રમ ગિજ મહારાજ છે, જ્યારે એના દીકાકાર દોષ ખીજ વ્યક્તિ છે’

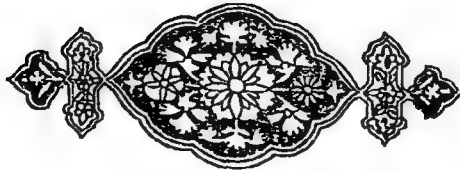
આ ઉપરાંત આ દીકાનું મુક્તમદષ્ટિએ અવલોકન કરનાથી ખીજ પણ એવા આધારે મળવાનો સભવ છે કે જે ઉપર જણાવેલ હકીકતનું સમર્થન કરે

આ દીકાકારે દીકામા કોઈપણ ચ્ચગે પોતાના ગુર્વાન્દિકના નામનો નિર્દેશ કરેલો ન હોવાથી એમનું શુ નામ હતું, તેમની ગુરુપરપગ કઈ હતી તેમ જ તેઓ કયા સમયમા વિદ્યમાન હતા એ ઝઘ પણ જાણી શકાતું નથી દીકામા ઉદ્ધૃત કરેલા અતેક પાઠોના મળવાનોની ગવેપણા કરવાથી સભવ છે કે તેમના સત્તાસમય વિષે કઈક કલ્પના કરવાનું સાધન મળી આવે

વિદ્વાનો આ વિષે વિગેપ ગવેપણા કરશે એવી અભિધાપાથી આ લેખ સમાપ્ત કર છું

વિ સ ૨૦૨૧, આવણસુદિ ૫
માડવી (કચ્છ)

પૂજ્યપાદગુરુદેવસુનિરાજશ્રીભુવનવિજયાન્તેવાસી
મુનિ જબૂવિજય



સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ

લોગીલાલ જૉ સાહેસરા

ઈસવી સનની દસમીવી તેમજ સદી સુધી અણહિલવાઃ પાટણમા ગભ્ય કળાગ શુભરાતના ચૌલુક્ય ગણઓમા સિદ્ધરાજ જયસિંહ(ઈ૦ સ૦ ૧૦૯૪-૧૧૪૩)ને લોકો સૌથી વધુ યાદ કરે છે હજી પણ લોકસાહિત્યમા અને લોકનાટ્ય અર્થાત્ ભવાઈમા તે જીવત છે વિક્રમ અને ભોજની જેમ સિદ્ધરાજ પણ ભણે દત્તકથાનુ પાત્ર બની ગયો છે એનો દગ્ધાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનુ મિલનસ્થાન બન્યો હતો સિદ્ધરાજના સુપ્રચિત મનીષીઓમા ‘કલિકાલસર્વજ્ઞ’ હેમચન્દ્ર મુખ્ય હતા, જેમણે તત્કાલીન ભાગતમા ખેડાતી વિદ્યાની સર્વ શાખાઓમા આધારભૂત ગ્રન્થો ગ્રંથેલા છે હેમચન્દ્ર એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનુ એક વર્તુળ હતુ સિદ્ધરાજના દરબારના બીજા કવિપડિતોમા તેનો અગ્રાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ મુખ્ય હતો વિજયપાલકૃત ‘દ્રૌપદીગ્ધવયગ નાટક’ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામા આચાર્યે જિનવિજયજીએ અને હેમચન્દ્રકૃત ‘કાવ્યાનુશાસન’ની (મુબઈ, ૧૯૩૮) અંગ્રેજી પ્રસ્તાવનામા (૫૦ ૨૫૫-૨૬૧) પ્રો૦ ંસિકલાલ જો૦ પરીખે શ્રીપાલ કવિના જીવન અને કાર્ય વિષે નિરૂપણ કર્યું છે વિશેષ ઉલ્લીર્ણ અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પગિણામે શ્રીપાલ વિષે કેટલીક વધુ માહિતી ભણવામા આવી છે પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાલના જીવન અને કૃતિઓનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિબંધનો પ્રયત્ન છે

શ્રીપાલનો ટ્રૌદુશ્મિક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાલના જીવન અને કાર્ય વિષે નીચેના સાધનોમાથી માહિતી મળે છે (૧) મધ્યકાલીન શુભગતના ઐતિહાસિક સંસ્કૃત પ્રણયોમાથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયસિંહના દગ્ધાગમા શ્વેતાશ્વર આચાર્ય વાદી દેવસરિ અને દિગ્ધાગ આચાર્ય કુમુદચ્દ્ર વચ્ચે થયેલા વાદવિવાદનુ નિરૂપણ કરતા યજ્ઞસંસ્કૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક ‘સુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માથી, (૩) પ્રભાચન્દ્રમૃગિકૃત ‘પ્રભાવકચરિત’- (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮)ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રસંગિચરિત’માથી, અને (૪) શ્રીપાલની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાથી

ગુજરાત અને રાજસ્થાનના ઇતિહાસમાં શૌર્ય, ગજનીતિજતા અને વેપારી કુનેહ માટે પ્રસિદ્ધ પ્રાચ્યાર (પોન્નાર) જ્ઞાતિના એક જૈન કુટુંબમાં શ્રીપાલ જન્મ્યો હતો. ગુજરાતના ઐતુક્ય ગજ ભીમદેવ પહેલાના મત્રી વિમલશાહે આણુ ઉપર વિં. સં. ૧૦૮૮(ઈ. સં. ૧૦૩૨)માં વાધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મંત્રિ વિમલ-વસતિના સલામપત્રમાં શ્રીપાલની મૂર્તિ છે એ મૂર્તિ નીચેના અગ્નિ શિલાલેખમાંથી જ્ઞાણવા મળે છે કે શ્રીપાલના પિતાનું નામ લક્ષ્મણ હતું. શ્રી જિનવિજયનું અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાલ થાણુ કરીને વિમલશાહનો અથવા તેના કોઈ કુટુંબીનો વશજ હતો ?

સાહિત્યિક સાધનોમાંના અનેક ઉલ્લેખો ઉપરથી જાણ્યું છે કે શ્રીપાલ અંધ હતો કે એના અંધત્વના કારણે વિશે અથવા એ ક્યારે અંધ થયો હતો એ વિશે કંઈ જાણવામાં આવ્યું નથી. તેણે વિદ્યાધ્યયન કર્યા અને ક્યારે કંઈ એ પણ અજ્ઞાત છે. પરંતુ શ્રીપાલ એક નિપુણ કવિ અને કૃતપત્રિયમ વ્યુત્પન્ન વિદ્વાન હતો એ વિશે કશી શંકા નથી. પ્રમ-ધોમાં એને ‘કવિચક્રવર્તિન’, ‘કવિકુળર’ અને ‘મહાકવિ’ તરીકે વર્ણવ્યો છે અને ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં એને ‘કવિગજ’ મિરુદ આપ્યું છે. જાદુશાસ્ત્રી ‘મકિત-મુખાવલિ’ અને શાર્દૂલકૃત ‘શાર્દૂલકવ્યદ્વિત’ જેવા સુભાષિતસંગ્રહો શ્રીપાલની મકિતઓ ઉદ્ધૃત હોતા ‘શ્રીપાલ કવિગજ’ તરીકે એનો નિર્દેશ કરે છે. પ્રમ-ધોમાં ‘પદ્માપાકવિચક્રવર્તી’ તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ છે, જે બતાવે છે કે તેણે છ પ્રાકૃત ભાષાઓમાં પણ કવિતા કરી હોવી જોઈએ અનેક સમ-કાલીન કવિઓ પોતાની કવિતા મુદરાવવા માટે શ્રીપાલ પાસે આવતા. ગૃહદાગમ્યના અગ્નિતદિવમગ્નિના ગિયં હેમચન્દ્રસરિના ‘નાભચનેમિકાવ્ય’ અથવા ‘દ્વિસધાનકાવ્ય’નું સંશોધન શ્રીપાલે કર્યું હતું.

શ્રીપાલ એ રાજા સિદ્ધરાજ જ્યોતિષનો નિકટવર્તી મુહૂર્ત હતો. વડનગર પ્રશસ્તિના છેલ્લા શ્લોકમાં શ્રીપાલે પોતાને શ્રીસિદ્ધરાજમત્રિપત્રજન્નુ (‘જેને સિદ્ધરાજને પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એવો’) કહ્યો છે. ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં (૫૦. ૩૯) શ્રીપાલને શ્રીસિદ્ધમૂળજાલમિત્રમ (‘સિદ્ધરાજનો પાલમિત્ર’) કહેવામાં આવ્યો છે. સોરઠપ્રભમ્ રિકૃત ‘કુમારપાલપ્રતિબોધ’ અને ‘મુખતિનાથચરિત્ર’ જેવા લગભગ સમકાલીન ત્રયો નોંધે છે કે ગજા સિદ્ધરાજ શ્રીપાલને ‘ભાઈ’ કહીને બોલાવતો હતો. આ નિર્દેશને ‘પ્રભાવકચરિત’ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રસરિચરિત્ર માથી અનુમોદન મળે છે, એમાં સિદ્ધરાજ અને શ્રીપાલની નિકટતા વિસ્તારથી વર્ણવી છે અને થોડાક સમય માટે અણહિલવાડમાં આવીને રહેલા ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધ અથવા દેવબોધિના સપર્કમાં તેઓ અને કેવી રીતે આવ્યા એ પણ એમાં વર્ણવ્યું છે. એ ત્રણ વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સળથ અને સ્પર્ધોના ‘પ્રભાવકચરિત્ર’માં અપાયેલા વૃતાન્તના સપ્રદા સારોહાર માટે તથા એ વૃતાન્તની ઐતિહાસિક સમાલોચના માટે વાચકને ‘કાવ્યાનુશાસન’ની ઓ. ૨ સંકલ્પાલ ઓ. ૫ પરીખની પ્રસ્તાવનાના ઉપર્યુક્ત પૃષ્ઠ જોવા વિનંતિ છે.

૧ જિનવિજયજ, ‘પ્રાચીન જૈન લેખસંગ્રહ’, ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧), ૧૦-૨૭૧

૨ જિનવિજયજ, ‘શ્રીપદીચવચર નાક’, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૧૧-૨૨

૩ ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાલ પણ એક પાત્ર તરીકે આવે છે. એમાં દેવસરિના સ્વપ્રસાદનું નેત્રાન્ત્રિય વડે પોતે પાત્ર કરી શકેતો નથી એ પોતાના દુર્ભાગ્યનો શ્રીપાલ શોક કરે છે (અંક ૪, શ્લોક ૧૫), દેવસરિ એને આશ્વાસન આપે કે કે ‘કવીચર’। પૂર્વે કરેલા અસુદૃશ્યોના પરિપાકનો પ્રતિભાર કરી શકાતો નથી. પરંતુ ભાગવતી ભારતીએ જિલોકનું આકલન કરવામાં કુશળ સારસ્વતચક્ષુનું વિતરણ કરીને તમારા ઉપર કરુણા કરી છે’। ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધે કરેલા શ્રીપાલની નિન્દાનો એક શ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત્ર’માં (મિત્રી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૧૩, પૃ. ૧૯૦) ટાકેલો છે, તેમાં પણ શ્રીપાલના અંધત્વનો નિર્દેશ છે—

સુઠુ કવિત્વમાપન્ન યદ્વાક્ષિત્તિકલેહપિ સ્વ।

અસુદૃશ્યવિદ્યોનસ્ય ચુક્તા તે કવિરાજિતા ॥

૪ ‘પુરાણપ્રમ-ધગ્રંથ’, પૃ. ૪૩, ‘કુમારપાલચરિત્રગ્રંથ’, પૃ. ૧૦૬

શ્રીપાલ સિદ્ધગજ કૃતા લાઘુ શૃંગ્યો હતો અને એના ઉત્તગધિકારી કુમારપાલનો પણ ગજકવિ બન્યો હતો સિદ્ધગજના અવસાન પછી નવ વર્ષે વિં સં ૧૨૦૮(ઈ ૪૦ ૧૧૫૨)મા, કુમારપાલે બધાવેલા વડનગરના દિવાની પ્રગતિ તેણે રચી હતી કુમારપાલની એક મરુગ્ય યાત્રામા પણ શ્રીપાલ તેની સાથે હતો ૫

શ્રીપાલનો પુત્ર સિદ્ધપાલ નામે હતો ‘પુગતનપ્રગન્ધસપ્ત’ અને ‘કુમારપાલપ્રગન્ધ’મા એને કવિઓ અને દાતાઓમા શ્રેષ્ઠ (કવીના દાનુષા ધુર્ય.) કહ્યો છે સિદ્ધપાલની કોઈ અવિદ્ય સગાગ સાહિત્યગ્યના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પણ એણે ગ્રંથેલા કેટલાક ન્દોકો ‘પ્રગન્ધકોશ’મા ઉદ્કૃત થયેલા છે ૬ સિદ્ધપાલના કેટલાક સંસ્કૃત તેમ જ પ્રાકૃત પદ્યો સોમપ્રભમૃગિના ‘કુમારપાલપ્રતિબોધ’મા પણ ટાકેલા છે અહીં એ વાતનો પણ ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ કે સોમપ્રભમૃગિએ આ પ્રાકૃત ગ્રન્થ વિં સં ૧૨૪૧(ઈ સં ૧૧૮૫)મા પાટણમા સિદ્ધપાલે બાધેલ વસતિ અથવા ઉપાશ્રયમા ગંધીને પૂર્ણ કર્યો હતો પ્રગન્ધો કહે છે કે સિદ્ધપાલ એ ગજન કુમારપાલનો પ્રીતિપાત્ર હતો

સિદ્ધપાલનો પુત્ર વિજયપાલ નામે હતો વિજયપાલ એક વિદ્વાન અને નાટકકાર હતો તેણે ગ્રંથેલ સંસ્કૃત નાટક ‘દ્રૌપદીવ્યવગ’ ગજન ભીમદેવ ખીનની આજ્ઞાથી, પાટણમા, મૂલગજને બાધેલા ત્રિપુરુષ પ્રાસાદમા ભજવાયુ હતું આમ સતત ત્રણ પેઢી સુધી કવિત્વપરંપરા ચાલુ રહી હોય એવી ઘટનાઓ સાહિત્યના ઇતિહાસમા બહુ વિરલ છે

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓનું હવે વિહંગાવલોકન કરીએ જણાવમા આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વહેંચી શકાય (૧) માત્ર સાહિત્યિક ઉદ્દેશો દ્વારા જાત કૃતિઓ, (૨) અડિત સ્વરૂપે ઉપલબ્ધ કૃતિઓ, (૩) અખણ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ

૧. ‘પ્રભાવકચરિત’ (પૃં ૧૯૦) અનુસાર, શ્રીપાલે ‘વૈગેયનપરાજય’ નામે એક ‘મહાપ્રગન્ધ’ રચ્યો હતો આ કૃતિ અસાગે મળતી નથી, તેથી એના સાહિત્યવગ્ધ અથવા એમા નિરૂપિત વિષય પરત્વે કંઈ કહેવું મુશ્કેલ છે વિરોચનના પુત્ર બલિગજને—વૈગેયનને—વામનરૂપધારી વિષ્ણુએ પાતાળમા ચાપ્યો એ પૌગણિક કથાપ્રસંગનું એમા કોઈ પ્રકારે નિરૂપણ કદાચિત્ હોય વડનગર પ્રશસ્તિને અતે શ્રીપાલે પોતાને દેવાદાનપ્રજ્ઞમહાપ્રજ્ઞ (‘જેણે એક દિવસમા મહાપ્રગન્ધ રચ્યો છે એવો’) કહ્યો છે, આ રીતે ઉલ્લિખિત ‘મહાપ્રગન્ધ’ એ ઉપર્યુક્ત ‘વૈગેયનપરાજય’ હોય એ અસંભવિત નથી સિદ્ધપુરમા મૂલગજને બધાવેલ રુદ્રમહાલયનો જીર્ણોદ્ધાર સિદ્ધગજને કરાવ્યો હતો, એની પ્રગતિ શ્રીપાલે રચી હોવાનો ઉલ્લેખ ‘પ્રભાવકચરિત’મા છે આ પ્રશસ્તિ કોતંગેલી શિલા રુદ્રમહાલયમા કોઈ મોખગના સ્થાને જડવામા આવી હશે, પગ્નુ કેટલીક સદીઓ યથા રુદ્રમહાલય ખડે રિયતિમા છે અને તેની શ્રીપાલ-ગચિત પ્રશસ્તિ પણ નાશ પામી જણાય છે

૨. શ્રીપાલની ખીજ કાવ્યકૃતિના—ગજન સિદ્ધગજને આણહિલવાડ પાટણમા બાધેલા સહસ્ત્રલિંગ સરોવરની તેણે રચેલી પ્રશસ્તિના—યોગ્યક અગો જ આજ સુધી સચવાઈ ગયા છે ૭ સિદ્ધગજના માલવવિજયના સમાગ્ધ રૂપે આગસનો એક કીર્તિમત્તલ એ સંગેવરને દિનારે ઊભો કરવામા આવ્યો હતો, અને શિક્ષાપટ્ટિનાઓ ઉપર કોતંગવામા આવેલી એ પ્રશસ્તિ કીર્તિમત્તલ ઉપર મૂડવામા આવી હતી

૫ એ જ, પૃં ૪૩, એ જ, પૃં ૧૦૬

૬ ‘પ્રગન્ધકોશ’ (સિંધી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૬), પૃં ૪૮

૭ આ મંગેવરના ભન્ધ અવશેષો ભૂતપૂર્વ વહોડગ રાજ્યના આદિચોલોલ ખાતાએ ખોદી કાઢેલા છે

ગુજરાતના ઇતિહાસ અને સમૃદ્ધિના નામાંકિત વિદ્વાન ૨૫૦ રામલાલ મોદીએ પાટણના વીજાપદવા મહોદયાના એક નાના શિવમન્દિરની લીતમાં ચોગડેલો આ પ્રશન્તિનો એક ટુકડો ખોળી કાઢ્યો હતો, અને તે પ્રગટ કર્યો હતો ૮ આ રીતે મળેલી પ્રશન્તિની એકમાત્ર શિલાપટ્ટિકામાં જે નવ ખંડિત પદ્ધતિઓ કોટગેરી મળી છે એમાં પ્રશન્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક અખડ કે મળતો નથી આ રીતે ખંડિત કે પ્રગટ શ્લોકોને અતે ૭૬, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા શ્લોકોનો વાચી શકાય છે, એ ઉપરાંત અનુમાન થાય છે કે ગુજરાતની સામૃદ્ધિક પરપગમાં અમર અનેક સિદ્ધસરનુ માહાત્મ્ય વર્ણવતા એ પ્રશન્તિકાવ્યમાં આશરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે કદાચ ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ અને 'પ્રભાવકચરિત્ર' (૫૦ ૧૯૦) માં આ પ્રશન્તિને 'દુર્લભસરોગજ' ની પ્રશન્તિ કહી છે સહસ્રલિંગનુ આધિકાર સિદ્ધરાજના એક પૂર્વજ દુર્લભગજે શરૂ કર્યું હતું, અને તેથી તે દુર્લભ સરોવર તરીકે પણ ઓળખાતું હતું

'પ્રગ્ન-પ્રચિન્તામણિ' (૬૦ સં ૧૩૦૫) ના કર્તા મેરુતુગસુત્રિ લખે છે કે સહસ્રલિંગ સરોવરની શ્રીપાલની પ્રશન્તિ રચાઈ અને પટ્ટિકા ઉપર કોટરાઈ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધરાજે સર્વ દર્શનોના વિદ્વાનોને નિમંત્ર્યા હતા ૯ આ સન્દર્ભમાં મૂલ પ્રશન્તિમાથી નીચેના બે શ્લોકો મેરુતુગ ટાકે છે ઉપશૃંક્ત શ્લોકટુકડાઓ અને આ બે શ્લોકો^{૧૦} એટલા જ અશી સહસ્રલિંગ સરોવરની મુદીર્વ પ્રશન્તિમાથી અલારે નો ઉપલબ્ધ છે—

ન માનસે માચ્છતિ માનસ મે પમ્પા ન સમ્પાદયતિ પ્રસાદમ્ ।

અચ્છોદમચ્છોદકમપ્યસાર સરોવરે રાજતિ સિદ્ધમર્તુઃ ॥

કોરોનાપિ ચુત ટલૈરુપચિત નોચ્છેતુમેતત્ ક્ષમ

સ્વસ્થાપિ સ્ફુટકળ્પકલ્પતિકર પુરુષ ચ વષ્ટે નહિ ।

અકોડયેપ કરોતિ કોશરહિતો નિકળ્પક ભૂતલ

મત્તૈવ કમલ વિહાય કમલ યસ્યાસિમાશિશ્રિયત્ ॥

૩. શ્રીપાલની જે કૃતિઓ સાલત ઉપલબ્ધ છે રાજા કુમારપાલે સં ૧૨૦૮ (૬૦ સં ૧૧૫૨) માં આધેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશન્તિ^{૧૧} અને ચોવીસ તીર્થકરોની મુતિ કરતુ, ૨૬ શ્લોકનું 'ચતુર્વિંશતિ જિનમુતિ' કાવ્ય^{૧૨}

વડનગર પ્રશન્તિ, જેને 'પ્રાચીન લેખમાલા'ના સપાદકોએ 'વડનગરપ્રાકારપ્રશન્તિ' એવું નામ આપ્યું છે તે ૩૦ શ્લોકનું અલંકારપ્રચુર કાવ્ય છે, અને સરકૃત કવિ તરીકેની શ્રીપાલની નિપુણતાનું પર્માપ્ત પ્રમાણ તે ગૂઢ કરે છે ચોલકય યુગમાં વડનગરનું કોઈ ખાસ ગળકીય મહત્વ નહોતું, ખરેખર તો એ વિદ્વાન લાક્ષણ્યોનું નગર હતું, જેમને ગળ તેમ જ પ્રગ હમેશા માન આપતા "આ નગરના દિગ્ગજનો યશો

૮ સાતમી અખિન ભારતીય પ્રાચ્યવિદ્યા પરિષદનો અહેવાલ, વકોદરા, ૧૯૩૩, પૃ ૬૪૬-૫૨, ૨૫૦ રામલાલ મોદીનો નિબંધ 'એ ફ્રેગમેન્ટ ઓફ ધી ક્રીટિકલ ઇન્-સક્રિપ્શન ઓફ સિદ્ધરાજ જયસિંહ' આ નિબંધના ગુજરાતી અનુવાદ માટે જુઓ '૨૫૦ રામલાલ ચુનીલાલ મોદી લેખસંગ્રહ' (પાટણ, ૧૯૫૩), પૃ ૯૨-૧૦૦ માં 'સિદ્ધરાજના ક્રીટિકલના લેખનો એક અંશ'

૯ 'પ્રગ્ન-પ્રચિન્તામણિ' (સિધ્ધિ પ્રગ્નમાલા, ગ્રન્થ ૧), પૃ ૬૩-૬૪

૧૦ આ બે શ્લોકોમાંનો ન માનમેઁ એ શ્લોક વરતુપાલના ચિત્ર સોમેશ્વરકૃત 'ક્રીટિકોમુદ્રા'માં (સર્ગ ૧, શ્લોક ૭૮) સહસ્રલિંગના વર્ણનપ્રસંગમાં મળે છે સોમેશ્વરે શ્રીરામની પ્રશન્તિમાથી તે લીધો જણાય છે

૧૧ 'અપિશાદિયા ઇન્દ્રકા', ગ્રન્થ ૧, પૃ ૨૬૩ અને આમળના પૃષ્ઠોમાં આ પ્રશન્તિ હવાઈ છે, વળી 'પ્રાચીન લેખમાલા', ભાગ ૧, સુખર્ષ, ૧૮૬૨, ગિરનારકર આચાર્ય, 'ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો', ભાગ ૨, પૃ ૩૮-૪૭, એમાં પણ તે મુદ્રિત છે

૧૨ મુદ્રિત 'નેન મોનચ-લેહ' (અપાદક ચુનિ ચતુરવિજય), ભાગ ૧, પૃ ૧૨૧-૧૨૩

વડે દેવોનુ પણ પરિત્રાણ કરે છે તથા શાન્તિક અને પૌષ્ટિક કર્મો વડે જૂપ અને ગઠ્ઠની પણ રક્ષા કરે છે, જતા એમના તીવ્ર તપને બાધા ન થાય એ હેતુથી આ વિપ્રગુણ ગદ્યાનુ માટે ગળએ લક્ષિતપૂર્વક વપ્ર કોટ કરાવ્યો” (શ્લોક ૨૩), એમ પ્રશન્તિમા કહ્યું છે મૂલગળ પહેલાથી માઠી કુમારપાલ સુધીના ચૌલુક્ય ગળઓનો સક્ષિપ્ત જ્ઞાતાન્ત પ્રશન્તિ આપે છે, જેકે ખીજન સાધનોમાથી મળતી ન હોય એવી કોર્મ વિશેષ ઐતિહાસિક માહિતી એમાથી મળતી નથી આનુપૂર્વની દૃષ્ટિએ જેકે એ તો, વનગગ પ્રશન્તિ એની સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમા ચૌલુક્યો પહેલા પાટણ ઉપર ગન્ય કરનાર ચાપોક્કટ અથવા આવડા વશનો ઉદયેખ આવે છે સં ૮૦૨(ઈ સં ૭૪૬)મા વનગગ આવડાએ પાટણ વસાવ્યા પછી ચાર શતાબ્દી કરતા પણ વધુ સમય બાદ ગુજરાતના ઐતિહાસિક સાધનોમા આવડાઓનો આ પહેલો ઉદયેખ મળે એ આશ્ચર્યજનક છે એ વગ્નુ એમ પણ મૂલવે છે કે આવડા વશ એ પ્રમાણમા ગોણ મહત્વનો રાજવશ હતો, જેકે એ જ વશની ગળધાની પાટણ કાળાન્તરે પશ્ચિમ ભારતની સૌથી આબાદ નગરી બની હતી

‘ચતુર્વિંશતિ જિન જ્ઞુતિ’ એ સુદઢ અલકાગેથી ખચિત એવુ, શ્રીપાલે રચેલુ સ્તોત્ર છે

શ્રીપાલની સૂક્તિઓ

ઉપર દર્શાવ્યુ તેમ, વૃદ્ધમાપાકવિચક્ષ્ણત્તિ તરીકે શ્રીપાલનો ઉદયેખ મળે છે પણ સરકૃત સિવાયની ભાષામા રચાયેલી તેની કોઈ કૃતિ હજી સુધી જાણવામા આની નથી એક દરખાસી કવિ તરીકે તે શીઘ્ર કવિતા કરી શકતો હશે, અને અમુક પ્રસંગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમા પણ તેણે શીઘ્ર કાવ્યો રચ્યા હશે એમ કદાપી શકાય અનેક કવિઓની—જેમાના કેટલાક તો અજ્ઞાતનામા છે—સરકૃત ઉપગત પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શીઘ્ર સૂક્તિઓ પ્રયન્ધોમા સચવાયેલી છે, એ હકીકતથી આ અનુમાનને અનુમોદન મળે છે માલવવિજય કરીને સિદ્ધગજ પાટણ પાછો આવ્યો એ પ્રસંગે તેને આવડાર આપતા, શ્રીપાલના બે સરકૃત શ્લોકો રાજજેખરસૂરિના ‘પ્રબન્ધકોશ’મા ઉદ્કૃત થયેલા છે ૧૩ શ્રીપાલનો એક સરકૃત શ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત’મા પણ ટાકેલો છે ૧૪

પરશ્વન્દ્રકૃત સમકાલીન સરકૃત નાટક ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’મા શ્રીપાલ એક અગલના પાત્ર તરીકે આવે છે એમા લેખકે શ્રીપાલના મુખમા અનેક શ્લોકો મૂક્યા છે ૧૫ ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્ર પ્રકરણ’ એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ શ્લોકો ખરેખર શ્રીપાલની રચના હશે કે કર્તા પરશ્વન્દ્ર પોતે રચીને શ્રીપાલના મુખમા મૂક્યા હશે એ કહેવું મુશ્કેલ છે અલખત, આ શ્લોકો પૈકી થોડાક પણ શ્રીપાલની રચના હોય એ સભવ નકારી શકાય એવો નથી

સરકૃતના બે વિખ્યાત સુભાષિતસગ્રહો—જહલણની ‘સૂક્તિમુક્તાવલિ’ (ઈ સં ૧૨૪૭-૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્દૂલગની ‘શાર્દૂલપદ્ધતિ’ (ઈ સં ૧૩૬૩ આસપાસ)—મા શ્રીપાલના સુભાષિતો લેવામા આવ્યા છે, જે બતાવે છે કે એની કવિ તરીકેની કાર્તિ થોડા સમયમા જ મહાગાથા અને સપાદલક સુધી (કે જ્યાં અનુક્રમે આ બે સુભાષિતસગ્રહોની સઢલના થઈ હતી) વિસ્તરી હતી આ બે સુભાષિત-સગ્રહોમા લેવાયેલા શ્રીપાલના શ્લોકો ઋતુવર્ણનને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનુ મન થાય છે કે કાલિદાસના ‘ઋતુસલક’ જેવુ ઋતુવર્ણનનુ કોઈ કાવ્ય કન્ય તેણે ગ્રન્થ હોય

૧૩ ‘પ્રબન્ધકોશ’ (સિંધી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રંથ ૬), પૃ. ૬૩ શ્લોકો માટે જુઓ આ નિબંધનુ પરિશિષ્ટ

૧૪ ‘પ્રભાવકચરિત’, પૃ. ૧૮૬-૬૦ શ્લોક માટે જુઓ પરિશિષ્ટ

૧૫ આ શ્લોકો માટે જુઓ ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’, અંક ૪, શ્લોક ૧-૪, ૧૩-૧૫, ૧૬, ૧૮, ૧૯, અંક ૫, શ્લોક ૧, ૨, ૬

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રખન્ધોમા મળતી શ્રીપાલની મુક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પત્રિશિષ્ટરૂપે અહીં આપી છે

પત્રિશિષ્ટ

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રખન્ધોમાં ઉદ્ધૃત થયેલી શ્રીપાલની મુક્તિઓ*

(‘ મુક્તિમુક્તાવલિ ’ માંથી)

અપિ તરુનાન્યૂષ્માયન્તે તપત્યપિ ચામિની
દહતિ સરસીવાતોડ્યેષ્વ જ્વલન્તિ જ્વાળન્યપિ ।
હતિ સમધિક ગ્રીષ્મે મીષ્મે ન પુણ્યવતા મય
મલ્યજરસૈર્દિગ્ધ લઙ્ઘ્યા વધૂસ્તનમણ્ડલમ્ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

દિગ્મચ્છામુલ્લસુચ્યમાનપવનપ્રેક્ષ્યોલનાવર્તિત-
જ્વાલાજાલજટાલ્લૈદ્યુતશિખિપ્રયોતમાનાત્મમિઃ ।
નોરન્ન રસગર્ભૈરકલ્પવ્યોમાર્કચન્દ્રાન્મુદુ
કાલેડય ઘમતીવ તોયદમહામૂષાસહસૈર્દિવિ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

નેય ચૂતલતા વિરાજતિ ધનુલ્લેષ્યા સ્થિતેય પુરો
નાસૌ ગુજ્જતિ શ્રુજ્જપદતિરિય મૌર્વી ટળત્કારિણી ।
નૈતે નૂતનપલ્લવાઃ સ્મરમટત્યામી સ્ફુટ પત્રિણઃ
શોળાસ્તલ્લગ્નમિજપાન્નદ્વદયપ્રત્યન્દિમિશ્વદોગિતૈઃ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

પચ્યન્તે સ્થલચારિણઃ ક્ષિતિરજસ્યગારભૂયગતે
ક્વધ્યન્તે જલજન્તવઃ પ્રતિનદ તાપોલ્લગ્નૈર્વારિમિ ।
મર્જ્યન્તે શિ(શ્વચ)રાઃ શરાતપશિશ્લાપુષ્પે તદેમિર્દિનૈ-
મૌઘા(સ્પા)ઋ (૧) ક્રિયતે દિનેડય નિયમાદૈવસ્વતાય ધ્રુવમ્ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

વધિરિતવતુરાશા પ્રીતિ(ત)હારીતનાદૈ-
ર્વંહલ્લન્નુલુપુષ્પૈરન્ધપુષ્પન્ધયાડસો ।
નિધુવનવિધિમોહાન્મૂકકોષા વનશ્રી
કથમિવ પથિકાના નૈવ (વૈક)વ્યદેહુઃ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

* ‘ મુદ્રિતકુમુદ-ન-મકરંદલ ’મા શ્રીપાલના મુખમાં મુકાયેલા શ્લોકો અસદ્વિન્ધપણે તેના ગણવાત્ર નિશ્ચિત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી ‘ સહસ્રસિંહસરોવરપ્રસન્નિત ’માંથી ‘ પ્રખન્ધચિન્તામણિ ’મા ટાકેલા બે શ્લોકોહુ અવતરણ આ લેખમાં અગાઉ અપાઈ ગયું છે

स्तोत्र चेत्तृणोदयस्य विरहिप्राणप्रयाणानक-
ष्टकारः स्मरकार्मुकस्य सुदद्या गृङ्गारदीक्षागुरुः ।
डोलाकेलिकलासुमङ्गलपद बन्दी वनान्तश्रिया
नादोऽय कलकण्ठकण्ठकुहरप्रखोलितः श्रूयते ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

(' शार्ङ्गधर'पद्धति 'भांथी)

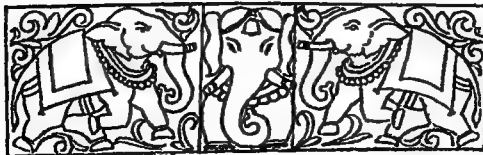
मन्दोऽय मलयानिल, किसलय चूतदुमाणा नव
माद्यत्कोकिलकूजित विचकिलामोद, पुराण मधु ।
बाणानित्युपदीकरोति सुरभि पञ्चैव पञ्चोपवे
यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्समोहसम्पादितः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

(' अणधकोश 'भांथी)

हे विश्वत्रयसूत्रधार भगवन् कोऽय प्रमादस्तव
न्यस्यैकत्र निवेद्या यस्य परतस्तान्येव वस्तुनि यत्
पाणिः पश्य स एष य किल बलेर्वाक् सैव पार्थस्य या
चारित्र च तदत्र यद् रघुपतेश्चौलुक्यचन्द्रे नृपे ॥
मान मुञ्च सरस्वति त्रिपथगे सौभाग्यमङ्गीं त्यज
रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे रवस्त्यज्यताम् ।
श्रीसिद्धेशकृपाणपाटितरिपुस्कन्धोच्छलच्छोणित-
स्रोतोनातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुधिर्वर्तते ॥

(' अलामक'पद्धति 'भांथी)

इह निवसति मेरुः शैलरो भूधराणा-
मिह विनिहितमाराः सागराः सप्त चान्ये ।
इदमहिपतिदग्मस्तग्मसरग्मवीर
धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥



વડનગરનો નાગર^૧ જૈન સંઘ

૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક

વડનગરના નાગરવણિકોનો જૈન સંઘ હતો એમ જેના આધારે જાણી શકાય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સંઘ તરફથી વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં નારાયણપુર(નૈનાર ગજસ્થાન)સ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસુરિજી પ્રત્યે લખાયેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિગ્રહસિલેખ અહીં મુખ્યત્વે આપવામાં આવ્યો છે સાથે સાથે એક સચિત્ર કલ્પસૂત્રની અપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ પણ આ લેખમાં આપી છે આ કલ્પસૂત્ર પણ વડનગરના નાગરજેઠીએ લખાવેલું છે

અત્યુત્તમે પૂરક થાય તેવી કેટલીક સામગ્રી માગ જેવામાં આવી છે તેથી વડનગર નાગરગચ્છ નાગરવણિકસાતિ વગેરે માટે પ્રાસંગિક જણાવીને ઉપર્યુક્ત વિગ્રહસિલેખ તથા પ્રશસ્તિ આપવી ઉચિત માની છે

- ૧ નાગરજ્ઞાતિ અને તેના મપ્રદાય વિષે પ્રાચીન-અવધીન જૈન અનેન સાહિત્યનું ચીવટપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવટાના પ્રાચીન સુમયના જે ઓળખ્યા બને છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અભ્યાસને અંતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય આ પ્રકારના અન્વેષણના નાગરજ્ઞાતિની ઉત્પત્તિ, તેનો વ્યવસાય, નિવાસગ્રથનો, સપ્રદાયો, સપ્રદાયપરિવર્તનો અને તેના કારણો વગેરે બાબતોને લગતી ઘણી સામગ્રી મળવાનો સભવ રહે અને તે સામગ્રી એક વેષરૂપે રજૂ કરી શકાય કે એક ગ્રંથરૂપે ? તેનું ગ્રંથીકરણ સપૂર્ણ અન્વેષણના અંતે જ થઈ શકે વ્યાજ્ઞ અન્વેષણ લાખો સમય માગે, જે મારા માટે મુશ્કેલ છે તેથી અહીં અભિગ્રેત વગરને ગ્રંથ રાખી અભ્યાસિવર્ગને કષ્ટ ઉપયોગી થાય તેવી આગુપત્રિક હકીકતો પરિગ્રીત મારામાં જ આપી શકયો છું અર્થાત્ અહીં નિર્દિષ્ટ હકીકતોને પૂરક રીતે તેવી વિશેષ સામગ્રી મળવાનો સપૂર્ણ અવકાશ હોવા છતાં સમયાભાવને લીધે મેં અર્થદા નિશ્ચિત કરી છે

૨ અન્વેષેન્દુકેશ રેલમર્ગમાં 'નરેના' કેલેન્ડરેશન છે

- ૩ આ મામલો એકવિત કરવા માટે મેં જે સદર્ભગ્રથો જોયા તેનો ઉલ્લેખ થવાયનાં આવશે જ તે સિવાયના બીજા સદર્ભગ્રથો છે તે જે જેના નથી તેના ગ્રંથ જો કારણો છે એક તો ગમથ વિશેષ થાય, અને બીજું, મારા સક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હકીકતો આ લેખના નિર્દેશને કીક કીક પ્રમાણમાં પૂરક થશે તે છે આ કારણથી અહીં નોંધેલી હકીકતો સિવાયની પ્રસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હકીકતો અપાર્થ ન હોય તે બદલ તબક્કોને દરગુજર કરવા વિનવિત કરું છું

વડનગર : ભાગતના પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતુ વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે મહેસાણા જકશનથી તાંગાહીલ જતા રેલમાર્ગમાં વડનગર રેલવે સ્ટેશન છે આનંદપુર, વૃદ્ધનગર, ચમત્કાપુર, મદનપુર વગેરે તેના પ્રાચીન નામો મળે પ્રાચીન સમયમાં વડનગરનું એક નામ 'અર્ઘ્યસ્થલી' પણ હતું, આ નામ અદ્યપણાત છે. ઘણા સૂર્યમંદિરો હોવાને કારણે કદાચ તે અર્ઘ્યસ્થલીના નામે ઓળખાતુ હશે ! અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરના^૫ ઉલ્લેખો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે તેથી કહી શકાય કે તે સમયમાં આનંદપુર તેની આજુબાજુના વિશાળ પ્રદેશમાં પોતાનું આગવું વૈગિહ્ય ધગવતું મહાનગર હતું દૂકમાં જણાવવાનું એટલું જ કે વર્તમાન સમયમાં એક મોટા ગામ જેવું હાલતુ આજનું વડનગર પ્રાચીન કાળમાં શ્રી સગવડતીના ધામ ચમુ મહાનગર હતું

નાગરગરગ્ધ : જેમ કેટલાક ગરગોના નામ તેમનો જે સ્થળમાં ઉદ્ભવ થયો હોય તેની સાથે જોડાયેલા છે તેમ કેટલીક વાગ નૂતનગરગ્ધના આચાર્ય અને તેમની સાથેના શ્રમણવર્ગની પૂર્વાવધ્યાના જે જે કુળો હોય તે કુળોની સાથે પણ ગરગ્ધનું નામ જોડવામાં આવતું દા.ત.૦, પદ્મવીલાદગરગ્ધ, ખગ્ધતાગરગ્ધ, નાગગરગ્ધ વગેરે 'નાગગરગ્ધના આદ્યાર્ય નાગવર્ણીય હોવા જોઈએ અને પ્રાગભમાં તેમના શિષ્ય વર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યવર્ણીય ગિય ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગવર્ણીય વ્યક્તિઓનું પ્રાચુર્ય વિશેષ હશે' આ અનુમાન અસંગત નહીં લેખાય નાગગરગ્ધના આદ્યાર્ય નાગકાષ્ઠાણકુળના કે નાગરવણિકુળના હતા ? આ સળધમાં વિશેષ હકીકતો ન મળે ત્યાં સુધી નિશ્ચયાત્મક કંઈ શકાય તેમ

- ૪ “કુળામે કણ જહા—આણપુર અક્ષત્થલો, અક્ષત્થલો આણપુર ।” સન્મતિજ્ઞાનપીઠ—આગરા-દ્વારા પ્રકાશિત ‘ભાસ્કર-સૂક્ષિમચિન્તિત નિશીથસૂત્ર’ વિભાગ ૩, પૃ. ૧૬૨ આ ઉલ્લેખ અને આ પાદ્મીપ્રમાનો ‘સખડી’નો ઉલ્લેખ દા.ત. શ્રી ભોગીલાલ જ. સાહેબરાએ તેમના ‘જૈન આગમસાહિત્યમાં ગુપ્તરાત’ નામક ગ્રંથમાં નોંધ્યા છે
- ૫ આ ઉલ્લેખો ચતુર્થ પ્રસિદ્ધ થયેલા છે તેમનો એક અપ્પણાત ઉલ્લેખ અહીં નોંધુ છું વર્તમાન સમયમાં પ્રતિવર્ષ કાર્તિક શુકલ પૂર્ણિમાને દિવસે સરસ્વતીજાનના મહિમાને લક્ષીને મિહરપુર(માતૃમયા)માં જે લાખ ઉપરાત માનવમહેત્વીની મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવતા ઉલ્લેખમાં પણ આનંદપુર પ્રાધાન્ય જણાયું છે આ ઉલ્લેખનો સંકેત ‘બૃહત્કલ્પસૂત્રના ભાષ્ય’માં છે અને તેનું રૂપકીકરણ બૃહત્કલ્પસૂત્રની સૂક્ષિ(અપ્રકાશિત)માં અને તદનુસાર ટીકામાં પણ છે આ સૂક્ષિપાકરણ અવતરણ મારા ગુરુ નિર્ઘર્ષ સુનિયમલ ગુરુ શિષ્ય મ્ત્રી અવરુદ્ધિજયજી-પુણ્યવિજયજી દ્વારા સંપાદિત ‘સનિર્ગુહિત ભાષ્ય ટીકોપિત બૃહત્કલ્પસૂત્ર’ (વિભાગ ૩)ના પૃ. ૮૮૩ની ૭મી હિપ્પલ્લમાં આપ્યું છે, ઉપરાત, તેના ૧૩માં પરિચિદમાં (વિભાગ ૬, પારસિદ પૃ. ૧૮૮) પણ નોંધુ છે પ્રવૃત્ત અવતરણ આ ગ્રંથમાં છે— “પાર્ણવાહમ્મિ ॥ ૩૨૫૦ ॥ પાર્ણવાહો સરસર્ષપ, તત્ત્વ આણપુરમાં જ્યાંવિમલેષ વચ્ચિત સદ્ ॥” અર્થાત—આનંદપુરના લોકો પોતાની આર્થિક ગુણને અનુસર શીતે શરદ-ઋતુમાં જે સ્થાનમાં સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ છે ત્યાં ભય છે ન્યા જનસમૂહ મેળાપે એકજિત થઈને મોટી ઉત્તરણી જેવા લોજનસમારલો કરતો હોય તેને ને પવિલાયામાં સઘલો કહે છે નિર્જે-થોને સખડીમાં જનેલા આહારના ગ્રંથણનો નિષેધ કરતા, આવા સમારલો ન્યા ભ્યાં થતા તે તે સ્થાનોની વિરતવ નોંધ આપી છે તેમાં આ ઉલ્લેખ આવે છે કહેવાની મતલબ એટલી જ કે ત્યા જનસમૂહ જતો એટલું જ નહોતું પણ વિરોધપાત્યા જમણવાર વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાતો હતો આ અવતરણમાં આવતા ‘સરસ્વતીનો-પૂર્વપ્રવાહ’ અને ‘શરદ-ઋતુ’ શબ્દોના આધારે ઉક્ત જનસમૂહને એકજિત થવાનું સ્થળ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે અને સાથે સાથે સિદ્ધપુરનો નામોદ્દેશન ન હોવાથી એ પણ નાણી શકાય છે કે સિદ્ધપુરની ગ્રામપના પહેલા પણ પ્રવૃત્ત મેળો ત્યાં થતો હતો પ્રવૃત્ત ઉલ્લેખનો સંકેત ભાષ્યમાં છે અને ભાષ્યકાર શ્રી સધદાસગણિ દ્વારાશ્રમણનો સમય પ્રાય વિક્રમનો પાચ્ચમો સતક છે આથી આ મેળાની પ્રણાલિકા વિક્રમના પાંચમા સતક પટેલાની છે આને હાજવાતા લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરથી મતલબ શકાય છે

૬ દા.ત. ૧૦ વાયડગરગ્ધ, વહગરગ્ધ, હારીનગરગ્ધ, ચારાપદ્મીય ગરગ, હર્ષપુત્રીય ગરગ, નામોરી ગરગ વગેરે



વિક્રમના ૧૮મા સૈકામાં વલ્લભદેના નામના જેન સર્વે નારાયણ(વર્તમાન નંદેના, રાજસ્થાન)માં બિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભાતંદિજી ઉપર લખેલ વિગ્રહિત-પત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ (જુઓ પૃ ૮૫)

નથી, છતાં સ્થવિરભગવાન શ્રી સ્વલભદ્રજી તથા શ્રમણભગવાન મહાવીરની ખત્રીસમી પાટિ વિક્રમના આઠમા શતકમા થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવસૂરિ^૮ નાગરગ્રાહણ હતા તેથી નાગરગમ્મના આઘ્યાત્મીય પૂર્વાવગ્ધામા કદાચ આદ્યપુરુષના હોય એવું અનુમાન કરવાની સહજ લાલચ ચાલ છે નાગરગમ્મનો પ્રારંભ ક્યારે થયો? અને તેના આઘ્યાત્મીય કોણુ હતો? તે મારી જણામા નથી, છતાં વિક્રમ સવત^૯ ૧૧૧૮ના પ્રતિભાલેખમા નાગરગમ્મનું નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારંભ વિક્રમના બારમા શતક પહેલાનો નિશ્ચિત ચાલ છે નાગરગમ્મના ઉલ્લેખવાળા વિક્રમસવત ૧૨૯૩^{૧૦}, ૧૩૮૭^{૧૧}, ૧૩૯૪^{૧૨}, તથા ૧૪૫૭^{૧૩}ના પ્રતિભાલેખો પણ મળે છે મુનિરાજ શ્રી દર્શનચિન્મયજીસંસ્કૃતિ 'જૈન પંચપગનો ઇતિહાસ ભા. ૨'ના ૭૧૨મા પૃષ્ઠમા "નાગરગમ્મનું ખીરુ નામ વડનગરગમ્મ હતું મેત્રાણા એ મધ્યકાળમા નાગરગમ્મનું જૈનતીર્થ હતું" એમ જણાવેલું છે સાથે સાથે નાગરગમ્મના ઉલ્લેખવાળા વિ. સં. ૧૩૦૯ના શિલાલેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃષ્ઠમા કર્યો છે દૃકમા એટલું જ જણાવવાનું કે શ્વેતાચર જૈન પંચપગના અનેક પ્રાચીન ગમ્મોની ગણનામા નાગરગમ્મ પણ હતો

જૈનધર્મનિષ્ઠાચી નાગરવંશ-નાગરજ્ઞાતિ : પ્રાચીન શિલાલેખો તથા પ્રતિભાલેખો જોતા જણાય છે કે પ્રાચીન સમયમા જૈનધર્મનિષ્ઠાચી નાગરપણિકવંશ જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતાચર અને સ્થિતિ પંચપગના હતો શ્વેતાચર પંચપગના નાગરગમ્મના પ્રારંભમા નાગરવંશીય ઉપાસકો નાગરગમ્મ તરફ ઢળેલા હોય તે સહજ વસ્તુ છે આમ છતાં ગમ્મ અને જ્ઞાતિના મતભેદમા સરોવાયેલા મેસમજ દષ્ટિરાગી વર્ગથી અતિરિક્ત કોઈ પણ ગમ્મના સમજદાર ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગમ્મના મુનિઓ, સહકર્મીઓ અને ધર્મસ્થાનો પ્રત્યે અભિનંદનભર્યા હોય જ તે સમજી લેવું જોઈએ

વિક્રમના તેમમા શતકથી સોળમા શતક સુધીના ગાળામા જેમ જેમ નાગરગમ્મીય મુનિવર્ગની સખ્યાનો ઉત્તરોત્તર હ્રાસ થતો આવ્યો તેમ તેમ નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગમ્મોના આચાર્યોથી પ્રભાવિત થઈને તે તે ગમ્મને અનુસરી હશે એ મારા અતિપરિમિત અન્વેષણમાં જે પ્રતિભાલેખો જોયા તેમા નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કરાવેલી જિનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગમ્મના^{૧૪} આચાર્યોએ પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉલ્લેખો મળ્યા છે દૃકમા પાછળના સમયમા નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગમ્મોના વહેંચાઈ ગયા હશે

૭ હીરસીભાગ્યકાન્થના ચોથા સર્ગના ૩૧મા પદની વૃત્તિમા શ્રી સ્વલભદ્રજીને નાગરગ્રાહણ જણાવ્યા છે આ ઉપરાંત જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીપજી રેશાઈ સિંહિત "જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ", પૃ. ૩૭

૮ મળનિ રતનિનાર્તિનાગરગ્રાહણા વિપુલ્લુલ્લેખો શ્રીવકોદેવસૂરિ ।

પ્રવરચરણવારી ગારસીકગઠનિકામરણવિદ્યારી જ્ઞાસનોબોદધારી ॥

(શ્રીવકોદેવજી અન્ધમાલાપ્રકાશિત શ્રીમુનિસુદરસચિરંચિત ગુર્વાવલી, પદ ૪૩)

૯ જુઓ મુનિરાજશ્રી જયન્તવિજયજીસપાદિત "અર્જુનચરિત્રપ્રદિણાજૈનલેખસંગ્રહ (આખૂ ભા. ૫)" લેખાક-૩૬૭

૧૦ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસપાદિત "પ્રતિભાલેખસંગ્રહ" લેખાક-૫૭

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી હુદિસાગરસપાદિત "જૈનમાતૃપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧" લેખાક-૧૨૩૭

૧૨ જુઓ આનાયશ્રીહુદિસાગરસપાદિત "જૈનમાતૃપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૨" લેખાક-૧૩ અહીં નાગરજ્ઞાતિ સંગ્રહ પણ મળે છે

૧૩ જુઓ શ્રી અમરવંશ નાદકાંથી લેવરલાલ નાદકાં સપાદિત "ખીકાનેર જૈનલેખસંગ્રહ" લેખાક-૫૭૯

૧૪ તપાગરજી જુઓ શ્રીમદ્ હુદિસાગરસપાદિત "જૈનમાતૃપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧" લેખાક ૬૪૦ (સવત ૧૫૬૦), અને લેખાક ૧૪૩૬ (સં. ૧૫૭૨) તથા મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસપાદિત "સંપનપુરપ્રતિભાલેખ-સંગ્રહ" લેખાક ૩૨૪ (સં. ૧૫૬૪)

અચલમરજી જુઓ શ્રીમદ્ હુદિસાગરસપાદિત "જૈનમાતૃપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧" લેખાક ૩૦૬ (સં. ૧૫૦૯) તથા શ્રી અ. રત્નજી નાદકાંથી લેવરલાલ નાદકાંસપાદિત "ખીકાનેર જૈન લેખસંગ્રહ" લેખાક ૩૭૪૩ (સં. ૧૫૩૧)

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિભાઓ કરાવ્યા ઉપરાંત સમૃદ્ધ નાગગ્રેહીઓએ ઉતુગ જિનમહિને કગવ્યાના ઉત્તેષો નીચે આપુ છુ

વનગરના વતની નાગરજાતિની લઘુશાખાના લઘ્વસિચ્છાણોત્તમા થયેલા ગાધી દેખાલના પ્રપૌત્ર બાહુ શ્રેષ્ઠી દ્રવ્યોપાર્જન કરવા માટે વનગર છોડીને ખલાત આવેલા અને અતિધનાઘ્ય થયેલા તેમણે વિં સં ૧૬૪૯મા કાવીતીર્થમા યુગાદિજિનનો સર્વજિત નામનો જિનપ્રાસાદ (આવનજિનાલય મદિર) બનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રી વિજયસેનસચિજીએ કરાવી હતી ૧૫ સાર પછી પાંચ જ વર્ષના અતરમા બાહુ શ્રેષ્ઠીના પુત્ર ડુવગ્જી શ્રેષ્ઠીએ કાવીમા જ શ્રી ધર્મનાથજી ભગવાનની ગત્તિલક્ષ નામનો જિનપ્રાસાદ (આવનજિનાલય મદિર) બધાવ્યો હતો ૧૬ આ બે મહાપ્રાસાદો આજે પણ મોજૂદ છે અને ‘સાસુ-વહુના મદિરો’ના નામે ઓળખાય છે

ધાધા નામના નાગગ્રેહીએ લખાવેલા કદ્દપસૂત્રની પ્રશસ્તિમા ૧૭ ધાધાના પિતા આનંદશ્રેષ્ઠીએ પિદલાહિકા (પીલવાઈ-ગુજરાત) ગામના જૈનમહિનો જીણ્યોદ્ધાર કગવ્યાનો ઉત્તેષ છે

દિગબગપરપરાનુયાયી નાગર વણિકો પણ હતા તેના બે ઉદાહરણુ અહીં જણાવુ છુ — ૧ વિં સં ૧૧૬૬મા માયુગાન્વય જનસેનગુરુના ઉપાસક ભૂપણુ નામના નાગગ્રેહીએ ઉત્તપૂણકનગરમા જિનમદિર બધાવ્યાનો શિલાલેખ મળે છે ૧૮ તથા ૨ વિં સં ૧૬૨૮મા મ્લસઘીય આચાર્ય શ્રીસુમતિકીર્તિગુરુના ઉપદેશથી નાગરજાતીય પનાનામના શ્રેષ્ઠી શ્રીપાર્શ્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કગવ્યાનો ઉત્તેષ મળે છે ૧૯ દિગબરસાહિલ તથા સર્વભૂતોનુ અન્વેષણુ કરવાથી એતદ્વિષયક વિગેષ ઉત્તેષો મળી શકે જ યોગનિષ્ઠ આચાર્યશ્રી શુદ્ધિસાગરસરિસપાદિત (વિં સં ૧૯૭૩મા પ્રકાશિત) “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ”ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનાના ૧૨મા પૃથમા જણાવ્યુ છે કે “દિગબરો તથા શ્વેતાબરોમા મધ્યપ્રાત, દક્ષિણ વગેરેમા કેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે ” આથી દૂકમા એમ કહી શકાય કે, દિગબગ અને શ્વેતાબર પરપગમા પ્રાચીન સમયથી આરબી વિક્રમના વસિમા શતક સુધી નાગરકુળી હતા ઉક્ત પ્રસ્તાવનામા નાગરોને લગતી અન્ય હકીકતોનો પણ નિર્દેશ છે

વિં સં ૧૫૨૪મા શ્વેતાબરપરપરામા કહુઆમતિગચ્છનો ઉદ્ભવ થયો આ ગચ્છમા સાધુવેપનો નિષેધ છે ધર્મગુરુઓ મૂહરથવેષે જ રહેતા અને તેમને તેમના નામની સાથે ‘શાહજી’ કહીને સખોધવામા

આ ઉપરાંત ‘વિધિપદ્ધ(અચચ)ગચ્છીય મહોદી પદાવલી ભાષાવર’મા નાગર ઉપાસકોએ કરાવેલી અને શ્રી જયકીર્તિસરિ જયકેસરિસરિ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, જુઓ પૃં ૨૩૧, ૨૩૭-૩૮

મ્લસધારગચ્છ જુઓ યુનિસાજી કિસાલ વિં ગપાદિત ‘સધનપુત્રપ્રતિમાલેખસંગ્રહ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) ખરતરગચ્છ જુઓ શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરસરિસપાદિત ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભાં ૧’ લેખાંક ૧૮૪૫ (સં ૧૫૦૭) આ લેખમા ખરતરગચ્છનુ નામ નથી પણ શ્રી જિનરત્નસચિનુ નામ છે

૧૫ જુઓ આત્માનંદ જૈન સલા, ભાવનગર-પ્રકાશિત, યુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત “જૈનલેખગચ્છ ભા ૨”, લેખાંક ૪૫૧-૪૫૨

૧૬ જુઓ ઉપરતુ પુરતક લેખાંક ૪૫૩

૧૭ જુઓ પદમશ્રી યુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત, સિધીજૈનગ્રન્થભાગપ્રકાશિત “જૈનપુરતકપ્રશન્તિગચ્છ”, પૃં ૬૩ પ્રવૃત્ત પ્રશન્તિસંગ્રહમા માત્ર વાકપત્રીય ગ્રંથોની પ્રશન્તિઓ આપી છે તેથી સચિત કંપસરની પ્રશન્તિમા સમય નથી લખ્યો છતાં વિક્રમના ૫૯-મા શતક પછીનો સમય તો ન જ કહી શકાય

૧૮ જુઓ શ્રી માર્કિકચન્દ્ર દિનગર જૈન ગ્રન્થમાના કાગ પ્રકાશિત “જૈનવિવાલેખસંગ્રહ ભા ૩” લેખાંક-૩૦૫ ક

૧૯ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરપાદિત “પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ” લેખાંક ૧૦૨૬

આવતા પ્રસ્તુત કંડુઆમતિગરજના આદ્ય પ્રવર્તક કંડુઓ ગાહ નડોલાઈ^{૨૦} — નાડોલાઈ (નાડલાઈ-ગજ-ધાન) ગામના વતની અને નાગરજ્ઞાતિની વૃહજાખામા થએલા કાન્દહજના પુત્ર હતા તા-પર્યં એટલું જ કે જૈન-ધર્માનુયાયી નાગર વણિકોમા પોતાનો વ્વતત્ર મત ચલાવી શકે તેવી વગવાળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે આ કંડુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે ર^૧

વિં સં ૧૭૬૭મા રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરજૂત ‘ગુણવર્નાગસ’ની પ્રશસ્તિમા અચલગમ્છોય શ્રી મેરુતુગમ્ રિચો નાગર વાણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે^{૨૨} તેથી શ્રી મેરુતુગમ્ જિએ અસુક નાગર વણિકોને જૈનધર્માનુયાયી બનાવ્યા હશે એટલું જ સમજવું જોઈએ શ્રી મેરુતુગમ્ રિના પહેલા વિક્રમના બારમાથી પદ્મમા શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમા મેં અળખનિર્દેશ કર્યો છે એમા નાગરગમ્છ, નાગરવશ, નાગરજ્ઞાતિ, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરાંત બાપી શાળે કે શ્રી મેરુતુગમ્ રિના પહેલા પણ જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકો હતા

મારા સક્ષિત અવલોકનમા પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમા જૈનધર્માનુયાયી નાગરો સખધી રિવિધ નિવાસ-ગ્રામો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકોની માહિતી નીચે મુજબ છે

નિવાસસ્થાનો : સોઠલાઈ^{૨૩} (સુકાઈ-વડનગર પાસે), પેઢાપુર^{૨૪}, કૂકવાગર^{૨૫}, વડનગર^{૨૬}, ખભાત^{૨૭}, અને પિંદલાહિકા^{૨૮} (પીલવાઈ) આ છ ગામ નગરો ગુજરાતમા જ આવેલા છે તેથી ગુજરાતમા જૈનધર્માનુયાયી નાગરો ફીક ફીક પ્રમાણમા હશે તેમ જાણી શકાય છે આ ઉપરાંત ઉચ્છ્રાણક^{૨૯} નગર તે કુગપુત્ર પામે અર્ચ્યુણ છે તેનું પ્રાચીન નામ છે આ ગ્રામને ગુજરાત-ગજધાનની નીમા ઉપગુ કહી શકાય તથા નડોલાઈ^{૩૦} (નાડલાઈ) ગજધાનમા આવેલું છે

શાખાઓ : નાદીનાગરશાખા^{૩૧}, વૃહજાખા^{૩૨}, અને લઘુજાખા^{૩૩}

ગોત્રો : ભદ્રસિઆણુ ગોત્ર^{૩૪}, કાર્દિયાવી ગોત્ર^{૩૫}, અને રાટ(દ)આઠ^{૩૬} ગોત્ર

- ૨૦ જુઓ પત્રમી સુનિશી જિનવિજયછગપાદિત ‘સિધીજૈન-પ્રમાણ કારા પ્રકાશિત ‘વિવિધગરપદ્મવલિસમ્રહ’ના પૃં ૧૨૧થી થી થતી ‘કંડુઆમતિગરજપદ્મવલિ’નો પ્રારંભ તથા પૃં ૧૫૬ થી શરૂ થતી ‘કંડુઆમતિઅચલગજ-પદ્મવલિ’નો પ્રારંભ
- ૨૧ જુઓ ઉપરનું પુત્રતક, પૃં ૨૧૬ અહા કંડુઆમતિગરજનો પ્રારંભ વિં ૨૦ ૧૫૬ મા લખ્યો છે તે બરાબર નથી લાગતો, અલબ્દ છે કે કદાચ ૨૦ ૧૫૨ મા અલંકરિય થયા હોય
- ૨૨ જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીપક દેશાઈ સપાદિત ‘જૈન ગુર્જર કવિઓ ભાં ૨’ પૃં ૧૭૮
- ૨૩ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસુરિસપાદિત ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસમ્રહ ભાં ૧’ લેખાક ૩૦૬ (૨૦ ૧૫૦૬)
- ૨૪ જુઓ ઉપરનું પુત્રતક લેખાક ૬૪૦ (૨૦ ૧૫૬૦)
- ૨૫ જુઓ સુનિરાજી શ્રી વિશાલવિજયછગપાદિત ‘રાધનપુરાપ્રતિમાલેખમહોલ’ લેખાક ૩૨૪ (૨૦ ૧૫૬૪)
- ૨૬-૨૭ જુઓ સુનિશી જિનવિજયછગપાદિત ‘પ્રાચીનજૈનલેખસમ્રહ ભાં ૨’ લેખાક ૪૫૧ (૨૦ ૧૬૪૬)
- ૨૮ જુઓ પત્રમી સુનિશી જિનવિજયછગપાદિત ‘જૈનપુત્રતકપ્રશસ્તિસમ્રહ’ પૃં ૬૩ (વિક્રમના ૧૫મા શતકથી પછી નહિ)
- ૨૯ જુઓ શ્રીમાણિક્યચંદ્ર દિગબરજૈનગ્રંથમાલાપ્રકાશિત ‘જૈનલેખસમ્રહ ભાં ૩’ લેખાક ૩૦૫ ક (૨૦ ૧૬૬૬)
- ૩૦ જુઓ પત્રમી સુનિશી જિનવિજયછગપાદિત ‘વિવિધગરપદ્મવલિસમ્રહ’ પૃં ૧૨૧ તથા પૃં ૧૫૬
- ૩૧ જુઓ સુનિશી જૈનવિજયછગપાદિત ‘જૈનપ-પરાનો ઈતિહાસ ભાં ૨’ પૃં ૭૨૨
- ૩૨ કંડુઆમતિગરજપ્રવર્તક કંડુઆ શાહ આ શાખાના હતા (૨૦ ૧૫૨૪)
- ૩૩-૩૪ જુઓ સુનિશી જિનવિજયછગપાદિત ‘પ્રાચીન જૈનલેખસમ્રહ ભાં ૨’ લેખાક ૪૫૧ (૨૦ ૧૬૪૬)
- ૩૫ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસુરિસપાદિત ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસમ્રહ ભાં ૧’ લેખાક ૨૫૧ (૨૦ ૧૪૨૨)
- ૩૬ જુઓ સુનિરાજી શ્રી વિશાલવિજયછગપાદિત ‘રાધનપુરાપ્રતિમાલેખમહોલ’ લેખાક ૨૨૭ (૨૦ ૧૫૨૦)

અટકો ૭૭-૮૦ = વ્યવહારી, ગોવીંદ (૧) અને ગોઠીંદ = ગોઠી, દોંચીંદ = દોસી, એંચીંદ = એથી, સાંચીંદ = સાધુ, સાધુકાંગ-સાહુકાંગ, સંચીંદ = સવપતિ-સધવી, ગાહીંદ = ગાહ, ટાંચીંદ = ઠાકુર-ઠકુર, સાહીંદ = શાહ અને ગાધીંદ = ગાધી

લઘ્ય વૈયક્તિક ઉપદેશોથી અતિરિક્ત વિશેષ સામગ્રી ન મળે ત્યાં સુધી નાગર બ્રાહ્મણો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે કે કેમ ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અદ્યપસ્વદ્ય ગવેષણાને પરિણામે જે ઉલ્લેખો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિ સદ્વિધપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયના અનેક ગામ નગરોના નાગરવણિકો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮ માં શતકના પૂર્વાર્ધમાં લખાયેલા વિરામિલેખના આધારે અષ્ટ થાય છે કે તે સમયે વડનગરમાં વિવિધ કુટુંબોથી સંગમિત નાગર વણિકોનો જૈનમ્મ હતો અને તે તપાગચાનુયાયી હતો

આટલું પ્રાસંગિક જણાવીને સચિત વિરામિલેખનો પરિચય આપુ છું

પ્રસ્તુત વિરામિલેખ 'શ્રી લાલલાઈ દલપતલાઈ ભારતીય સરકારી વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ'માં ગ્રહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રંથસંગ્રહો પૈકી 'શ્રી લાં ૬૦ વિદ્યામંદિર' તરફથી ખરીદાઈને એકત્રિત થઈ રહેલા 'શ્રી લાં ૬૦ ગ્રંથસંગ્રહ'માં સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે આ વિરામિલેખની અંતિમ પકિત પછીના વિનષ્ટ ભાગની પકિતના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેનો અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જણી શકાય છે, જેમાં લેખનમત્તવ તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દ્વાદશાવર્ત યુગવદનનો પાઠ હોય ૪૯ જો કે લેખનસવતવાળો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિરામિલેખ નાગરણ્યગિયત તપાગચીય આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસૂરિજી પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેની સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તેમ છે વિજયપ્રભસૂરિજીનું નિર્વાણ વિં સં ૧૭૪૬માં થયું છે, અને વિં સં ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિદ્યાગે મરુભૂમિમાં થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામાં પ્રસ્તુત વિરામિલેખ લખાયેલો હોવો જોઈએ વિજયપ્રભસૂરિસમયથી હકીકતો તપાગચીય પટ્ટાવધીઓમાં સહજ મુલભ છે

૩૭ આ લેખમાં જે ગ્રંથ પ્રસ્તુત વિરામિલેખ છે તેમાં આ અટકોમાંની ગોઠા ભાગની અટકો આવે છે

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં સપાદિત 'જૈનધર્માત્મપ્રતિભાલેખગ્રંથ' લાં ૧' લેખાંક ૩૦૬ (સં ૧૫૦૬)

૩૯-૪૦ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૫૪૧ (સં ૧૪૮૫)

૪૧ " લેખાંક ૬૮૦ (સં ૧૫૧૪)

૪૨ " લેખાંક ૨૫૧ (સં ૧૮૨૨), લેખાંક ૩૦૬ (સં ૧૫૦૬), લેખાંક ૩૪૦ (સં ૧૫૧૪) તથા મુનિરાજશ્રી વિરામવિજયજીસપાદિત 'સધનપુરપ્રતિભાલેખગ્રંથ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) અને લેખાંક ૩૨૪ (સં ૧૫૬૮)

૪૩ જુઓ 'સધનપુરપ્રતિભાલેખગ્રંથ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિનયસાગરનપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખગ્રંથ' લેખાંક ૧૦૨૬ (સં ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં સપાદિત 'જૈનધર્માત્મપ્રતિભાલેખગ્રંથ' લાં ૨' લેખાંક ૧૩ (સં ૧૩૮૪)

૪૫ જુઓ ઉં શ્રીવિનયસાગરનપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખગ્રંથ' લેખાંક ૫૭ (સં ૧૮૬૩)

૪૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૧૦૨૬ (સં ૧૬૨૮) ઠાકુર અટક આગે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં છે

૪૭ જુઓ 'સધનપુરપ્રતિભાલેખગ્રંથ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦)

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી વિનવિજયજીસપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખગ્રંથ' લાં ૨' લેખાંક ૪૫૧ થી ૪૫૪ (સં ૧૬૮૮) તથા સં ૧૬૧૪)

૪૯ વિક્રમના ૧૮-૧૯માં શતકમાં લખાયેલા અનેક વિરામિલેખોના અતભાગમાં લેખનસવત, લેખ લખનાર ગ્રંથ આગેવાનોની સહીઓ અને યુગવદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટભાગની ક પના કરી છે

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિરામિલેખ અતિશૂણ્ય હોવાથી તેને ઉકેલતા ટુકડા થઈ જાય તેની હાલતનો હતો તેથી તેના ઉપર 'નેશનલ અર્કાઇવ્ઝ-ન્યુ દિલ્હી' માં પાઠદર્શક કપડુ ઓડવેલુ છે તેની કુલ લખાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇંચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇંચ છે તેને બે વિભાગમાં વિભક્ત કરી શકાય ૧ ચિત્રવિભાગ અને ૨ લેખવિભાગ ચિત્રવિભાગની લખાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇંચ એટલે કે ૩૩ ઇંચ છે, શેષ લેખવિભાગની લખાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇંચ છે ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારંભમાં ૧૪મા ઇંચ લખાઈમાં તીર્થંકર ભગવાનના જન્મમયુક ૧૪ સ્વપ્નો છે ત્યાર પછીની ૪ ઇંચની લખાઈમાં આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વદન કરતા ચાર આવકોના કપ છે તે પછી પાંચ ઇંચની લખાઈમાં બાળેક ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાળેક ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ જોડીને બેઠેલા બે આવકો તથા વદનક્રિયાપ્રજ્ઞ બે શ્રાવિકાના ચિત્રો છે અને તેના પછીની ૯ ઇંચની લખાઈમાં આલેખાયેલા સામાના પ્રસંગમાં નર્તક, મુલગવાદક, તાલવાદક તથા ભુજંગવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે આમ કુલ ૩૩ ઇંચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે આ ચિત્રવિભાગમાં આવતા પુરુષ સ્ત્રીઓના ચિત્રો શુભરાતની તક્ષશીન વેશજુષાના સૂચક છે શેષ વિભાગમાં વિરામિલેખ આવેલો છે લેખની લિપિ દેવનાગરી હોવા છતાં ક્રમ-છ જેવા શુભરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે લેખમાં આવતા કોઈક સરકુત રૂપોને તે સમયની શુભરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવા આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦માં શતક સુધી થતા આવ્યા છે એટલું જ નહીં, આજે પણ શુભરાતમાં શુભરાતી ભાષામાં લખાતી જૈન ધાર્મિક કંકોત્રીઓમાં 'શ્રીપાર્શ્વજિન પ્રણમ્ય' જેવા સરકુત પ્રયોગો લખાય છે વાચકોને લેખની ચિત્રરોશી અને લિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે ૧૦૫ પંક્તિઓમાં લખાયેલા આ વિરામિલેખની લાખા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદિધિપથ અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખની જોડણી મુજબ અક્ષરશ અહીં આપુ છું—

(પત્તિ-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદેવજન પ્રણમ્યઃ સ્વસ્તિ શ્રીસાત્વ(૨)ન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીનીમજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીપા(૧)સ્વજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીવીરજન પ્રણમ્ય અનક (૪) વાવ વન કૂઆ તલાવ શ્રીજન-પ્રસાદસીવરસોમી(૫)ત શ્રીવૃજિચરણરોગપ્રગપૂતે શ્રીમતી શ્રીનારાયણ(૬)નગરે પૂજારાદ્યતમોતમા પરમ-પૂજ અરચનીઆ(૭)ન્ ચારિત્રપાત્રસુહામણી કૂમતાષકારનમોમ(૮)ણી સક્લ્પાષકશીરોમણી દકવિધશ્રીજના- (૧)જાપ્રતીપાલક દુવિધધરમના પરુપક જળ તલ્વ(૧૦)ના જાળ ચાર કલાપના જીપક પવ મહાવ્રતના (૧૧) પાલ્ક છ કાપના પીહર સાત મયના નીવારક (૧૨) અષ્ટમદ્ધુરક નવવાડસહિત ઝમચર્યાના (૧૩) ધારક દસવીષ જતીધરમના પરુપક અગીઆ(૧૪)ર અગના જાળ બાર ડપાગના ઉપદેશક તેર કા(૧૫)-ઠીઆનીવારક ચત્તરવિદ્યાગુણજાળ પનરમે(૧૬)દસીધના પરુપક સેલ્લ્લાસપૂરણસતીવ(૧૭)દન સતરમેદ-સજમના પાલક અઠારસહેસ(૧૮)સીલાગરમના ધારક શ્રીજાતાસુવના ઓ(૧૯)ગણીત કવેચનના પરુપક

૫૦ વિરામિલેખની વાચકમાં આવેલા ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે () આવા કોષકના મધ્યમાં લખેલા ' ૧-૨ આદિ અકો તે તે સપ્થવાળી મૂળલેખની પંક્તિના પ્રારંભમયુક છે () આવા જ કોષકના મધ્યમાં આવેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે જે માનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે અને [] આવા કોષકમાં આવેલો પાઠ જે ઉમેરેલો છે અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂકેલા શુદ્ધ પાઠની તથા ઉમેરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મૂળલેખની ભાષા-જોડણીને અનુસરોને મૂકી છે આ વિરામિલેખનો અક્ષરશ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખનત અપભ્રંશ રાખેલા શુદ્ધ રાખેલો અપભ્રંશ વર્ગ સહજ સમજી શકશે તે કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ ટાચણ નથી માર્યું

અટકો ૩૭-૬૫-૩૮ = વ્યવહારી, ગોવીં ૮૯ (૨) અને ગોઠી ૮૦ = ગોઠી, ઘોં ૮૧ = ઘોસી, ઝેં ૪૦ = ઝેશી, સાં ૮૩ = સાધુ, સાધુકાં-સાધુકાર, સં ૮૮ = સંધપતિ-અપરી, ગાહ ૮૫ = ગાહ, ટાં ૮૬ = ટાકુ-ટાકુર, સાહ ૮૭ = ગાહ અને ગાધી ૮૮ = ગાધી

લભ્ય વૈયક્તિક ઉપદેશોથી અતિગ્રિત વિગેય સામગ્રી ન મળે ત્યા સુધી નાગર બ્રાહ્મણો સમલક્ષ્ય જૈનધર્માનુયાયી હશે કે ક્રમ ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક ખારી અરખવરપ ગવેપાયુને પશ્ચિમને જે ઉદયેષો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિસિદ્ધિપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયમા અનેક ગામ નગરોમા નાગરવર્ણિકો સમલક્ષ્યે જૈનધર્માનુયાયી હશે અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮ મા શતકના પૂર્વાર્ધમા લખાયેલા વિજ્ઞાપિતેખના આધારે અષ્ટ થાય છે કે તે સગયે વડનગરમા વિવિધ કુટુંબોથી સંગમિત નાગર વર્ણિકોનો જૈનમત હતો અને તે તપાગચ્છાનુયાયી હતો

આટલું પ્રાસંગિક જણાવીને સચિત વિજ્ઞાપિતેખનો પરિચય આપુ છું

પ્રસ્તુત વિજ્ઞાપિતેખ 'શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભાગતીય અનુકૃતિ વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ'મા ગહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રંથસંગ્રહો પૈકી 'શ્રી લાં ૬૦ વિદ્યામંદિર' તરફથી ખરીદાઈને એકત્રિત થઈ રહેલા 'શ્રી લાં ૬૦ ગ્રંથસંગ્રહ'મા સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે આ વિજ્ઞાપિતેખની અંતિમ પક્ષિત પછીના વિનષ્ટ ભાગની પક્ષિતના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેનો અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જાણી શકાય છે, જેમા લેખનઅવત તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દ્વાદશાવર્ત ગુરુવદનનો પાઠ હોય છે બેકે લેખનસવતલાળી ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિજ્ઞાપિતેખ નારાયણગિયત તપાગચ્છીય આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસૂરિગિય પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેની સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ ગઈ તેમ છે વિજયપ્રભસૂરિગિય નિર્વાણ વિં સં ૧૭૪૬મા થયું છે, અને વિં સં ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિદ્વાંગે મરબુમિમા થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામા પ્રસ્તુત વિજ્ઞાપિતેખ લખાયેલો હોયો બેઈએ વિજયપ્રભસૂરિસખથી હકીકતો તપાગચ્છીય પદ્ધતીઓમા સહજ મુલાકા છે

૩૭ આ લેખમા જે ગુચ્ચ પ્રસ્તુત વિજ્ઞાપિતેખ છે તેમા આ અટકોમાંની મોટા ભાગની અટકો આવે છે

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં સપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભાં ૧' લેખાંક ૩૦૬ (સં ૧૫૦૬)

૩૯-૪૦ જુઓ ઉપરતુ ગુરુતક લેખાંક ૫૪૧ (સં ૧૪૮૫)

૪૧ " લેખાંક ૬૬૦ (સં ૧૫૧૪)

૪૨ " લેખાંક ૨૫૧ (સં ૧૪૨૨), લેખાંક ૩૦૬ (સં ૧૫૦૬), લેખાંક ૩૪૫ (સં ૧૫૧૪) તથા મુનિશ્રીશ્રી વિશાલવિજયજીસપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) અને લેખાંક ૩૨૪ (સં ૧૫૬૮)

૪૩ જુઓ 'રાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિનયસાગરસપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૧૦૨૬ (સં ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં સપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભાં ૨' લેખાંક ૧૩ (સં ૧૩૮૪)

૪૫ જુઓ ઉં શ્રીવિનયસાગરસપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૫૭ (સં ૧૨૬૩)

૪૬ જુઓ ઉપરતુ ગુરુતક લેખાંક ૧૦૨૬ (સં ૧૬૨૮) ઠાકુર અટક આવે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમા છે

૪૭ જુઓ 'રાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦)

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા ૨' લેખાંક ૪૫૧ થી ૪૫૪ (સં ૧૬૬૬) તથા સં ૧૬૫૪)

૪૯ વિક્રમના ૧૮-૧૬મા શતકમાં લખાયેલા અનેક વિજ્ઞાપિતેખોના અતભાગમાં લેખનસવત, લેખ લખનાર ગુચ્ચ આગેવાનોની સહીઓ અને ગુરુવદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટપાઠની કંપના કરી છે

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિજ્ઞપિલેખ અતિશુભ્ય હોવાથી તેને ઉકેલતા હુકડા થઈ ગય તેવી હાલતનો હતો તેથી તેના ઉપર ‘નેશનલ અર્કાઈવઝ-ન્યુ દિલ્હી’ના પાઠશીકે કપડું ચોગવેલું છે તેની કુલ લખાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇંચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇંચ છે તેને બે વિભાગમાં વિભક્ત કરી શકાય ૧ ચિત્રવિભાગ અને ૨ લેખવિભાગ ચિત્રવિભાગની લખાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇંચ એટલે કે ૩૩ ઇંચ છે, શેષ લેખવિભાગની લખાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇંચ છે ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારભમાં ૧૪૫ ઇંચ લખાઈમાં તીર્થંકર ભગવાનના જન્મસૂચક ૧૪ સ્વપ્નો છે ત્યાર પછીની ૪ ઇંચની લખાઈમાં આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વદન કરતા ચાર શ્રાવકોના ૩૫ છે તે પછી ૫૫ ઇંચની લખાઈમાં બાળકે ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાળકે ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ જોડીને બેઠેલા બે શ્રાવકો તથા વદનક્રિયાપ્રવૃત્ત બે શ્રાવિકાના ચિત્રો છે અને તેના પછીની ૯ ઇંચની લખાઈમાં આલેખાયેલા સામૈયાના પ્રસંગમાં નર્તક, મુદ્દગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે આમ કુલ ૩૩ ઇંચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે આ ચિત્રવિભાગમાં આવતા પુરુષ સ્ત્રીઓના ચિત્રો ગુજરાતની તત્કાલીન વેશભૂષાના સૂચક છે શેષ વિભાગમાં વિજ્ઞપિલેખ આવેલો છે લેખની લિપિ દેવનાગરી હોવા છતાં ક-ખ-ઙ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે લેખમાં આવતા કોઈકે સંસ્કૃત શ્લોકો તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની ગૈલીરૂપે જ સમજવા આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦માં શતકે સુધી થતા આવ્યા છે એટલું જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમાં ગુજરાતી ભાષામાં લખાતી જૈન ધાર્મિક કલેક્ટોનીઓમાં ‘શ્રીપાર્થજિન પ્રણમ્ય’ જેવા સંસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે વાચકોને લેખની ચિત્રગૈલી અને લિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે ૧૦૫ પંક્તિઓમાં લખાયેલા આ વિજ્ઞપિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ ગૈલીની છે તેથી એતદ્વિપચક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સંપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરશ અહીં આપુ હુ^{૧૦}—

(પત્તિક-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદેવજન પ્રણમ્યઃ સ્વસ્તિ શ્રીસાતજ(૨)ન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીનીમજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)રસ્વજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીવીરજન પ્રણમ્ય અનક(૪) વાવ વન કૂઆ તલાવ શ્રીજન-પ્રસાદસીવસોમી(૫)ત શ્રીપૂજિચરણરેણુપ્રાગપૂતે શ્રીમતી શ્રીનારાયણા(૬)નગરે પૂજારાદ્વત્તમોતમા પરમ-પૂજ ઋચનીઆ(૭)ન્ ચારિત્રપાત્રચુડામણી કૂમતાષકારનમોમ(૮)ળી સક્લસાધશીરોમળી એકલિષ્ઠશ્રીજના(૯)શાપ્રતીપાલક દુલિષ્ઠધરમના પરુપક જળ તત્વ(૧૦)ના જાળ ચાર કષાપના જીપક પવ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક છ કાપના પીહર સાત મયના નીવારક (૧૨) અઘમદચુરક નવવાહસહિત ઝમચર્યના (૧૩) ધારક દસવીષ જતીધરમના પરુપક અગીઆ(૧૪)ર અગના જાળ નાર હપાગના હપદેશક તેર કા(૧૫)-ઠીઆનીવારક ચઠદવિદારુણજાળ પનરમે(૧૬)દશીષના પરુપક હોલ્લકાસપૂરણસલીવ(૧૭)દન સતરમેદ-સજમના પાલક અદારસદેહ(૧૮)લીલાગરથના ધારક શ્રીજ્ઞાતાસુવના ઓ(૧૯)ળીસ અધેનના પરુપક

૧૦ વિજ્ઞપિલેખની વાચનામાં આપેલા ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે () આવા કોષકના મધ્યમાં લખેલા ‘ ૧-૨ આદિ અંકો તે તે સમ્યાવાળી મૂળલેખની પંક્તિના પ્રારંભસૂચક છે () આવા જ કોષકના મધ્યમાં આપેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે જે આવેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે અને [] આવા કોષકમાં આવતો પાઠ જે હમરેનો છે અહીં અશુદ્ધના બદલે અક્ષરો શુદ્ધ પાઠની તથા હમરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મળલેખકની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે આ વિજ્ઞપિલેખનો અક્ષરશ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખગત અપભ્રંશ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અભ્યાસી વર્ગે સહજ સમજી શકશે તે કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ ટાંચણ નથી રાખ્યું

વીશ્વસ્વામીવદેઆ(૨૦)ના પાલક દુર્ગાના સાર્વજનિક ટાલક (૨૧) ધારીત પુરોહિતા જીવક શ્રીસુગઢાગમુત્રના [તેવીસ અધેનના] (૨૨) પન્નાત્રી ચોનીસ નીચકરની આગના પાલક (૨૩) પચવીસ માનના માવક છત્રીસ દશાક(૨૪)લપના જાણ સતાવીસ અળગારગુણ કરી (૨૫) વીરાગમાન અઠાવીસ આચારના પરપક (૨૬) ઓગળતર પાપશ્રુતના જાણ ત્રીસ મુદની(૨૭)સ્થાનનના નીવારક દુર્ગાના સીધગુણના (૨૮) જાણ બનીસ જોગરામહના જાણ તેવીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક શ્રીત્રીગરના ચોનીસ (૩૦) અતીસદેના જાણ પાત્રીસ વાળીગુણના ૫(૩૧)રપક છત્રીસ ડીસે કરી વેરાગમાન એવુ અ(૩૨)તેકઓપમાજોગ શ્રીપૂજ્ય જાય-સપુને ૪(૩૩)લસપુને કલસપુને રૂપગપુને ઓઝાની (૩૪) તીઅમી વન(વન)સી જીહ(અ)તેહી જીઅમાળે (૩૫) જીઅલોળે જીઅનીદે સરસ્વતીકટઆ(૩૬)મળ કલીકાલગૌતમાઅવતાર અત્રો(૩૭)ધર્મીપ્રતિ-બોધક સનલમટારપુર(૩૮)દર મટારકસરોમળી મટારક શ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી- (૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયમમ્ભુ(૪૧)રોસ્તર નપરીવારા ચરણાન્ ચરણકમ(૪૨)લાન્ [મળમ્ય] શ્રીવહનનગરસ્થાનાત્ લપીત શબ્દ આદે(૪૩)દાદારી ચરણગેવક આજકારી પાદ(૪૪)રજરેણુસમાન સેવક દેવી રવજી દમો(૪૫)દર દો કેસ્વદાસ અમરસી ગા અચલ માઢ(૪૬)ળ દેવી અષદ ગાંવી દુદા શ્રે કાનજી હરજી (૪૭) દો દેવજી વીરજી દો જેવત દો વસ્તા જસ(૪૮)રાજ સા અદરજી શ્રે જોગીદાસ હરીદાસ (૪૯) ગા માધવજી દો સાતીદાસ કૂઅરજી ગા સુ(૫૦)દર મોષા સા તીક્રમદાસ તેજપાલ દો વીર(૫૧)જી લ્હકળ સા રતનીઆ માધવ દેવી ધની(૫૨)આ વીરમજી દેવી માહાવજી મદનજી શ્રે ઓ(૫૩)ધવજી માટળજી સા કીકા ગળેજી શ્રે માના (૫૪) હરીદાસ ગાધ કલ્હાળજી શ્રે સાદીક ગળેજી (૫૫) ગાધી હલ્હાદો દેવી લાધા જીવળ શ્રે અદ્ધી (૫૬) કલ્હાળજી વ સા પ્રમુજી ગા । વલમ દુલ્હમ(૫૭)-જી શ્રે સોમજી મનોહર શ્રે વીરા હરીદાસ શ્રે લા(૫૮)લા મુકદાસ શ્રે લાલા વાજા શ્રે લાલજી સા ગરી(૫૯)-વદાસ દેવી નારળજી હાથી સા વાધા શ્રે માલીઓ મક(૬૦)વીઓ પટ્ટ સેમજી પટ્ટ કેસવજી દેવી વીરમુ ગુરો (૬૧) ગાધી અમેરાજી પ્રમુજ તથા સચ્ચમસ્તકે(૬૨)ન ત્રાકાલ્હવદના અવધારજો જી

જત દહા (૬૩) શ્રીપૂજનીની ક્રીપાદ કરી ધરમધાન સુધિ પ્ર(૬૪)વરતે છ શ્રીપૂજનીના ધરમધાનના સુ(૬૫)પસમાધનીરાત્રાધપળાના કારુલ સમાચા(૬૬)ર લ્પી સેવકને સતોપ કરવા(વો) તથા અત્ર શ્રી(૬૭)-પજ્જ[સ]ળપરવ નીરવધનપણે યિઆ છે કાલના(૬૮)વસારુ વીજુ તપ તથા સામીવહલ લહેળ પ્ર(૬૯)મુપ ધરમકરળી વસેવે યેઆ છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)જનીની આગનાદ પના શ્રીપ્રીતવજે દહા (૭૧) ચોમાસુ આવા તેળે કરી સચનુ મન ઘણુ રા(૭૨)જી રાપુ છે તેળે કરીને ધરમધાન વશેષે ચા(૭૩)લે છે શ્રીમગલતીસુત્ર સદ્દાદ શ્રીઋતરાવે(૭૪)નસુત્ર ઘળાળ વચાદ છે શ્રાવક ટક ૨ પડીક(૭૫)મળે આવે છે વીજુ શ્રીપૂજનીના શીપ (૭૬)જેના જોદ્દા તેવા છે ઘણુ સારુ છે વીજુ શ્રી(૭૭)પૂજની વીનતી અવધારજો જી આવતા હુમા(૭૮)-ગાનો આદેશ પ. શ્રીવિનેવીમલને તથા (૭૯)ગળી શ્રીહરેસોમને આદેસ પ્રસાદ કર(૮૦)જો જી અવસ દ વીનતી અવધારજો જી જો (૮૧)સચનુ મન ઠામ રાપો તો પૂરવે અત્રનો(ના) સ(૮૨)વનુ મન ઘણુ ઘગ્ઢૂ હૂત તે પ શ્રીપ્રીતવજ(જે) (૮૩)અત્ર આવતે મન પમ રહુ છે હવે જેની વી(૮૪)નતી લપી છે તેને આદેસ પ્રસાદ કરહુ તો (૮૫)સચનુ મન ઘણુ વધસે હુ(વી)જૂ પૂજે શ્રીવીજે(૮૬)દેવસુર પળ નાગરવાળીઆ જાળીને વી(૮૭)નતી અવધારતા અને શ્રીપૂજનીદ પળ દમ (૮૮)જ વીનતી અવધારવી હુ(વી)જૂ વહનનગરનો સ- (૮૯)વ સદૈવ શ્રીપૂજનો મળત છે પર પાટમળત (૯૦) છે શ્રીપૂજની શ્રીવહનનગરના સંઘ ઊપર ક્રીપા રા(૯૧)વો છો તેથી વસેવે અવધારજો ઊપાધા શ્રીમેઘ(૯૨)વીજે ગળી પડીત શ્રીદેવવીજે ગળી પડીતી- (ડીત) શ્રીધી(૯૩)તે(ત)વજે ગળી પડીત શ્રીવીમલવીજે ગળી પડીત જી(૯૪)તવીજે ગળ(ળી) પડીત શ્રીરીધવીજે ગળી ગળે(ળી) વે(વિ)વેક(૯૫)વીજે રૂપવીજે પ્રમુજ શ્રીજીના પરવારને વદના (૯૬)વીનવજો અત્રથી ૫ શ્રીપ્રીતવીજે ગળી આ(૯૭)ળદવીજે મુનિ રામવીજ(જે)ની વદના અવધાર(૯૮)જો દુદા—

અમ હરહ્મ દાહમકલી મરોઝ તમ ગુને[જ] ।

(૧૯) અવગુણ એક ન સમરે વીઠારીજે જેળ ॥ ૧ ॥

જેઠ (૧૦૦) સુરહી વઢો વસ(સ)તમાસ મી(હુ) કોણા સમરહ ।

વે(૧૦૧)ધા સરહી મઘસો અમા મ(૧) મન તમ સમરીહી ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આઢા ઢૂમર અતીઘણા વહોલીઆ અસપ ।

(૧૦૩) મન જાણે આવીં મહુ દૈવ ન દીધી પપ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) — સીપ સમુદમે કરતરા (૧) આસ વીઘાસ ।

જ(૧૦૫)ઠર(૧) સમુદ્ર સઘ હી તજો સ્વાતઘદુકી આસ ॥ ૪ ॥

સર્વસાધાગુ ગુજરાતી વાચકો પ્રસ્તુત વિરમિલેખને સમજી શકે તે હેતુથી તેનો મૂળભાષાના નજીકમાં રહીને થોડા ઉપયોગી પરિવર્તનવાળો અલગથી અનુવાદ વર્તમાન ગુજરાતી ભાષામાં આપુ છું—

(પકિત-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદિગિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીશાતિગિ(૨)ન પ્રણમ્ય, અગ્નિ શ્રીનેમિગિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)ર્ધગિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીવીરગિન પ્રણમ્ય, અનેક (૪) વાવ-વન-કૃવા તળાવ-શ્રીગિનપ્રાસાદશિખરશોભિ(૫)ત શ્રીપૂજ્યચરણુરેણુના પરાગથી પવિત્ર શ્રીમત્ શ્રીનાગચણુ-(૬)નગરે પૂજ્યારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અર્ચનીય (૭) આગ્નિપાત્રચૂડામણિ કુમતાધિકારનભોમ(૮)ણિ સકલસાધુશિરોમણિ, એકવિધ શ્રીગિના(૯)ગ્રામપ્રતિપાલક, દ્વિવિધ ધરમના પ્રપ્રક, ત્રણુ તત્ત્વ(૧૦)ના જાણુ, ચાર કથાયાના જીપક, પચ મહામતના (૧૧) પાલક, છ કાથના પીયગ, સાત લયના નિવારક, (૧૨) અજીમદ્યૂરક, નવવાસકલિત બ્રહ્મચર્યના (૧૩) ધારક, દશવિધ યતિધર્મના પ્રપ્રક, અગિયા(૧૪)ર અગના જાણુ, બાર ઉપાગના ઉપદેશક, તેરકા(૧૫)દિયાનિવારક, ચૌદવિદ્યાગુણજાણુ, પદરભે(૧૬)ર સિદ્ધના પ્રપ્રક, સોલસલસપૂર્ણશશિવ(૧૭)દેવ, સત્તરભેદસયમના પાલક, અઠારસહસ્ર(૧૮)શીલાગરથના ધારક, શ્રીસાતામૂળના ઓ(૧૯)ગણીસ અધ્યયનના પ્રપ્રક, વીસવસા જીવદયા(૨૦)ના પાલક, એકવીસ સમલલોપના ટાલક, (૨૧) બાવીસ પરિસહના જીપક, શ્રીસૂત્રકતાગચરના [તેવીસ અધ્યયનના] (૨૨) પ્રપ્રક, ચોવીસ તીર્થંકરની આરાના પાલક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાવક, છપ્પીસ દશાક(૨૪)દેવના જાણુ, સત્તાવીસ અનગાગુણુ કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઠ્ઠવીસ આચારના પ્રપ્રક, (૨૬) ઓગણીસ પાપચૂતના જાણુ, ત્રીસ મોહનીય(૨૭)સ્થાનકના નિવારક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮) જાણુ, બત્રીસ યોગસંગ્રહના જાણુ, તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક, શ્રીતીર્થંકરના ચોત્રીસ (૩૦) અતિશયના જાણુ, પાત્રીસ વાણીચુણના પ્ર(૩૧)પ્રક, છત્રીસ છત્રીસે કરી વિરાજમાન, એવી અ(૩૨)નેક ઉપમાયોગ્ય શ્રીપૂજ્ય જાતિસપ્ત બ(૩૩)લસપ્ત કુલસપ્ત રૂપસપ્ત ઓજરવી (૩૪) તેજગવી વગરવી જિતકોષિ જિતમાન (૩૫) જિતલોભ જિતનિદ્ર સરસ્વતીકંઠ્યા(૩૬)ભરણુ કલિકાલગૌતમભાવતાગ અયો(૩૭)ધજીવપ્રતિબોધક સકલભદ્રારકપુર(૩૮)દ ભદ્રગઢશિરોમણિ ભદ્રારકમીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયપ્રભાસૂ(૪૧)રીન્દર સપરિવાગના[] ચરણકમ(૪૨)લાન [પ્રણમ્ય] શ્રીવડનગરસ્થાનાત લિખિતગ સદા આદે(૪૩)શકારી ચરણુસેવક આજાકારી પાયા(૪૪)ગજગણુસમાન ગેવક દેવી રવજ દમો(૪૫)દર, દોઁ કેશવદાસ અમરસી, ગાંઁ અચલ માડ(૪૬)ણુ, દેવી અખય, ગાધી દુદા, શ્રેષ્ઠી કાનજી હરજી, (૪૭) દોઁ દેવજી વીરજી, દોઁ જેવત, દોઁ વરતા જસ(૪૮)ગજ, સાંઁ અદરજી, શ્રેં જોગીદાસ હરિદાસ, (૪૯) ગાંઁ માધવજી, દોઁ શાતિદાસ કુચરજી, ગાંઁ સુ(૫૦)દ મોધા, સાંઁ ત્રીકમદાસ તેજપાલ, દોઁ વીગ(૫૧)જી લાકણુ, સાંઁ ગતનીઆ માધવ, દેવી ધની(૫૨)આ વીરમજી, દેવી માદાવજી મદનજી, શ્રેં ઓ(૫૩)ધવજી માણુજી, સાંઁ કીકા ગણેશ, શ્રેં માના (૫૪) હરિદાસ, ગાધી કટયાણુજી, શ્રેં સાદીઓ ગણેશ, (૫૫) ગાધી હજુઓ, દેવી લાધા જીવજી,

શ્રેઠ અદ્ભુત (૫૬) દયાળુ, સાઠ પ્રભુ, ગાઠ વસ્ત્રબદ્ધ કુન્દલ(૫૭)છ, શ્રેઠ સોમન ગનોદ, શ્રેઠ
વીંગ હરિદાસ, શ્રેઠ શા(૫૮)સા મુન્દદાસ, શ્રેઠ લાલા વાળા, શ્રેઠ શાલુ, સાઠ ગરી(૫૯)બદાસ, દેવી
નારણુ લાલી, સાઠ વાના, શ્રેઠ માલીઓ મક(૬૦)દીઓ, પદઠ જેમછ, પદઠ કેશવ, દેવી વીગમુ
ગુરો (૬૧) ગાંધી અભયગજી પ્રમુખ તથા સપ્તમન્દ(૬૨)ની ત્રિકાલ વદના અવધાગ્ને

જત આહી (૬૩) શ્રીપૂજ્યની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે શ્રીપૂજ્યના
ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિ નિગળાધપણના કાળગ મગાયા(૬૬)ર લખી મવકને મતોપ કવો તથા
અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુપણપર્વ નિર્વિનપણે થયા છે કાલાનુ(૬૮)સાગ ખીરુ તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી
પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મગણી વિરોગે થયા છે તથા ત્રીપૂ(૭૦)જ્યની આરાગે પન્યાસ શ્રી પ્રીતિવિજય
આહી (૭૧) ચોમાસુ આઆ તેણે કરી સંઘનું મન વણ ગ(૭૨)છ ગખ્યુ છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન
વિરોગે આ(૭૩)ત્યો છે શ્રીભવનીસૂત્ર, સજ્જાયાના બીજિતગધ્ય(૭૪)ન સૂત્ર વખાણ વચાય છે આવક
૮૬-૭ પ્રતિક(૭૫)મણે આવે છે ખીરુ શ્રીપૂજ્યના શિષ્ય (૭૬) જેવા જોઈએ તેવા છે, [તે] ધણુ
સારુ છે ખીરુ શ્રી(૭૭)પૂજ્ય વીનતિ અવધાગ્ને-આવતા ચોમા(૭૮)સાનો આદેશ ૫ શીવિનય
વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉચ્ચસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)ને છ અવસ્ય એ વીનતિ અવધાગ્ને
છ જો (૮૧) સંઘનું મન દામ ગખો તો પૂર્વે અત્રના સ(૮૨)ઘનું મન ધણુ બગાયુ હતુ તે
૫ શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતા મન ક્ષેમ ગણુ છે હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ
પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) સંઘનું મન ધણુ વધશે ખીરુ પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવમરિ પણુ નાગર-
વાણિયા જાણીને વી(૮૭)નતિ અવધાગ્તા, અને શ્રીપૂજ્યએ પણુ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધાગ્વી
ખીરુ વડનગરનો સ(૮૯)ઘ સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટલકત (૯૦)છે શ્રીપૂજ્ય
વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા ગ(૯૧)ખો છો તેવી વિશેષ અવધારજો ઉપાખ્યાય શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય
ગણી, પડિત શ્રીપ્રો(૯૩)તિવિજય ગણી, પડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પડિત છ(૯૪)તવિજય ગણી,
પડિત શ્રીમુદ્ધિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીજના પરિવારને વદના (૯૬)
વીનવજો અત્રથી ૫ પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નદવિજય, યુનિ રામવિજયની વદના અવધાર(૯૮)જો

દ્દા—

અમ હૈકુ દામઝલી, હરિયુ તુમ ગુણેષુ ।

(૯૯) અવગુણુ એક ન સાહરે, વીસારીને જોણુ ॥ ૧ ॥

જેમ (૧૦૦) સુરભીને વંછો, વસતમાસને કોયલ સમજે ।

વિં(૧૦૧)ધ્યને સ્મરે ગજેન્દ્ર, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આપ્ર કુગર અતિવણુ, વહોળીયા અસખ ।

(૧૦૩) મન જાણે આવી મળુ, દૈવ ન દીધી પખ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) — છીપ સમુદ્રે, કરતી આસ પિઆમ ।

જ(૧૦૫)કર સમુદ્ર સખ હી તજ્યો, સ્વાતિગિંદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિરાસિદેખની કુલ ૧૦૫ પકિતઓમા ૧થી ૬૧ સુધીની પકિતઓમા મગલરૂપ પચ્ચન
નમઝકાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલેખ, આચાર્યશ્રીના વિશેષણો અને વિરાસિતપત્ર લખનાર
ગૃહસ્થોની નામાવલી આવે છે તથા ૬૮મી પકિતથી ૧૦૫મી પકિતઓમા ગુરુપ્રત્યેના અનુગમસૂચક
સુભાષિત દોહા છે શેષ ૩૬ (૬૨થી ૬૭) પકિતઓમા જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમા નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય
આર હકીકતો છે

૧ આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રશસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસઘને ધર્મકરણી, વ્યાખ્યાનશ્રવણ વગેરેમા રહેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા

૨ આગામી ચાતુર્માસમા એ મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોદ્દેશ કરીને સવિનય વિનિત કરી છે

૩ પહેલા શ્રીસવની ધરજા ન સચવાયાના કારણે શ્રીસંધનુ ગુરુવર્ગ પ્રત્યે કિંચુ મન થયેલુ તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ^{૫૧} પણ શ્રીસઘની ધરજા સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમના નામ જણાવ્યા છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમા મોકલવા માટેની બહુમાનભરી સવિનય વિનિત

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ ઉપાધ્યાયજી શ્રીમેધવિજયજી ગણીનો નામોદ્દેશ હોવાથી તે સમયે તેઓ આજે શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના સાથે હતા તે જાણી શકાય છે

શિલાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાથી તારવીને જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકજ્ઞાતિની અટકો મેં પહેલા લખી છે, જેનો સમય આ વિસ્તૃતલેખથી પહેલાનો છે, તેના આધારે કહી શકાય કે પ્રસ્તુત વિજમિલેખમા આવતી ગાધી, દોરી, સઘવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકજ્ઞાતિની જ છે વિજમિલેખમા આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે શ્રેષ્ઠી, ગાધી, દોરી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમા છે આથી કહી શકાય કે વિજમિલેખમા જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે આ હકીકત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પક્તિમા આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ નાગરવાણીઆ જાણીને વી(૮૭)નતી અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે લેખમા આવતા નાગરવણિકોના સમુલ્લેખના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પક્તિમા આવતા 'સવ'શબ્દના આધારે વડનગરમા જૈન નાગરવણિકોની શ્રીસઘ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે

વિક્રમના ૧૮મા શતકમા વડનગરમા ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહી હોય નેમ માનવાને કોઈ કારણુ નથી છતાં નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કા તો જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમા નાગરવણિકોનું વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલું તો વિજમિલેખમા આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કહી શકાય

✱

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિસ્તૃતપત્ર તથા સચિત્ર કટપસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા બદલ હું અમદાવાદના શ્રી લા દ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના મુખ્ય નિયામક પ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છું

૫૧ આ શ્રીવિજયદેવસૂરિજી તે આ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના ગુરુ હતા

શ્રેઠ ગદ્ગુ (૫૬) કન્યાસુત્ર, સાઠ પ્રગુણ, ગાઠ વ'ક્ષમ દુ'ક્ષમ(૫૭)જી, શ્રેઠ સોમજી મનોદર, શ્રેઠ
વીંગ હરિદાસ, શ્રેઠ લા(૫૮)લા મુદ્ગદામ, શ્રેઠ લાલા વાજા, શ્રેઠ લાલજી, સાઠ ગરી(૫૯)બદામ, દેવી
નાગજી સ્થાપી, સાઠ વાજા, શ્રેઠ માવીઓ મક(૬૦)દીઓ, પદઠ જેમજી, પદઠ કેસવજી, દેવી વીંચુ
ગુરો (૬૧) ગાંધી અલયગજી પ્રગુણ તથા મધમગન્ઠક(૬૨)ની ત્રિકાલ વદના અવધારાને ઠ

જત અહીં (૬૩) શ્રીપૂજ્યજીની કૃપાએ કમી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે શ્રીપૂજ્યજીના
ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિ નિગ્યાપણના કાગળ સમાચા(૬૬)ગ લખી મેવકને સતોપ ઠગો તથા
અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુપણપર્વ નિર્વિનપણે થયા છે કાલાનુ(૬૮)સાગ ખીજુ તપ તથા રનામિવાત્સવ્ય લહેણી
પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મેકરણી વિગેરે થયા છે તથા શ્રીપ(૭૦)જ્યજીની આજ્ઞાએ પન્યાસ ત્રી પ્રીતિવિજય
અહીં (૭૧) ઓમાસુ આઝ્યા નેણે કરી સંઘનું મન ધણુ ગ(૭૨)જી ગમ્યુ જે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન
વિરોધે આ(૭૩)ત્યો છે શ્રીભગવતીચત્ર, સન્ઝાપના શ્રીઉત્તરાધ્યય(૭૪)ન સત્ર વખાણુ વચાય છે શ્રાવક
ટક-૨ પ્રતિક(૭૫)મણે આવે છે ખીજુ શ્રીપૂજ્યજીના ગિધ્ય (૭૬) જેવા નેઈએ તેવા છે, [તે] વણુ
સાઠ છે ખીજુ શ્રી(૭૭)પૂજ્યજી વીનતિ અવધારાનેજી-આવતા ઓમા(૭૮)સાનો આદેશ ૫ શ્રીવિનય
વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉદયસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)ને જી અવશ્ય એ વીનતિ અવધારાને
જી ને (૮૧) સંઘનું મન હામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના સં(૮૨)ઘનું મન ધણુ બગડ્યુ હતુ તે
૫ શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતા મન ક્ષેમ રણુ છે હવે જેની વી(૮૪)નનિ લખી છે તેને આદેશ
પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) સંઘનું મન ધણુ વધશે ખીજુ પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવમરિ પણ નાગર-
વાણિયા બાણીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યજીએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી
ખીજુ વડનગરનો સ(૮૯)ઘ સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો લકત છે, પરમ પાટલકત (૯૦)છે શ્રીપૂજ્યજી
વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખો છો તેવી વિશેષ અવધારાને ઉપાખ્યાય શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય
ગણી, પડિત શ્રીપ્રી(૯૩)નિવિજય ગણી, પડિત શ્રીવિગલવિજય ગણી, પડિત જી(૯૪)તવિજય ગણી,
પડિત શ્રીઅદ્ધિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીજીના પરિવારને વદના (૯૬)
વીનવજે અત્રવી ૫ પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નદવિજય, મુનિ રામવિજયની વદના અવધાર(૯૮)ને

દૂહા—

અમ હૈકુ દાઠમકલી, હરિમુ ધુમ ગણેણુ ।

(૯૯) અવગુણુ એક ન સાહરે, વીસારીને જેણુ ॥ ૧ ॥

જેમ (૧૦૦) સુગંધીને વળો, વસતમાસને કોયલ સમરે ।

વિં(૧૦૧)ધ્યને રમરે ગજેન્દ્ર, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આગ્ર કુગર અતિધણુ, વહોળીયા અસખ ।

(૧૦૩) મન નાણે આવી મળુ, દૈવ ન દીધી પખ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) — છીપ સમુદ્રમે, કરતી આસ પિઆમ ।

જ(૧૦૫)ઠર સમુદ્ર સખ હી તજ્યો, સ્વાતિર્નિદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિજયસિંહજીની કુલ ૧૦૫ પકિતઓમા ૧થી ૬૧ સુધીની પકિતઓમા મગલકપ પચગ્નિન
નમસ્કાર, ગ્રજીનો અતે આચાર્યશ્રીનો નામોત્તેજ, આચાર્યશ્રીના વિગેષણુ અને વિજયપત્ર લખનાગ
ગૃહસ્થોની નામાવલી આવે છે તથા ૬૮થી પકિતથી ૧૦૫થી પકિતઓમા ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગસૂચક
સુભાષિન દોહા છે શેષ ૩૬ (૬૨થી ૬૭) પકિતઓમા જે લેખ્ય વગ્તુ છે તેમા નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય
ચાર હકીકતો છે

૧ આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રશસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસધને ધર્મકરણી, વ્યાખ્યાનશ્રવણ વગેરેમા રહેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા

૨ આગામી ચાતુર્માસમા જે મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોદ્દેશ કરીને સવિનય વિનંતિ કરી છે

૩ પહેલા શ્રીસવની ઇચ્છા ન સચવાયાના કારણે શ્રીસધનુ ચુરુવર્ગ પ્રત્યે કૌચુ મન થયેલુ તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ^{૫૧} પણ શ્રીસધની ઇચ્છા સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમના નામ જણાવ્યા છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમા મોકલવા માટેની યાદુમાનભરી સવિનય વિનંતિ

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ ઉપાધ્યાયજી શ્રીમેત્રવિજયજી ગણીનો નામોદ્દેશ હોવાથી તે સમયે તેઓ આજે શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીની સાથે હતા તે જણી શકાય છે

શિલાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાથી તાત્પર્યે જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકજ્ઞાતિની અટકો જે પહેલા લખી છે, જેનો સમય આ વિસ્તારિતલેખથી પહેલાનો છે, તેના આધારે કહી શકાય કે પ્રસ્તુત વિગતિલેખમા આવતી ગાંધી, દોસી, સધવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકજ્ઞાતિની જ છે વિગતિલેખમા આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે શ્રેષ્ઠી, ગાંધી, દોસી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમા છે આથી કહી શકાય કે વિગતિલેખમા જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે આ હકીકત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પકિતમા આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ નાગરવાણીઆ જણીને વી(૮૭)નતી અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે લેખમા આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પકિતમા આવતા 'સવ' શબ્દના આધારે વડનગરમા જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીસધ હતો એ વસ્તુ અપ્પ થાય છે

વિક્રમના ૧૮મા શતકમા વડનગરમા ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહી હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી હતા નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કા તો જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમા નાગરવણિકોનું વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલુ તો વિગતિલેખમા આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કહી શકાય

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિસ્તારિતપત્ર તથા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા ખર્ચ હુ અમદાવાદના શ્રી લા દ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના મુખ્ય નિયામક પ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છુ

૫૧ આ શ્રીવિજયદેવસૂરિજી તે આ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના ગુરુ હતા

હવે પ્રાર્થના જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપુ છું

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રની પ્રતિ પશુ ‘શ્રી લાલભાર્ગ દલપતભાર્ગ ભારતીય સરકૃતિ વિદ્યામન્ડિ-અમદાવાદ’ના ‘શ્રી લાં ૬૦ ગ્રંથસંગ્રહ’માં સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૧ છે પ્રતિની લખાઈ-પાળોળાઈ ૧૦ X ૪૬ ધ્વિ પ્રમાણ છે, લાલત સારી છે તેમાં વિક્રમના ૧૬મા શતકમાં લખાવેલા સોનેરી ગ્ગ યુક્તચિત્રવાળા કલ્પસૂત્રોની શૈલીના ૩૯ સુરેખ ચિત્રો છે પ્રતિની પત્રસખ્યા ૧૩૦ છે ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠમાં કલ્પસૂત્રનો પાઠ પ્રારંભ થાય છે ત્યાર પછી પુસ્તક લખાવનારની પ્રશસ્તિ અને પુષ્પિત્રા છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં થયેલા ૫૦ શ્રી કલ્યાણસુદરેણની પામે હશે તે તેમણે વિં ૨૦ ૧૭૮૬ના (એટલે કે પ્રતિ લખાયા પછી ૨૪૨ વર્ષ પછી) વાચનાચાર્ય શ્રી નૈશુભીછને આપેલી તેની નોંધ પશુ પ્રતિ લખાવનારની અતિમ પુષ્પિકાની પછી લખેલી છે ઉક્ત પ્રશસ્તિ વગેરેનો પાઠ જે પત્રમાં છે તેની જે આશુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વગેરેની વાચના આ પ્રમાણે છે

ધનકળ-કલ્પનિકર આદિજિનેસરવિહારવિમલચર ।

ગઢ-મઢ-મઢિરપવર વડનચર જયઽ વડનચર ॥ ૧ ॥

નાગરનરવિરહીરો ધ્વણસી જિણધમ્મવાસિયસરીરો ।

ભાવલદેવી મજા વિણય-વિવેકાદ્ગુણસજ્જા ॥ ૨ ॥

સુત—દેવ દેમરાજો ગઢસી કન્હડકુમાર કુલતિલઓ ।

કઙ્કુઆમિધ દ્વાલામિ[ધ] સખવદે સયલગુણિલઓ ॥ ૩ ॥

સિરિમુણિસુંદરસૂરી દૂરીકયપાવપકઓ જેહિં ।

તસસ પયઢવળકળ મહૂસવો કારિઓ તેહિં ॥ ૪ ॥

સિરિવેચરાજવરણી દીરૂ નિઅરોઅળેણ જિઅહરિણી ।

સુઅ—વેસલ-જેસિંગા જિણધમ્મે જસ નવરગા ॥ ૫ ॥

વેસલચરિ દેવસિરી સુત આવા તસસ ધરણિ દેલ્હાર્દ ।

નગરાજ કુંઅરપાઓ રત્નામિધ પુત્તરયળવદે ॥ ૬ ॥

પનરસસતતાલીસે ફગુણમાસસસ સુદ્ધસમી[દ] ।

સિરિલહિસાયરસીસરસસ લિહાવિઓ કય-મ્મો ॥ ૭ ॥

સં ત(૧) ૧૫૪૭ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧ રવિવારે લિખિત મજિ વાઙ્કરેન ॥ શ્રીપતનિ વાસ્તવ્ય ॥ છ ॥
શ્રી શુભ ભવતુ ॥ છ ॥ કલ્યાણમસ્તુ ॥ છ ॥ શ્રી ।

ખીળ અક્ષરોમાં—

વાચનાચાર્ય શ્રી નૈનસીર્જાકાના પ્રતિરિય વં કલ્યાણસુદરેણ પ્રદત્તા સહર્ષમ્ ॥ સં ૧૭૮૯ રા માદ્રવા વદિ ૭ દિને ॥

અનુવાદ—“ધાન્ય અને સુવર્ણના સમહવાળુ = ધાન્ય-ધનથી સમૃદ્ધ, આદિજિનેશ્વરના પ્રાસાદથી અતિપવિત્ર અને જેમાં શ્રેષ્ઠ કિંત્વો મહો તથા મદિગે છે તેવું મહાનગર વડનગર જય પામો ૧

[આ નગરમાં] નાગરનરોની શોભામાં હીરા સમાન, દેહ પશુ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત છે = જેની આકૃતિ પશુ જૈનત્વની ખાતરી આપે છે તેવો ધનસી = ધનથી નામનો [શ્રેષ્ઠ] હતો, અને તેને વિનય વિવેકાદિગુણયુક્ત લાવલદેવી નામની ભાર્યા હતી ૨

[તેઓને] દેવરાજ હેમરાજ ગઢસી = વડસિંહ કન્હડકુમાર કુલઓ અને આસો નામના કુળમાં તિલકસમાન પુત્રો હતા ૩

તેમણે = દેવરાજ વડોજેએ પાપકર્મથી વર્જિત એવા શ્રીમુનિસુંદરસૂરિની આચાર્યપદવીના પ્રસંગે મહોત્સવ કરાવ્યો હતો ૧

શ્રીદેવરાજને આખોના સૌન્દર્યથી હર્ષિણીને પણ છતી નથ તેવી હીરુ નામની પત્ની હતી અને તેમને જૈનધર્મમા નવા ગંગવાળા દેસલ અને જોરિંગ નામના બે પુત્રો છે ૧

દેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને આખા નામનો પુત્ર છે [અને] આખાને નગરાજ-કુમ્ભરપાલ-રત્નો એ નામના [ત્રણ] પુત્રગત્નવાળી દેહદુર્હા નામની ભાર્યા છે ૧

[સવત] ૧૫૪૭ના કાળણુ માસની અજાળી દશમના દિવસે [આખાએ] શ્રીલક્ષ્મીસાગરનાં ગિમ્મ માટે આ કર્પસુત્ર લખાવ્યું ૭

સવત ૧૫૪૭ વર્ષે જેઠ સુદ ૧ ને રવિવારે પાટણના વતની મત્રી વાછાડે = વાછાડ દ્વારા લખાવ્યું ગુલ થાઓ કલ્યાણ થાઓ

(ખીજ અલરોમા—)

૫૦ કલ્યાણસુદરે વાચનાચાર્ય શ્રીજૈણમીને આ પ્રતિ સાર્પ આપી છે સં ૧૭૮૯ના ભાદરવા વર્ષ ૭ના દિવસે ૧

આ પ્રશસ્તિની રચના સવત ૧૫૪૭ના કાળણુ સુદ ૧૦ના દિવસે ચયેલી અને તે જ વર્ષના જેઠ સુદ ૧ ને રવિવારના દિવસે તેને ગ્રંથમા લખી છે તેથી સમય છે કે તે બહારગામ રહેલા કોઈ મુનિમહાગવે રચીને મોકલાવી હોય અને તેથી સમયનું અંતઃ થયું હોય

ગજ્જશ્ચાસ્મિની દષ્ટિએ જીણુ હોવાને કારણે વક્તવ્યનો ભાવ સુસવતી સગલ સાદી પ્રાકૃત ભાષામા પ્રસ્તુત પ્રગતિ ગચ્ચેલી હોવાના કારણે અતિરપજ્જતા ન હોવા છતાં પ્રતિ લખાવનાર આખા શ્રેષ્ઠી છે તે નિશ્ચિત છે લખ્ય સખ્યાગ્ધ પ્રશસ્તિઓમા આવા પ્રકારની ભાષાશૈલીવાળી પ્રશસ્તિઓ પણ છે અનેક પ્રશસ્તિઓમા લિખિત શબ્દ લખાવ્યાના અર્થમા ઉપયુક્ત થયેલો જોવામા આવે છે તદ્દનુસાર પ્રસ્તુત કર્પસુત્રને આખા જેઠ પાટણના વતની મત્રી વાછાડ દ્વારા લખાવ્યું છે તેમ સમજવું જોઈએ પુરતકલેખનાદિ માટે પ્રાચીન કાળથી પાટણ (અણહિલપુર) કેન્દ્ર ગહેલુ છે પાટણમા તથા પ્રકાગના કલાકાગેનો અને તેમની કલાને સમજનાર અનુભવીઓનો કાયમી વસવાટ હશે આ એક સગત હકીકત છે

પ્રગતિની ચોથી ગાથામા આં શ્રીમુનિસુંદરસૂરિનું તથા ત્રોણ અને પાંચમી ગાથામા દેવરાજ શેઠનું નામ આવે છે તેમ જ ચોથી ગાથામા આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉલ્લેખ આવે છે આ સખામા કેટલીક વિશેષ માહિતી અહીં આપુ છું

પ્રસ્તુત કર્પસુત્ર લખાવનાર આખા શેઠના દાદા દેવરાજ શેઠના ખર્ચથી ચયેલો આં શ્રીમુનિ-સુદરસૂરિનો આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી દેવરાજ શેઠે શત્રુજયગિરનાગનો યાત્રાસધ દાઢ્યો હતો આ બે પ્રસંગોને ૫૦ શ્રી પ્રતિષ્ઠાસોમગણિ(આં શ્રીમુનિસુદરમરિના ગુરુભાઈ)એ વિં સં ૧૫૨૪મા રચેલા સોમસોભાગ્ય કાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગમા સુખ્યતથા વર્ણુઆ છે તેમા વડનગર, સમેલાતળાવ, નર-નારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસધનું સંવિત્તઃ વર્ણુન છે યાત્રાસધમા ૫૦૦ ગક્ટ = ગાડા હતા તે હકીકત પણ નોંધી છે

ઉક્ત આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રસંગે વિં સં ૧૪૭૮મા દેવગજ રોકે બત્રીસ હજાર સોનેયા ખર્ચ્યા હતા, આ હકીકત પટ્ટાવલીઓમા મળે છે ૧૨

પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિની ત્રીજી ગાથામાં જે દેવરાજ પ્રમુખ ૭ નામ આવે છે તેમાંના આઠ દેવરાજ હેમરાજ અને ગારી = ધર્મસિંહ આ ત્રણ ભાઈઓનો ઉલ્લેખ સોમસૌભાગ્યકાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગના ૨૦-૨૧ પદોમાં છે તેથી કુળ ૭ ભાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદમહોત્સવના સમયમાં શેષ કનકકુમાર આદિ ત્રણ ભાઈઓ વિદ્યમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે પ્રશસ્તિઓમાં તે તે કુટુંબની જાનમાત્ર વ્યક્તિઓનો નામોલ્લેખ કરવામાં આવે છે એટલે જાને ઉલ્લેખો અસંગત નથી

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તાત્કાલી શકાય કે વિક્રમના જાગ્યા શતક પહેલાં પણ નાગરવણિકોનો મોટો વર્ગ જૈનધર્માનુયાયી હતા અને ત્યાં પછી પણ સોળગા શતક મુધી તે જૈનપંપગ ગુપ્તથી રહેલો વિક્રમના સોળગા-સત્તરમા શતકથી તેમાં પરિવર્તનો થવાનો પ્રારંભ થયો હશે છતાં વિક્રમના અઢારમા શતકમાં વડનગરમાં મોટા સમૂહરૂપે નાગરવણિકો જૈન હતા તેથી અન્યાય અજ્ઞાનો તથા પ્રકારના વર્ગોનું અસ્તિત્વ માનવામાં આધા આવે તેવું ન માની શકાય અસ્તુ વિક્રમના ઓગણીસમા અને વીસમા શતકની વડનગરના નાગરવણિકોને સંબંધિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ

આજે વડનગરમાં ‘અટાળાનું દેગસર’ એ નામે ઓળખાતું જૈન મંદિર નાગરોનું હતું અને તે શ્રી કુટુનાથસ્વામીના મંદિર તરીકે ઓળખાતું હતું ૫૩ આ મંદિરની જમણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનું બીજું મંદિર છે, તેમાં મૂળનાયક શ્રી ઋષભદેવજી છે તથા શ્રી કુટુનાથસ્વામીના મંદિરના સામે પણ એક મંદિર છે તેમાં મૂળનાયક તરીકે શ્રી ઋષભદેવજીની લેપ કરેલી પ્રતિમા છે આ ત્રણે મંદિરો ધર્મમંદિર રૂપે છે એક રીતે ત્રણ ગણના કહી શકાય વચમાં નાના ચોકવાળા એક મકાનના બે વિલાગોમાં આ ત્રણ મંદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ બે અને સામેની બાજુ એક એટલું માનવાને ધાગણ ગણે છે કે, પહેલા માત્ર શ્રી કુટુનાથસ્વામીનું મંદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણે મંદિરો શ્રી કુટુનાથસ્વામીના મંદિરના નામે ઓળખાતા હશે શ્રી કુટુનાથસ્વામીના મંદિરની જમણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋષભદેવજીના મંદિરની બિલકુલ સામે મંદિરનો મૂળ પ્રવેશ માર્ગ છે, જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી આ મંદિરોને અડીને શ્રી કુટુનાથજીના મંદિરની ડાબી બાજુ એક જુદું મકાન છે તેમાંથી આજે પ્રવેશ થાય છે આ મકાનને દેવી તેજકરણ વખતરારમે (નાગરવણિક) વિ. સં ૧૮૯૭માં ધર્મશાલારૂપે બાંધેલું અને કલ્પ્ય પોતાની માનિકીરૂપે રાખ્યું હશે ત્યાર પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી વિ. સં ૧૯૦૧માં આ ધર્મશાલાને સાધારણ ખાતે આપેલી આ હકીકત સ્થાવરો નાનો શિક્ષાલેખ આજે પ્રસ્તુત મકાનની બાંતમાં છે તેનો અક્ષરશ પાઠ આ પ્રમાણે છે—

(પત્તિ ૧) શ્રીવલ્લભમયે શ્રીકૃષ્ણ(પ ૨)નાયજીનું દેવ છે તે પાસે ધરમ(પ ૩)સાલા દેવી તેજકરણ વલ્લભ(પ ૪)રામે ઘણી છે સવત ૧૮૯૭(પ ૫)ના વર્ષે મહા સુદિ ૫ દિને (પ ૬) વાર કુષ [૧] શ્રીસાચારણ(પ ૭)તે સવત ૧૯૦૧ના વૈસાક સુદ ૨ દિ(પ ૮)ને બાહ મેના છોડી બાલ્યા તારે ॥

આ ઉપરાંત વડનગરમાં આવેલા શ્રી મહાવીરસ્વામીજીના જાવન જિનાલયનો વિક્રમના ૧૬મા શતકના મધ્યભાગમાં છાણોદ્ધાર થયેલો તેની દેવકુલિકાઓ પૈકી કેટલીક દેવકુલિકાઓ ‘દેવી’ અટકવાળા નાગરવણિકોએ ઠગાવ્યાના ઉલ્લેખો તે તે દેવકુલિકા ઉપર છે

ઉપરની હકીકતથી એટલું તો ચોક્કસ છે કે વિક્રમના વીસમા શતકના પ્રારંભ સુધી તો વડનગરના નાગરવણિકોમાં જૈનપંપગાનુયાયી વર્ગ પણ હતો

૫૩ જૈનગીર્ણસંગ્રહના પહેલા ભાગમાં કોશ ન ૧૦૭૦માં દર્શાવેલ શ્રી આદિનાથજીનું મંદિર છે તે અહીં જણાવેલા નજીક મંદિરોમાંનું છે

વિં સં ૧૯૩૦-૪૦ સુધીના અમયમા વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુમ્બોમાથી કુટત દેવી કુટુમ્બના ૨૦થી ૩૦ ધર જૈનધર્માનુયાયી હતા આ નાગરો યુગ્ત જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડવો પણ ન હતો, પણ જ્યાં જાતિઅવલાગમા જૈન હોવાને કાણે કન્યા લેવડ-દેવડનો અવગોધ થયો ત્યારે આ નાગરવણિકો મૂઝાયા અને તેઓએ અમદાવાદ આવીને શ્રી આત્માગમન મહારાજ, શ્રી રવિસાગરજી મહારાજ તથા શ્રી મોહનલાલજી મહારાજ વગેરેને વિનંતિ કરી કે, અમારી મૂઝવણ ટાળવા માટે અમોને અન્ય જૈન વણિક કોમમા દાખલ કરાવો પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વણિકજાતિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાઇલાજો વેણવુ યયા આ હકીકત યોગનિધ આચાર્ય શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરમૂરિજીએ તેમણે વિં સં ૧૯૭૩મા સપાદિત કંગેલા ' જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસંગ્રહ 'ના પહેલા ભાગની પ્રગ્તાવનામા લખી છે

આ સમયમા યુનિગજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુરી) આ પ્રમાણે જણાવે છે “ નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જાતિ વચ્ચે આજીજી કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જાતિમા મેળવીને બચાવી લો તપાગજીઞધિરાજ પૂં મૂલચદજી ગણિવગ, સાગરગજીના શ્રીપૂજ ભં શાતિસાગર, જેક પ્રેમાભાઈ વગેરે તેઓને મેળવી લેવા સમ્મત હતા પણ અમદાવાદના જાતિના ઠેકેદારો ધર્મપ્રેમી હોવા છતા તેઓએ જાતિપ્રેમને વધુ વળન આપ્યુ એનુ પરિણામ એ આપ્યુ કે નાગરોએ વિક્રમની વીશમી સહીના મધ્યકાળમા જૈનધર્મ છોડ્યો અને સૌ વેણવુ બની ગયા ” (જૈન પરપરાનો ઇતિહાસ, ભાં ૨, પૃં ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામા પૂં શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરજીની નોંધ પ્રસંગના નજીકના સમયની કહેવાય પૂં સું શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમા નામપરિવર્તન નિગધાગ થયુ હજે તેમ તો હુ યોચ્છસ ન કહી શકુ, પણ મારા સશોધનકાર્યને અગે મેં બે વાર જૈનપરપરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જોવુ હતુ તે સમયમા તેમા ભ્રામક વિધાનો જોયેલા તેથી જણાવી શકુ કે, જે અન્ય ગ્રામાણિક આધાર ન જ હોય તો આ સમયમા શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરજીની હકીકત ઉચિત મનાવી જોઈએ અસ્તુ

ઉપગના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવણિકો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીગત સંસ્કારને લીધે જૈન મંદિરમા જતા હતા આમાના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી વ્રજલાલ સખારામ દેવી કોઈ જાતિજન ન જાણે તે રીતે જિનમંદિરે જતા આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના જૂતપૂર્વ યુનિમ શ્રી યુનીલાલ બીખાભાઈ પટેલ પાસેથી જાણી છે શ્રી વ્રજલાલ સખારામનુ મૃત્યુ વિં સં ૨૦૧૦ની આસપાસ થયુ છે તેમના તરફથી અપાયેલી રકમના વ્યાજમાથી શ્રીમહાવીરજન્મવાચનના દિવસે (ભાદરવા સુદ ૧) ઉપાશ્રયમા પ્રતિવર્ષ પ્રભાવના થાય છે જે વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો ખર્ચ વધારે થાય તો ગેપ રકમ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસસુખલાલ વ્રજલાલ દેવી આજ સુધી આપે છે

*

મોઢ, દિસાવાલ, પદનીવાલ, ખડાયતા આદિ વસોના જૈન વણિકોના પણ અનેક ઉલેખો મળે છે તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવણિકોના સમૂહો જૈન પરપરામાથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે મૃત્યક બની જાય તેવી છે આમ થવાના કારણો પૈકી કેટલાક કાણો એવા પણ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિકાર લેવો મને ન પણ ગમે વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ માગ અભ્યાસના વિષયથી પર છે એટલે આ સમયમા આ પ્રકારના અન્વેષકો અને અધિકારીઓને આ રીતે માત્ર અગ્રણીનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરુ છુ

અતમા, શાસ્ત્રીય અન્વેષણની જ અહીં દષ્ટિ રાખી છે તેથી કોઈના લાવવદર્શનનો અરા પણ માગમા નથી એ વિનીત ભાવે જણાવુ છુ

વડનગરના શ્રીજૈનસવના આગેવાન જેઠા શ્રી ચંદલાલ યુનીલાલ શાહ તથા મી યુનીલાલ બીખાભાઈ પટેલે મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે અદલ તેમનો નમન્યુ છુ

પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ ભાઈશંકર દવે

ગુજરાતના ઇતિહાસમા વસ્તુપાલનું સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સંસ્કૃતના મહાવિદ્વાન, કુખેર અને કર્ણુ જેવા દાનેશ્વરી તેમ જ મહાન વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ જાણીતું બનેલું છે. તેમના જાહેર જીવનને રજૂ કરતા સાખ્યાબંધ કાવ્યો, ગ્રંથો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયા છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યશ્લોક મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુંગવ હતા એમ સમજી શકાય. આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો, એક યા ખીજી રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશંસિત ગાય છે, કેટલાક ગ્રંથો અને રાસાઓ તેમના જીવનવૃત્તની અપૂર્વ હકીકતો રજૂ કરે છે, પરંતુ તેમના ખાનગી જીવનના કેટલાક પાસાઓને તેમા ગ્રંપ્શ કરાયો હોય તેમ જણાતું નથી. આના કારણમા એમ કહી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય હકીકતો રજૂ કરવાનું આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યું હોય, અને તેથી જ તેમના જીવનના કેટલાક વિધાનો હજી અગ્રંપ્શ જ રહ્યા છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે પાટણમાં રહેતા હોવાનું જણાવી, ચક્રપ નામે મહાપુરુષથી તેના જીવનની શરૂઆત કરી છે.^૧ ક્રીતિકૌમુદીમા કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુંબિક વૃત્તાંત રજૂ કરતા, તે બધા ઉત્તરોત્તર ચૌલુક્યોના રાજકાલ દરમિયાન કોઈ રાજકીય હોદ્દા ધરાવતા હોવાનું સૂચવી, બધાને મત્રી તરીકે સંબોધ્યા છે. સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવૃત્તની જે જે હકીકતો નિરૂપે—રજૂ કરે તે બધી પ્રામાણિક જ હોય તેમા શક ગણવાનું કારણ નથી એટલે વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમા રહેતા હતા એમ તે કાવ્યના કથન ઉપરથી સમજી શકાય. જ્યારે જિનહર્ષના વસ્તુપાલચરિત્રમા વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે સુહાલક ગામમા રહેતા હોવાનું મંતવ્ય છે.^૨ વસ્તુપાલનું ચરિત્ર આલેખતા બધા ગ્રંથોમા જિનહર્ષનો આ ગ્રંથ વિગતવાર જીવનકથા

૧ ક્રીતિકૌમુદી, સર્ગ ૩, શ્લોક ૫મા ૧૬

૨ જિનહર્ષનું વસ્તુપાલચરિત્ર, સર્ગ ૧

રજૂ કરતો એક વિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે. જોકે તે વસ્તુપાલના અવસાન બાદ એ સૈંકા પછી રચાયો હોવા છતાં, તેના ચરિત્રની જે કેટલીક અવનવી હકીકતો રજૂ કરે છે તે ખીબા કોઈ ગ્રંથકારે સમગ્રી નથી. ૭૦ લોગીલાલ સાહેસરાના શબ્દોમા કહીએ તો, વસ્તુપાલના જીવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમા ઉપલબ્ધ એવા તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનહર્ષે ઉપયોગ કર્યો હતો એમ જણાય છે. એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અમ્વરાજ-આશરાજ સુહાલકમા ગહેતા હોવાનું કહી શકાય. જોકે આ ગામ ચૌલુક્યો તરફથી અશ્વરાજને, એની સેવાઓના બદલામા, ભેટ તરીકે મળેલુ એમ જિનહર્ષે નોંધ્યું છે. આ હકીકત ઉપરથી એટલું તો સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે, તેના પિતા સુહાલક ગામમા રહેતા હતા. જે આ ગામ પરપરાગત વસ્તુપાલના પિતાને ધનામમા મળ્યું હતું તો પિતાના મરણ બાદ તે બધા પોતાની માના સાથે માગળમા ગા કાગલુથી ગયા? તે વખતે આ ગામ તત્કાલીન રાજેન્દ્રે પાછું લઈ લીધું કે કાયમ રાખ્યું હતું એવો પ્રશ્ન પણ ઉદ્ભવી શકે છે. આ હકીકતનો કોઈ પણ ખુલાસો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાથી મળતો નથી એટલું જ નહિ, પણ આ સુહાલક ગામ કયા આવ્યું તે પણ જણવા સાધન નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રબંધમા વસ્તુપાલના પિતા આશરાજ માલસમુદ્રમા વત્ત કાપડની દુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે. જોકે આ ગ્રંથ ધણી મોડો, આશરે ચારમો પાચસો વર્ષ પછી, લખાયો છે, પરંતુ પ્રાચીન પ્રબંધકારો તેમ જ ગસાના કવિઓ, લોકસમાજમા પ્રચલિત હકીકતોને ખાસ પોતાના કાબજમા સમગ્રી લેતા તેથી, આ હકીકતમા પણ કાષ્ઠિક તથ્ય હશે એવું અનુમાન કરવાને અવકાશ રહે છે. આ “માલસમુદ્ર” તે પાટણ નજદીક આશરે ૮થી ૧૦ માઈલ દૂર અડિયા પામેનું હાલનું માલસુદ નામથી ઓળખાતું ગામ છે. સોમશ્વર વગેરે સમકાલીન કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વતની જણાવી, તેમના પૂર્વજોને ચૌલુક્યોના કોઈ ખાતાના મંત્રીઓ તરીકે જણાવ્યા છે તેમા કેટલોક સલાશ હશે, પરંતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમા કોઈ ગામગ્રામાથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે. જોકે આ સમયમા તે બધા સાહિત્યકારોએ મૌન સેવ્યું છે, પણ સમાજમા પ્રચલિત તેમના આદિ વતન માટેની માન્યતા તેઓ ગામગ્રામા નિવાસી હતા એમ સાબિત કરે છે. આથી જ કોઈમા સુહાલકના કે કોઈમા માલસમુદ્રના ઉલ્લેખો મળે છે. આ બેમાથી તેમનું મૂળ ગામ કયું હશે એવો પણ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય. તેના માટે એવું બને કે, પોતાના મૂળ ગામ સુહાલકમા વ્યાપાર બગબગ ચાલતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમા—માલસમુદ્રમા તે વ્યાપાર અર્થે ગહેતા હોય. આ એક અનુમાન છે. પ્રાચીન કાળમા માલસમુદ્ર (હાલનું માલસુદ ગામ) એક મોટું સારી એવી વસતિ ધરાવતું ગામ હતું, જ્યાં જૈનોની પણ મોટી વસતિ હતી એમ કેટલાક ગ્રંથોની પુસ્તક-પ્રશસ્તિઓ ઉપરથી જણી શકાય છે. આથી ઉપર્યુક્ત સુહાલક ગામ માલસમુદ્ર-માલસુદ પામે હોવાનો તર્ક કરી શકાય છે. આ માલસુદ ગામ હારીજ તાલુકામા અડિયા ગામ પામે આવેલું છે, પરંતુ તેની આજુબાજુ કોઈ સુહાલક નામનું ગામ નથી. અડિયા નજદીક આવેલ સવાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન સુહાલક હોય તેવું મારું અનુમાન છે. આને આ ગામ સંધા સવાળાથી જણીતું છે. માલસુદથી ફક્ત પાંચઞ્ચ માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું સુહાલક હોય એમ માનવા પ્રેરે છે. આ ગામમા વસ્તુપાલે જૈન મંદિર બંધાવ્યું હતું એમ મહાધારી નરેન્દ્રપ્રભુચંદ્રિવિગચિત એક પ્રશસ્તિમા નોંધ્યું છે, જેને આધારે પણ આ ગામ તેમના

૩ મહામાત્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્યમહાળ, તથા ગરુડ સાહિત્યમા તેનો ફાળો, પૃ. ૩૫, લેખક શ્રી લોગીલાલ જે સાહેબા

૪ જૈન ચેતાબર કોન્ફરન્સ હેરલ્ડ, સને ૧૯૧૫ વિરોધાક્રમા “વપાનજી પદાવલીમા વસ્તુપાલનું નિર્ણય”

૫/૧ સ્થાપવત્ સિદ્ધલામમળને જિનવેદમનિ । ય શ્રીવીરજિન વિશ્વપ્રમોદમદજીવચર ॥ ૪૪ ॥

નરેન્દ્રપ્રભુચંદ્રિવિગચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલ પ્રશસ્તિ સંગ્રહ, પૃ. ૨૬

પૂર્વજોનું આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે. આ ગામ પ્રાચીન છે, અને તેની ચારે બાજુ આજે દેખાતા ઊંચા ટેકરા તે પૂર્વકાળનું હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે. વસ્તુપાલ જેવા મહાપુરુષ, મન્ત્રીશ્વર અને દાનવીર વિદ્વાનના પ્રશસાત્મક કાવ્યોમા, સમકાલીન વિદ્વાનો, તેમના પૂર્વજો ગામડાના રહેવાસી હતા એવી ક્ષુદ્ર હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે.

આ સિવાય ખીબ પશુ કેટલાક પ્રમાણે એવા મળે છે, જે વસ્તુપાલનું મુખ્ય વતન ગામડામા હતું એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે. વસ્તુપાલનું મૂળ વતન સુહાલક ગામ હતું એમ માનીએ તો તેમના ખીબ કુટુંબીજનો અને સગાસગંધીઓ પણ ત્યાં રહેતા હશે એમ માનવામા વાધો આવતો નથી. વસ્તુપાલનો પુત્ર જૈત્રસિંહ યાને જયતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વર કાર્તિકીમુદીમા લીધી છે.^૧ આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આજુ ઉપર આવેલા લખવસાહિના લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે.^૨ આ સિવાય આ મંદિરની હસ્તિશાળામા વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમા જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણે પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણ મેસારેલી છે, જેના અનુક્રમે જયતલદેવી, જમ્મણદેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતર્યા છે.^૩ જયતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાર્થે મંદિરમા દેવકુલિકાઓ બનાવી છે, જેના શિલાલેખમાથી જયતસિંહ-જૈત્રસિંહની પત્નીઓના જયતલદેવી, મુહવારેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યા છે,^૪ પણ જમ્મણદેવીનું નામ મળતું નથી. આથી જમ્મણદેવીનું અપર નામ સુહવાદેવી હશે એમ લાગે છે. વસ્તુપાલના પ્રાચીન વતન સુહાલકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલા છે તે પૈકી કેટલાંક ગામોના નામ ધ્યાન ખેંચે તેવા છે. આમાના જમ્મણપુર, રૂપપુર, ચંદ્રોન્માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોના નામ સાથે કેટલુંક સામ્ય સૂચવે છે. જેમકે જમ્મણદેવી ઉપરથી જમ્મણપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાલના આદિ પુરુષ ચંડપ કે ચંદ્રપ્રસાદના નામ ઉપરથી ચંદ્રોન્માનપુર. આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વશજોએ, પોતાના કૌટુંબિક વ્યક્તિઓના સ્મરણાર્થે, નવા ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યા હોય. આ પૈકીનું ચંદ્રોન્માનપુર તે જ હાલનું ચંદ્રમાણુ ગામ સુહાલક કે સવાળાથી ફક્ત એટલું જાઉં દૂર આવેલ છે, જ્યારે જમ્મણપુર અને રૂપપુર સવાળાથી પાંચઝ ગાઉના ફેરમા આવેલ હોઈ, તે પણ નજદીકમા જ ગણી શકાય. આ ગામો કોણે વસાવ્યા, તેમ જ તેના આવા નામો કોણે રાખ્યાં, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરંતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને પ્રાચીન પરંપરાને અનુલક્ષી આવું અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. મધ્યકાળમા સમાજના અગ્રગણ્ય મહાજનો, રાજપુરુષો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચવા વાવ, ફૂવા, તલાવ, ગામ, મંદિરો, મહોલ્લા વગેરેને આવા નામો આપી, તેમના કાર્તિક સ્થિર-પ્રતિષ્ઠિત કરતા હતા. આ જ વસ્તુને લક્ષમા લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયાનુરૂપ છે. આમ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું આદિસ્થાન પાટણ તાલુકાના નાના ગામડામા હતું, જ્યાંથી તેઓ પોતાની વિદ્વતા, દાનશક્તિ અને પરાક્રમ તેમ જ વ્યવહારકુશળતાને લઈ ચૌલક્રોના રાજ્યકાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમા આવી વસેલા તેમ જ સારુ સ્થાન પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોદય સાધ્યો.

ખીજ વાત તેમના કૌટુંબિક જીવનની છે. તેમના પૂર્વજોના નામ કાર્તિકીમુદી, સુરથોત્સવ, સુકૃત-સકાર્તન, વસતવિલાસ વગેરે કાવ્યકથાઓમાથી મળે છે. પરંતુ તેમના કુટુંબની વિશેષ હકીકત જિનહણે

૫/૨ કાર્તિકીમુદી, સર્ગ ૩ શ્લોક ૪૦થી ૫૦

૧ અર્થેક પ્રાચીન નેમ લેખ સહોહ લેખ નં ૩૬૮, ૩૭૦, ૩૭૨

૩ એનન હસ્તિશાળાના લેખો નં ૩૨૦

૪ જુઓ દેવકુલિકાઓ નં ૪૫, ૪૬, ૪૭ના શિલાલેખો

પોતાના વસ્તુપાલયરિતમા વિચારથી આપી છે તેમાથી, અને આણુ ઉપર વસ્તુપાલે બંધાયેલ તેમના કીર્તિસ્તલ જેવા લવ્ય ગિનાલય લગ્નવસદિ પ્રસાદના ગિલાલેખમાંથી, તેમનો વશવિસ્તાર દેવકના નામ સાથે મળે છે; જેના આધારે તેમના કૌટુંબિક જનોનું વગરલ તૈયાર કરી શકાય તેમ છે ઇતિહાસપ્રેમી ગાતમૂર્તિ ૨૫૦ જ્યતિવિજયજી મહારાજે “અર્થુદ ગ્રામીન જૈન લેખ સદોહ” નામક ગ્રંથમા આપુ એક વગરલ ૨૫૦ કહ્યું છે કે વસ્તુપાલને લુણિગ, મલ્લદેવ અને તેજપાળ નામે ત્રણ ભાઈઓ હતા તે પૈકી લુણિગ બાલ્યાવસ્થામા જ મગણ પામેલી તેમને જર્જ, માહિ, સાહિ, ધનદેવી, સોહગા, વર્ધદુકા અને પદ્મલદેવી નામે સાત બહેનો હતી વસ્તુપાલના ભાઈ લુણિગ તેની પત્ની લુણિદેવી મલ્લદેવને બે સ્ત્રીઓ—લીલાદેવી તથા પ્રતાપદેવી—હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે વસ્તુપાલની પણ્ય બે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લલિતાદેવી તથા બીજી વેળલદેવી યાને સોબુકા જણાવી છે લલિતાદેવીના પિતાનું નામ કાન્દ્ય અને માતાનું નામ ગણુ તેજપાલને બે પત્નીઓ અનુપમાદેવી અને સુહદ્રાદેવી સુહદ્રાદેવીના પિતા પાટણના વતની મોઢ વાણિયા ગ્રાહણુ તેમની પત્ની આપા અનુપમાના પિતા અદ્રાવતીનિવાસી ગાગાના પુત્ર ધરણિગ તેમની સ્ત્રી ત્રિભુવનદેવી માલદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ તેની પત્ની આદહણુદેવી તેને પેથડ નામે પુત્ર હતો માલદેવને બે પુત્રીઓ સહજલદે અને સદમલદે વસ્તુપાલને લલિતાદેવીથી જૈત્રસિંહ નામનો પુત્ર થયો, જે જ્યતિસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ જ્યતલદે, જન્મણુદે અને રૂપાદે જૈત્ર સિંહને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો તેજપાલને અનુપમાદેવીથી પુત્ર થયો તેનું નામ લુણસિંહ કે લાવણ્યસિંહ તેને બે સ્ત્રીઓ રણણુદે અને લખમાદે આ લાવણ્યસિંહને રણણુદેવીથી ગરબદે નામની પુત્રી હતી તેજપાલને બીજી સ્ત્રી સુહદ્રાદેવીથી સુહદ્રાસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને સુહદ્રે અને સક્ષમણુદે નામે પત્નીઓ હોવાનું જણાવ્યું છે તેજપાલના પૌત્ર પેથડને વલાલદે નામક કન્યા હોવાની નોંધ મળે છે શિલાલેખો અને સંસ્કૃત કાવ્યો સિવાય પાટણના કાલિકામાતાજીના મંદિરમા બે સ્તંભો છે તે પૈકી એકમા ત્ર્યપ્રસાદસુત સોમ અને બીજામા પૂનસિંહસુત આદહણુદેવીકુલિભૂ પેથડના નામો કોતરેલ છે આ બંને લેખો સવત ૧૨૮૪મા લખાયા હોઈ, તે વસ્તુપાલે બંધાયેલ કોઈ મહાપ્રસાદના હોવાનું સમજાય છે આ પેથડ પછી તેના વંશની ઝોઈ હકીકત મળતી નથી, પરંતુ પાટણના ગ્રામીન ગોવર્ધનનાથજી—ગિરિધારીથી ઓળખાતા વૈષ્ણવોના મંદિરમા યક્ષની એક સુદર ધાતુપ્રતિમા છે આ પ્રતિમાની પીઠિકામા સવત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરુવારનો એક પ્રતિમાલેખ કોતરેલ છે, જેમા પેથડસુત સુહાકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનું સ્પષ્ટ છે આ લેખમા પેથડના પિતાનું નામ જણાવ્યું નથી, એટલે તે તેજપાલના પૌત્ર પેથડની હશે કે કેમ તે ચોક્કસ કહી શકાય નહિ પરંતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાલના વંશજ પેથડનો સમકાલીન હોવાથી તેજપાલના પૌત્ર પેથડે પોતાના ઘર-દેરાસરમા પૂજવા આ પ્રતિમા કરાવી હોવાનું અનુમાન છે

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે ચૌલુક્યોના રાજકાળમા મત્રીઓ હોવાનું સંસ્કૃત કાવ્યોમા જણાવ્યું છે, પરંતુ તે બધા કોઈ મહત્વના સ્થાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાલની કાર્તિ ગાથા વર્ણવતા કોઈ કાવ્યમાથી કે બીજા કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રંથોમાથી ઉલ્લેખો મળતા નથી આથી ચરિત્રનાયકનું મહત્વ ૨૫૦ કરવા તત્કાલીન કવિવરોએ આવા અલકારિક વર્ણનો મૂક્યા હોય તે સ્વાભાવિક છે વસ્તુપાલના પિતા આશરાએ કુમારદેવી સાથે સબંધ થતા, પાટણ છોડી માડળમા નિવાસ કર્યો હોવાનું પાઠળના ગ્રંથકારોએ નોંધ્યું છે તે કાળમા વાણિયા-બ્રાહ્મણો જેવા સમાજના ઉચ્ચ સ્તરમા પુનર્વિવાહ કરવો તે એક મોટું કલક ગણાતું આથી જ આશરાજને સ્થળાંતર કરવાની ફરજ પડેલી આમ તે યુગમા નૈતિક ચારિત્ર્ય માટે સમાજમા ધણુ જ કડક નિયમન પળાતું હશે એવું આ હકીકતથી જણાવા મળે છે

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના ચુસ્ત ઉપાસક ભક્ત હોવા છતાં, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ સેવતા તે કાળમા કદાચ જૈન અને માહેશ્વરીઓના સધર્મો યતા હશે, પરંતુ સન્નજનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમા ખાસ કદ્દતા વર્તાતી નહિ હોય આથી જ જૈનોની કન્યાઓ માહેશ્વરીઓમા અને માહેશ્વરીઓની કન્યાઓ જૈન સપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓના ધરમા આપવા-લેવાની પ્રથા પરપરાગત ચાલતી હોવાનું કેટલાક પ્રમધસગ્રહક સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે કેટલાક કુટુંબોમા તો એક ધરમા જૈન અને માહેશ્વરી સપ્રદાયો જુદા જુદા ભાઈઓ પાળતા એમ શાહ આલકના ચરિત્ર ઉપરથી સમજાય છે ૧૦ વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સદ્ભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતાં કેટલાક અસહિષ્ણુ માનવોને તે પસંદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રમધસગ્રહના એક પ્રસંગ ઉપરથી જાણવા મળે છે ૧૧ આ પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે “એક વખત મત્રીશ્વરને ઘેર વિજયમેનસૂરિ ગયા તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માગે કેટલાક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા ધરમા તેમની માતાએ સૂરિજનો સાંભાર કર્યો અને વાઘા સૂરિજ ત્યાં થોડોક વખત ગેઠા, પછી મત્રીશ્વર વદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હ્રદયમા ક્ષોભ થયો વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજ આવ્યાના સમાચાર આપ્યા કે તુરંત જ મત્રીશ્વરે આવી વદન કર્યું સૂરિજ કાઈ ખોલ્યા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યું કે, મુનિશ્રીને માહું લાગ્યું છે મત્રીશ્વરે ફરીથી વદન કરી સમાચાર પૂછ્યા એટલે સૂરિજ હ્રદયની સમગ્ર જાણ રજૂ કરતા ખોલ્યા કે, હું આશરારજ જેવા ચુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠીનું મકાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉચ્છ્રાંખલ, મદખપીનું ધર લાગ્યું વસ્તુપાલે પૂછ્યું શાથી ? સૂરિજએ કહ્યું હું કેટલા સમયથી ધરમા આવ્યો હોવા છતાં, તમો વડ જનોથી વીટળાઈ વાગ્વિલાસ કરવામા નગરકાર કરવા પછી આવી શકતા નથી વસ્તુપાલે ક્ષમા માગી, આથી સૂરિજએ મિથ્યા વાગ્વિલાસ છોડી દેવા સૂચવ્યું ” આ હરીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાક ચુસ્ત ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે પરંતુ વસ્તુપાલની પાસે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્યામંડળમા હતો, જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક અથોનું અવગાહન, તેમ જ વૃત્તન સર્જન-સંશોધન કરાવતા લોકસમાજમા પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે સમભાવ રાખી દરેકના ઉત્સવો, યજ્ઞો અને ધર્મકાર્યોમા એકરસ બની લાગ લેતા રાખપરાજન્ય પછી ખલાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલ્લવીરામાતાજીના મંદિરમા કર્યો હતો, તેનું ભાવવાહી વર્ણન કીર્તિકીમુદ્રીમાથી મળે છે ૧૨ તેમા વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલ્લવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહોત્સવ ભાવપૂર્વક ઉજવ્યો હોવાનું સુદર વર્ણન છે આમ મત્રીશ્વર વસ્તુપાલ દરેક સપ્રદાયના ઉત્સવોમા રસપૂર્વક ભાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલું જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાળાને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક અથોમા લેવાઈ છે જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરંતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનું તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા માટે કવિવર સોમેશ્વરે જણવ્યું છે કે, “નેમિ ભગવાનમા અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શકર અને કેસવનું કંકત પૂજન કર્યું નહોતું, પણ જૈન છતાં વેદધર્મવાળાને પણ તે દાનના પાણી આપે છે ” ૧૩ આ સિવાય તેમણે કંગેલ ધર્મકાર્યોની

૧૦ Kāvyaṇusāsana, 1st Ed —Introduction Page 228, By Rasiklal Parikh

પુરાતનપ્રમધસગ્રહ, પૃ. ૩૩

૧૧ પુરાતનપ્રમધસગ્રહ, પૃ. ૫૫

૧૨ કીર્તિકીમુદ્રી, સર્ગ ૬

૧૩ નાનકે મત્તિમાત્રેની મેઘી સ્મૃત્તિકેશવરી ।

મેનોડર્બિ વ સ વેદાના દાનામ્મ કુરુતે કરે ॥ કીર્તિકીમુદ્રી, સર્ગ ૪-૪૦

સૂચિ ઉપરથી પણ તે દષ્ટીકતને પ્રુષ્ટિ મળે છે, જેની યથાલભ્ય નોંધ અત્રે રજૂ કરવામા આવી છે જેનસપ્રદાયમા તો તેમણે લાખો-કગોનોના દાન કરી, દેવમંદિરો, જૈન ઉત્સવો, જૈનાચાર્યોના ધર્મોત્સવો, વાવો, દૂવાઓ, તલાવો તેમ જ દેવપ્રતિદ્યાઓ વગેરે પૂર્ણ ભક્તિભાવે કરી, છૂટા હાથે પોતાની લક્ષ્મી વાપરી હોવાના સખ્યાબધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રગ્ધો, ગન્નાઓ અને શિલાલેખોમાથી મળે છે આદી તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્ભાવનાથી કચેલ ધર્મેષ્યોની નોંધ, તેમની સાર્વત્રિક ધર્મેભાવના દર્શાવવા રજૂ કરવાની હોવાથી, જૈન સપ્રદાયના સુકૃત કાર્યોના ઉલ્લેખો આપ્યા નથી

વસ્તુપાલના દાનકાર્યો કૃત ગુજરાત પૂરતા જ મર્યાદિત ન હતા, પણ સારાએ ભારતના અનેક તીર્થોમા તેમણે દાનનો પ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો દાનનો આ પ્રવાહ દક્ષિણમા શ્રીશેલ, પશ્ચિમમા પ્રભાસ, ઉત્તરમા કેદાર અને પૂર્વમા કાશી સુધી ફેલાવો હોવાનું સમગ્રાય છે સોમનાથ મહાદેવના મંદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમા વિશ્વનાથને એક લાખ, તેવી જ રીતે દ્વારિકા, પ્રયાગરાજ, ગંગાતીર્થ અને આણુ ઉપર અચલેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામા આવતા હોવાનું જણાવેલ છે જોકે આમા કદાચ અતિશયોક્તિ હશે, છતાં, તેમના તરફથી આ બધાં પ્રસિદ્ધ મંદિરોને થોડીધણી મદદ આપવામા આવતી હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે તેમના સત્કાર્યોની નોંધ સખ્યાબધ અથોમાથી મળે છે, પરંતુ કેટલાકે તો એકબીજાનું અનુકરણ કર્યું હોય તેમ કેટલાકે ગુજરાતી રાસાઓ ઉપરથી જણાય છે, જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમા જે જે નોંધો લેવામા આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમા પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામા આવી છે આ નોંધમા જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતા, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની સૂચિ ખાસ આપવા અપત્તન કર્યો છે

તીર્થકલ્પ તેમના સત્કાર્યો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ બ્રહ્મશાલા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા કાપાલિકોના મઠો, ૩૦૦૨ મહેશ્વરાયતનો—શિવમંદિરો તથા ૫૦૦ વેદપાઠી બ્રાહ્મણોને (નિર્વાહના સાધનો વડે) સત્કાર્યા હતા આ સિવાય તેમણે ૮૪ તલાવો, ૪૬૪ થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાપાણુ પથ્થરો અને ૬૪ મસ્જિદો પણ બધાવી હતી. તીર્થકલ્પની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોક્તિવાળી હશે, છતાં જિનપ્રભસૂરિ જેવા ઇતિહાસપ્રેમી વિદ્વાનના હાથે લેવાયેલ આ હકીકતમા કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામા વાધો આવતો નથી કોઈ જૈનેતર વિદ્વાને આવી નોંધ આપી હોત તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આવું સૂચવ્યું હોય તેમ માની શકાય, પરંતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે કરેલ અન્ય ધર્મના આટલા બધા ધર્મેષ્યોની હકીકત રજૂ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મ પ્રત્યેની સમભાવનાનો અપ્રતિમ પુરાવો છે

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રાત્મક અથો પૈકી *અલકારમહોદધિ, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસતવિલાસ, સુકૃતકીર્તિ કલ્વલોચિની, સુકૃત સકીર્તન વગેરે જણાવતા ઐતિહાસિક અથો મળે છે, જેમા તેમણે કરેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની ઠીકઠીક યાદી આપી છે આ યાદીમા મુખ્ય મુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે જણાવી શકાય

વસ્તુપાલે ખભાતમા ભીમેશ્વરના મંદિર ઉપર સુવર્ણકલશો ચડાવ્યા તેમ જ વૃષભ નંદિની સ્થાપના કરી ભટ્ટાદિય નામક સૂર્યમંદિર પાસે ઉતાનપટ્ટ જીલ્લો કર્યો અને તેને સુવર્ણહાર ચઢાવ્યો ભટ્ટાર્કવાહક નામે વનમંદિરમા દૂવો બધાવ્યો બકુલસ્વામી સૂર્યમંદિરનો મડપ બધાવ્યો વૈદનાથનું મંદિર તથા મડપનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો છાશ અને દહીં આપવા માટે મડપિકાઓ બધાવી પ્રપા—પરબો માટેના આગાર-મડપ કરાવ્યા ભટ્ટાર્કરાણુક (સૂર્યમંદિર) નો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો અકેવાલિયા ગામ પાસે એક તલાવ બધાવ્યું પાલિતાણુ નજદીક પોતાની પત્નીના શ્રેયાર્થે લલિતાસરોવર કરાવ્યું ડહોઈમા વૈદનાથના શિવમંદિર ઉપરથી માલવાનો રાજા સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તે બધા (કેલ એકવીસ) ફરીથી સુકાવ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી ધોળકામાં એક ધર્મશાળા બધાવી નીરીક્ષ ગામે બોડા વાલિનાથનું મંદિર કરાવ્યું ઉમારશવ અને બદરૂપમાં પ્રપા-પરબોનાં મકાનો બિભા કર્યો ખલાતમાં ભીમેશ્વરદેવના મંદિર પાસે વટસાવિત્રીનું મંદિર બધાવ્યું કાસીદ્રામાં અબામાતાનું મંદિર કરાવ્યું જીવનપાલનું શિવમંદિર બધાવ્યું, અને તેમાં દશે દિશાના દિક્ષપાલોની પ્રતિષ્ઠા કરાવી આ મંદિરના પટાગણમાં એક દેવી મંદિર પણ બધાવ્યું અકેવાલિયા ગામમાં મલદેવના શ્રેયાર્થે એક શિવમંદિર તથા પ્રપા-પરબ બધાવી વસાપથમાં ભવનાથના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્દઉપરાત ક્ષેત્રપાલના મંદિરને કાલમેધ તથા આશ્વિન મઝપો આ મહાપુરુષે બધાવ્યા હતા રથવર નામે એક ભવ્ય વાવ ખલાતમાં બધાવી, લા રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષમઝપિકા, નદિનો મઝપ બે માળયુક્ત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો ઔર અને રેવાના સગમ પાસે કાલક્ષેત્રમાં રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનું મંદિર બધાવ્યું કુભેશ્વરતીર્થમાં તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુક્ત પાત્ર મઝ બધાવ્યા ગાણેશર ગામમાં ગાણેશ્વર દેવનો મઝપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બધાવ્યો ખલાત પાસે નગરા ગામમાં જ્યાદિલના મંદિરની અદર રત્નાદેવીની પ્રતિમા પધરાવી દારિકાના યાત્રાળુઓ પાસેથી જે કર લેવામાં આવતો તે માફ કરાવ્યો આ ઉપરાત વસ્તુપાલ જ્યારે યાત્રાર્થે શત્રુબ્ય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમણે સોમનાથનું પૂજન કરી પ્રિયમેલક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા અવેરાતના દાનો આપ્યાની હકીકત વસતવિલાસના કર્તા બાલચંદ્રસૂરિએ આપી છે પ્રભાસના શીવતીર્થને તેમણે દશ હજાર દ્રમ્મોનું દાન આપ્યું હોવાનું ઉપદેશતરંગિણીકારે નોંધ્યું છે ૧૪ આ સિવાય યાટણમાં પણ તેમણે આવા અનેક ધર્મકાર્યો કર્યા હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે દૂકમાં વસ્તુપાલે જેન ધર્મ માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચ્યા સતત દાનપ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જેનતર ધર્મોમાં પણ ખૂટા હાથે પોતાની સલક્ષ્મી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યક્ત કરી હોવાનું સમજાય છે પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહમાં તેમની આવી સદ્ભાવના વ્યક્ત કરતા જણાવ્યું છે કે, “વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમાં બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમાં વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમાં શૈવ, યોગીઓમાં યોગસાધનવાળા, જૈનોમાં પૂર્ણજનભક્ત એવા, સર્વ સત્વો-દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે ૧૫

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સંકડો પ્રબંધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે પરંતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમાં ગોઠિયું કરતા કેટલાક વિશિષ્ટ ગુણોની પિછાન થાય છે એટલું જ નહિ, પણ તેમનું આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુંબની વ્યક્તિવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધું આ નિબંધ દ્વારા યથાલભ્ય પ્રમાણે દ્વારા ચર્ચવાનો આજો ઘેરો પ્રયત્ન અહીં સાધ્યો છે, જેકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સબંધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરંતુ કેટલાક ઐતિહાસિક પ્રમાણોના આધારે તેમના જીવનના આ બધા પાસાઓને સ્પર્શ કરવાનું વિચાર્યું છે

૧૪ ઉપદેશતરંગિણી, પૃ. ૭૭

૧૫ બોદે બોદો વૈષ્ણવૈવિષ્ણુમક્ષ: । શૈવે શૈવો યોગિમિયોગદ્વ ॥

જેનૈસ્તાવજ્જૈનરાવેતિ કૃત્વા । સત્વાધાર સ્તૂયતે વસ્તુપાલ ॥ ૧ ॥ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ. ૬૮



શત્રુજયમાહાત્મ્યનાં ભૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પડ્યા

પૃથ્વિમ ભારતના ઇતિહાસમા વલભી (એનું નવું નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોદ્યું છે 'વલભી' અને 'વલ્લભી' એ બંને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા શબ્દો છે એ 'વલભીપુર' નોર્ધએ) એ રાજકીય તથા સાંસ્કૃતિક એ બંને રીતે ખાસ મહત્ત્વ ધરાવતું નગર રહ્યું છે એ ઈસ્વી લગભગ ૫૦૯થી ૭૬૬ સુધી ચૈત્રવર્માનું પાટનગર રહ્યું હતું અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયા છે 'શત્રુજય-માહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરસૂરિનું નામ પણ એ બધામા જાણીતું છે એ અથમા જણાવ્યા પ્રમાણે "વલભી ખાતે સવત્ જગજમા બૌદ્ધલોકોની શુદ્ધિને નિરાશા ઉપજાવનાર શ્રીચદ્રગચ્છપી સમુદ્રની અદર ચદ્રમા સરખા અને જાગ્રત ગુણોને ધારણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરસૂરિએ યાદવવંશના આજ્ઞણુચુરન અને તીર્થોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્હન્ટભક્ત શ્રી શિલાદિત્યરાજાની ભલામણથી આ શત્રુજયમાહાત્મ્ય" લખ્યું હતું

શત્રુજયમાહાત્મ્યને સદ્ગત ડૉ. ભગવાનલાલ ધ્રુવજી, એમ. ડી. જેકસન (બોમ્બે ગેઝેટીઅર, અથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૯૬, પૃ. ૯૧) અને ડૉ. ગોરીશંકર હીરાચંદ આઝાદે (રાજપુતાનેકા ઇતિહાસ, અથ પ્રથમ, પૃ. ૩૮૫-૯) એટલા માટે વખોડી કાઢ્યું છે કે એમા કુમારપાલ (ઈ. ૧૧૪૩-૭૪), વસ્તુપાલ (ઈ. ૧૧૮૪-૧૨૪૦) અને સમરાશાહ(સમરસિંહ કે જેણે ઈ. ૧૩૧૫મા શત્રુજયનો ઉદ્ધાર કરેલો)ના નામો આવે છે તથા તેમા પુરાણોની શૈલીએ ભવિષ્યમા થશે તે રીતે કેટલાક રાજાઓની કારકિર્દી આપી છે પરંતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનું મહત્ત્વ ઓછું થતું નથી અસલ શત્રુજયમાહાત્મ્ય સવત્ જગજમા રચાયું અને આગળ જતા જેમ જેમ તેની નવી નકલો થતી ગઈ તેમ તેમ તેમા શત્રુજયના ઉદ્ધારને લગતી તત્કાલીન વિગતો ઉમેરાતી ગઈ તેથી કરી એ અથ ઐતિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ બિનઉપયોગી છે એવું એ વિદ્વાનોનું વિધાન ખોદ્યું છે અથ રચ્યાનો સવત્ એ 'વલભી સવત્' રહ્યો હોવો નોર્ધએ કારણકે જગજમા વલભી ખાતે ચૈત્રકોનું રાજ્ય નહોતું આ હિસાબે એ અથ જગજ+૩૧૯ (વલભી સવત્ એ ગ્રામ સવત્તી જેમ ઈ. ૩૧૯થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ. ૭૯૬મા રચાયેલું ગણાય પણ એમા કયાક ગણ્ય થઈ છે વલભીનું પતન શિલાદિત્ય જીકાના સમયે ઈ. ૭૭૬મા થયું

હતુ આગળ જતાં શત્રુજયમાહાત્મ્યની લઘિયાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ ‘વલભી સવત’ એ વિક્રમ સવત રૂપે લખાય, વગેરે ભૂલો થવા સહવ છે. મૈત્રકવશના તાત્રપત્રો તથા દહીના દશકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસરિસાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં લૌગોલિક સ્થળોના નામોના જે રૂપો મળી આવે છે તે જ રૂપ શત્રુજયમાહાત્મ્યમા પણ મળી આવે છે, એટલે અસલ ગ્રંથ મૈત્રકકાળમા વલભી ખાતે ઈ. ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમા ત્રીજા શિલાદિત્યથી સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાના એકાદના સમયમા લખાયો હોવો જોઈએ. શત્રુજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમા સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન લૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રંથમા મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમા આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશું. પુરાણોની લૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાંક ક્યાંક એમા પણ કવચિત્ વિસંગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે.

શત્રુજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમા સિદ્ધાચલ (શત્રુજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુજયા, અન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, યમલા, તાલધ્વજ, યક્ષાગા, બ્રાહ્મી, માહેશ્વરી, સાબ્રમતી, શખલા, વરતોયા, જ્યોતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓના નામ આપ્યા છે. શત્રુજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહોને લેખકે સૌરાષ્ટ્ર ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓના નામો આપ્યા જણાય છે. શત્રુજયા તે શેત્રુજ છે, પણ તાલધ્વજ નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાજ આગળ પણ શેત્રુજ જ છે. શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમા શત્રુજયા એ તાલધ્વજ પણ કહેવાતી હોય. સાબ્રમતી તે સાબરમતી છે એનું પ્રાચીનતમ નામ ‘શ્વભ્રમતી’ હતું, પણ પદ્મ, રક્ષ, વગેરે પુરાણોમા ‘સાબ્રમતી’ નામ મળી આવે છે. એન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ. મહીનદીનું એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતું, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનું નામ હોય. કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસાગમ પૈકાની એક જણાય છે. બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે. પ્રભાસક્ષેત્રમા એક ‘માહેશ્વરી’ હોવાનું રક્ષપુરાણ(પ્રભાસખંડ, ૪ ૧૭-૧૮)મા જણાવ્યું છે. ઉત્તરજ્યોતિ (ગિરનાર) પર્વતનું એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩મા જ્યોતિ આપેલું છે, એટલે ત્યાંની સોનરેખા કે પદ્માશાલા હોઈ શકે. વરતોયા એ બારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ. ભદ્રા એ ભાદર છે. બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમા આગળ જતા સિદ્ધાચલના શત્રુજય, રેવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થરાજ, ઠંક, કપર્દી, લૌહિલ, તાલધ્વજ અને કદમ્બગિરિ આટલા શિખરો ગણાવ્યા છે. એમાના રેવતગિરિ, ઠંક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઠાંકનો કુગર અને તળાજની ટેકરી છે. કપર્દી, લૌહિલ અને કદમ્બગિરિ ઓળખાતા નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમા શત્રુજયાની નજીકમા કદમ્બગિરિની સ્થિતિ બતાવી છે. શક્ય છે કે એ સાનાનો કુગર હોય કે બીજા પ્રાચીન ગ્રંથોમાં છે.

પાંચમા સર્ગમા જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુજય નજીક આનંદપુર નગર વસાવેલું. આ ચોટીલા નજીકનું આનંદપુર રણું હશે. આ પ્રાચીન મંદિરો છે. નજીકમા જ ભરતે માનપુર અને ભરતપુર નામે નગરો વસાવેલા. એ ક્યા તે કહી શકાય નહિ. પણ ગિરનારનું વર્ણન આવે છે. એમા ઉદયવતી, સુવર્ણરેખા અને લોલા આટલી નદીઓ વહે છે. સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ.

પછી ભરતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનું દશ્ય જુએ છે અને તેમને બરડ પર્વત દેખાય છે. બરડ પર્વત એટલે બરડો. શત્રુજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે ક્યાય બરડાનો ઉલ્લેખ નથી. ઓક સાહિત્યમા બારાડીમાની નોંધ આપી છે. એમાથી નીકળતી નદી વરત્રીઈ(વરત્ર)ની નોંધ સૈન્ધવ તાત્રપત્રોમા મળી આવે છે. શત્રુજયમાહાત્મ્યમા જણાવ્યા પ્રમાણે બરડ નામનો એક કુટુંબ વિદ્યાધર આ રહેતો હોવાથી એ પર્વત ‘બરડ’ કહેવાયો હતો.

સર્ગ સાતમામા જણાવ્યું છે કે પુરૂરીક પર્વત નજીક હસ્તિસેન નગરમા કોટિ દેવીઓના પરિવાગવાળી સુદન્તિની નામની જૈનધર્મવિરોધી મિથ્યાદર્શિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને તાલધ્વજ

વગેરે ક્ષેત્રપાલોને તામે કરી લીધા આ હનિમેનનગર તે પાલીતાણા નજીકનું હાથસણી હોય એમ લાગે છે (હાથપ નહિ, કારણ કે એનું પ્રાચીન નામ હરતકવત્ર હતું) હાથસણી પ્રાચીન નગર હતું એમ ત્યાં આગળ મળી આવેલા મહેરરાજ દેવકના વિ. સં ૧૩૮૬ના એક ગિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે

આદમા સર્ગમા સગરચક્રવર્તીની વિગતમા તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કાંઠે જઈ પ્રભાસપતિને તામે કર્યાની વાત આવે છે અને આગળ જતાં એનો ઉલ્લેખ ચંદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે નજીકમા ચંદ્રકીર્તિએ વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમા આપી છે પ્રભાસ કે ચંદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી એ જ સર્ગમા આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનું ખેડા (ખેટક) હતું

સર્ગે નવમામાં સાકેતપુર(અયોધ્યા)ના અજયપાલ રાજાએ શત્રુજય આવીને દ્વીપનગરને અલકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે દ્વીપનગર એટલે હાલનું દીવ એનું પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપતન મળી આવે છે શિલાદિત્ય ત્રીજાના હુસડીના વલ્લભી સવત્ ૩૮૫(ઈ. સ. ૬૬૯)ના તામ્રપત્રમા પણ એ જ નામ મળી આવે છે આગળ જતાં એ સર્ગમા લખ્યું છે કે ટકા નગરીમા ટૌશવ્યાએ શ્રીઋષભનાથનું દેવળ બંધાવ્યું હતું હાલ ખાતે ખીજ ત્રીજા સૈકાની જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જોને મંદિરના અવશેષો રહ્યા નથી

દશમા સર્ગમા લખ્યું છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુકચ્છ (ભરૂચ) હતું આગળ જતાં ગિરનાર નજીક સુગ્રામ આવેલું હોવાની નોંધ છે એ ક્યુ ગામ તે સમજાતું નથી પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમા સુરધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે હાલ એ નામનું કોઈ ગામ ત્યાં નથી, પણ રાજકોટ નજીકનું સરધાર હોઈ શકે એ અગાઉ રાજકોટ રાજ્યનું પાટનગર હતું શત્રુજયમાહાત્મ્યમા ‘તળેટી’ શબ્દ વિશાળ અર્થમા વપરાયો છે

સર્ગે બારમામા જણાવ્યા પ્રમાણે સયલામાનો પુત્ર દારકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો એ ગિરમા આવેલ સરસીઆ હોઈ શકે પછી શખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતું યથળ છે એ ઉત્તર ગુજરાતમા આવેલું હોઈ મોટું જૈનતીર્થ છે

શત્રુજયમાહાત્મ્યમા સૌરાષ્ટ્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે આ માહિતીના વિશેષ અભ્યાસ ઉપરાંત મહાભારત, ઐહ નાતકો, જૈનાગમો, સ્કંદપુરાણાતર્ગત પ્રભાસ, વસ્ત્રાપથ, નાગરાદિ ખંડો, શિશુપાલવધ, કથાસરિત્સાગર, વસુદેવહિંદી, પ્રાચીન તીર્થમાતાઓ તથા ઉત્કૃષ્ટ લેખો વગેરે પરથી સૌરાષ્ટ્રની પ્રાચીન ભૂગોળ તૈયાર કરવામા આવે તો એક મોટી ખોટ પુરાય

શત્રુજયમાહાત્મ્યમા ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌરાષ્ટ્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક ખીજો નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે, ઇ. સ. ૮૦, મહાભારત કાળના યાદવો અને મૌર્યો વચ્ચેના ગાળામા ત્યાં કયા વશમા કોણે કોણે રાજ્ય કરેલું તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે



અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુલતાન અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આશાપદલી-કર્ણાવતીની ખાશુમા વસાવેલું એ હકીકત જાણીતી છે, પરંતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલું એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામાં મતભેદ પ્રવર્તે છે

કવિ હુલવી શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ ‘તારીખે અહમદશાહી’માં લખેલો, તે એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવું જાણવા મળે છે પરંતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી એ ગ્રંથ ફારસી પદ્યમાં રચાયો હતો એમાથી આશરે એકસો બેત ‘મિરાતે સિદ્દરી’માં ઉતારવામાં આવી છે, તે ‘મિરાતે અહમદી’માં પુરવણીમાં અપાયેલા અમદાવાદના વર્ણનમાં પણ એમાથી કેટલીક બેત રજૂ કરવામાં આવી છે એ બેતો પરથી માલૂમ પડે છે કે અહમદશાહે નજુમ(ન્યોતિષ)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કહાવ્યું હતું તે એ મુહૂર્ત હિજરી સન ૮૧૩ના ઝુલકાદ મહિનામાં આવ્યું હતું ૧ આમાં તારીખ આપવામાં આવી નથી હિં સં ૮૧૩નો એ મહિનો ઈ સં ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી-માર્ચમાં આવતો હતો

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીચત્રજયલીયોદ્ધારપ્રબન્ધ(લગભગ ઈ સં ૧૫૩૦)માં મળે છે એમાં “સવત્ ૧૪૬૮ વર્ષે વૈશાખ વદિ ૭ રવૌ પુણ્યે મહીમદાવાદ સ્થાપના ।” એવું નોંધેલું છે ૨ અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ ને રવિવારે થઈ હતી પરંતુ એ દિવસે પુણ્ય નક્ષત્ર હોવાનું જાણાવેલું છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ વદિ ૭ નહિ, પણ વૈશાખ સુદિ ૭ હોવી જોઈએ એવું માલૂમ પડે છે ૩ આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમાં ‘સુદિ’ને બદલે ‘વદિ’ની

૧ The Mirat-i-Ahmadī Supplement (Trans by Syed Nawab Ali and C N Seddon), pp 4-5, રત્નમહિરાવ લીમરાવ, ગુજરાતી પાઠનગર અમદાવાદ, પૃ ૫૫-૫૬

૨ સં મુનિ વિનવિનય (૧૯૧૭), પૃ ૩૧

૩ ગુજરાતના સામયોની ૭ની વર્ણવણીમાં સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુષ્યનક્ષત્રની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે

સરતચૂક થઈ ગણાય ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર વિક્રમ સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, સાતમને દિવસે રવિવાર નહિ, પણ ગુરુવાર હતો ૪ વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે^૫ ગ્રવિવાર હોઈ શકે ખરો, પરંતુ ચૈત્રાદિ સં ૧૪૬૮ની એ તિથિએ હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ (અર્થાત્ ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિં સં ૮૧૪નો મહોરમ (૧૧ો) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સં ૧૪૬૮ની મિતિએ તો હિં સં ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે ! આમ સં ૧૪૬૮ની મિતિ સાથે હિં સં ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષે લખાયેલ ' મિરાતે સિક્કદરી 'મા હિં સં ૮૧૩મા શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનું અને ગઠનું બાધકામ હિં સં ૮૧૬(ઈં સં ૧૪૧૩-૧૪)મા પૂરું થયું હોવાનું જણાવેલું છે^૬ આ કિતાબમા કવિ દુલવીની બેતો ઉતારેલી છે

તારીખે ફિરિસ્તા, જે લગભગ એ જ સમયમા લખાઈ હતી, તેમા આ બનાવ હિં સં ૮૧૫ના આખરમા (અર્થાત્ ઈં સં ૧૪૧૩મા) બન્યો હોવાનું જણાવ્યું છે આ સમય ગઠનું બાધકામ પૂરું થયાનો હોઈ શકે

' આઈને અકબરી, ' જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમા હિં સં ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે^૭ એ દિવસે ઈં સં ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩૭ તારીખ હતી^૮

ઈં સં ૧૭૬૧મા (અર્થાત્ અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ ' મિરાતે અહમદી 'મા અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામા આવ્યો છે એમા હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ૩૭ તારીખ, સવત ૧૪૪૯ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાંચમની મિતિ અને સૂર્યોદયાત ૧૫ ધડી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની કુડળી પણ આપી છે^૯

આમા વિક્રમ સવત ૧૪૪૯ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરંતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાંચમે ગુરુવાર નહિ પણ શનિવાર આવે છે,^{૧૦} કાર્તિકાદિ વિક્રમ સવત ૧૪૪૯મા એ દિવસે ગુરુવાર આવે ખરો, પરંતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય^{૧૧} આથી ચે વધુ

૪ ઈં સં ૧૪૧૧ના એપ્રિલની ૩૦મી

૫ ઈં સં ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મી

૬ ગુજ્ઞ લાવાતર-આત્મારામ મોતીરામ દીવાનજી (૧૯૧૪), પૃ ૨૩-૨૪

૭ Eng Trans by Blochman, Vol I, p 507 n

૮ હિજરી તારીખ સાથે વાર આપેલો નથી બનતા સુધી અમળવાર હરો

૯ Supplement, pp 2-3

કુડળી આ પ્રમાણે છે —



ગભીર વાધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ.સ. ૧૪૧૧મા આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ.સ. ૧૩૯૨મા આવે છે આ ૧૯ વર્ષનો ફેર ધણો મોટો ગણાય ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમા સુલતાનના રાજ્યારોહણ જેવા દરેક મહત્વના બનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામા આવતી આ અનુસાર અહમદાબાદ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમળન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત ઈ.સ. ૧૪૧૧ના જાન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનાશીન થયો હતો આથી એણે એ અગાઉ ૧૯ વર્ષ પહેલા શહેર વસાવ્યું સહવત્ર નથી ૧૨ આથી સવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪નું વર્ષ સમૂળગ્ર અસહવિત ઠરે છે, હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે

‘મિરાતે અહમદી’મા આપેલી કુાળી પ્રમાણે વડોદરાના શ્રી આપરેએ એના ફલાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે, ૧૩ પરતુ અહમદીયોની દૃષ્ટિએ એ કુાલીને તપાસતા એ શક ૧૩૧૪(ઈ.સ. ૧૩૯૨)ના અહયોગો સાથે બધ બેસતી નથી એટલું જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ.સ. ૧૪૧૧)ના અહયોગો સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી ૧૪ આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુાળી એ બને કપોલકલિપત હોવાનું ફક્ત થાય છે

શ્રી ગિરિજાશકર જ્ઞેશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુશ્રુતિમા મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમા પણ સવત ૧૪૪૯ની વૈશાખ સુદ પાચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરતુ ઉપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અચીકાર્થ છે શ્રી ગિરિજાશકર જ્ઞેશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણભૂત ગણતા નથી

આથી શ્રી ગિરિજાશકર જ્ઞેશીએ વૈશાખ સુદ પાચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ.સ. ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુાળી બનાવેલી છે, જે ‘મિરાતે અહમદી’માની કુાળીને ધણે અંશે મળતી આવે છે ૧૬ એમા લગ્ન, યદ, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે, મંગળ, શુક્ર અને શુકની રાશિ

૧૨ અહીં ૧૪૬૮ને બદલે ૧૪૪૯ની લઢિયાને હાથે સરતચૂક થઈ હોવાનું ધારી શકાય, પરતુ શ્રી ગિરિજાશકર જ્ઞેશીએ ટાંકેલા આનુશ્રુતિક શ્લોકમા રાખેલો જણાવેલ સખ્યા પણ નિશ્ચિત રીતે ૧૪૪૯ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫)

૧૩ Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp 215-22)

૧૪ એ બને વર્ષમા રાહુ મીન રાશિમા હતો, જ્યારે આમા એને કન્યા રાશિનો કહ્યો છે શનિ અને ગુરુ જેવા મહ ગતિના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમા આપેલી રાશિમા હોવાનો હેશમાન સહવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪) એ વર્ષોમા આ ગ્રહો કઈ રાશિમા હતા એને લગતુ ગણિત ખુબ શ્રી હરિહરભાઈ બાદે અને આ કામ માટે ગણી આપ્યું છે, જેને માટે હું તેમનો આભારી છું

૧૫ સવત્ત્વ નદક્રુતેન્દ્રકૈ પરિમિતે માસે સિતે માષ્વે

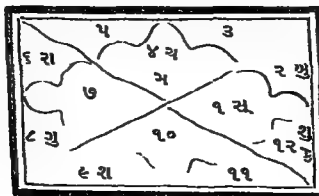
પદ્મમ્યા ગુરવાસેરે દિનદલે જ્ઞેષ્ઠે ચ પુષ્યામિયે ।

નાથેનાથ દુમાળિકિન મનસા દત્ત સુહૃત્તૈ વદિ (વા)

શ્રીપારશાદ-સુપદ્મવેન બમદાવાદ તવા કારિતિષ્ ॥

[શકરસય અમૃતરાય, ‘ અમદાવાદનો જીવનવિકાસ ’, રત્નમણિરાવ હોમરાવ, ગુજરાતનું પાટનગર અમદાવાદ, પૃ. ૨૫-૨૬]

૧૬ એ કુાળી આ પ્રમાણે છે



જુદી પડે છે શ્રી રત્નમણિગવના મત મુજબ આ કુડળીનો ફલાદેશ 'મિરાતે અહમદી' માની કુડળીના ફલાદેશ કરતા અમદાવાદની કારકિર્દીને વધારે સારી રીતે લાગુ પડે છે. ૧૭

પરંતુ આ મિતિ તથા કુડળીની ઓકસાઈ કરતા, એ બંને શકાર્પદ ઠરે છે શક ૧૩૩૩ની વૈશાખ સુદ પાચમે મગળવાર હતો ને ત્યારે ઈં સં ૧૪૧૧ની સાલ ચાલતી, જ્યારે ઈં સં ૧૪૧૨મા એ તિથિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતું આથી એ મિતિમા શક વર્ષ અને ઈર્ષવી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી

એવી રીતે એ વર્ષોના ગ્રહયોગોમા શનિ, ગુરુ અને રાહુ જેવા મદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી રાશિ પ્રમાણે બિલકુલ બધખેસતા નથી

અમદાવાદની વશાવળીમાં અહમદશાહે વિં સં ૧૪૫૧મા અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮મા એવું વારતું કર્યું એમ જણાવ્યું છે ૧૮ પરંતુ અહમદશાહે સં ૧૪૬૭(ઈં સં ૧૪૧૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈ એ વર્ષો સહભવિત નથી એ જ ગ્રન્થમા ગુજરાતના રાજાઓની વશાવળીમા અહમદશાહે સવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુષ્ય નક્ષત્રમા પ્રથમ પ્રહરમા અમદાવાદ વસાવ્યું એવું જણાવ્યું છે ૧૯ આ મિતિ શત્રુજયતીથીદ્વાર પ્રબન્ધમા જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ

શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતા, 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૬ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે હિં સં ૭૯૫ હોઈ, અસહભવિત માની, તેમા જણાવેલી હિં સં ૮૧૩ની સાલને જ પ્રમાણભૂત ગણી છે ૨૦ હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતા, તેમણે ખરી તારીખ ત્રિલકાદ મહિનાની ત્રીજ નહિ, પણ બીજી હોવાનું પ્રતિપાદિત કર્યું છે એ દિવસે સં ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈં સં ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સૂર્યોદયાત્ ધરી ૧૫ પળ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી ફણસેએ એની કુડળી તૈયાર કરી છે ૨૧ એ સમયે કેતકી પ્રમાણે અયનાશ ૧૫° ૪૦' હતા શ્રી રત્ન

૧૭ ગુજરાતનું પાટનગર અમદાવાદ, પૃં ૭૮૫-૮૭

શ્રી રત્નમણિરાવ 'મિરાતે અહમદી'ની કુડળીમાં ત્રીજી ભાવમાં કેતુ અને નવમા ભાવમા રાહુ હોવાનું જણાવે છે, જ્યારે શ્રી આપટે એમા રાહુ ત્રીજામાં અને કેતુ નવમામા હોવાનું જણાવે છે મૂળ કુડળી ભેતાં આમા શ્રી રત્નમણિરાવની સરતચૂક થઈ લાગે છે, ખરી રીતે શ્રી આપટેનો અનુવાદ બરાબર છે શ્રી ગિરિલાલશાહે બનાવેલી કુડળીમા પણ રાહુ-કેતુનાં સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે

૧૮ કોર્બેસ સલાના હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃં ૨૫૪

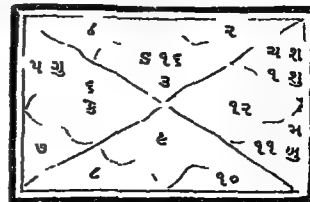
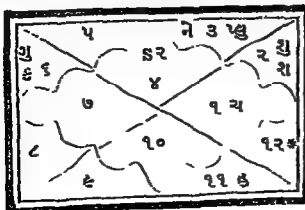
૧૯ અંબન, પૃં ૫૧-૫૨

૨૦ જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૨, અક ૧૦-૧૧ (ઓક્ટોબર-નવેમ્બર, ૧૫૫૧), 'અમદાવાદની સ્થાપનાનો દિવસ' (પૃં ૧૬-૨૦)

૨૧ કુડળી આ પ્રમાણે છે

સાચન

નિરચન



મણિરાવે આ નવી નિરયન કુડીના અહ્યોગોના ફલાદેશનો વિચાર કરતાં નોંધ્યું છે કે એ ફલાદેશ અમદાવાદની વૃત્ત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી શ્રી દિનકર ફળ્સેએ આ સમયની સાચન કુણી પ્રમાણે ફલાદેશ વિચાર્યો છે, ૨૨ તે પણ એને બરાબર લાગુ પડતો નથી ૨૩

ફલજ્યોતિષની અટપટી બાબતોને બાજુએ રાખીએ તો પણ મુહર્તશાસ્ત્રની દષ્ટિએ ય આ કુડળી વિચિત્ર હોવાનું માલૂમ પડે છે ‘તારીખે અહમદશાહી’નો કર્તા હુલવી શિરાઝી ૨૫૦૮ જણાવે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગણિત જાણનારા અને અગમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મૂર્ત્ત કલાવ્યુ હતું માણસના જન્મનો સમય આપણા હાથમા હતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે આથી, બાદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહર્ત કલાવ્યુ હતું, ત્યારે એ મુહર્ત મુહર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે એ દષ્ટિએ જોતા ઝિલકાદ માસમા સૂર્ય મીન રાશિમા હતો બારતીય મુહર્તશાસ્ત્રમા આવા શુભ કામ માટે હાલ તો મીનાર્કનો સમય નિષિદ્ધ મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પદરમી સદીના આરંભમા પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કહેવું અશક્ય છે છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, સૂર્ય, શનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ લાગ્યે જ પસંદ કરે એ ૨૫૮ છે ૨૪ શ્રી રત્નમણિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહર્ત સુસ્ત્રિમ નજીમીઓએ કાઢ્યુ હોય, ૨૫ તો તેમની મુહર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દષ્ટિએ પણ આ અહ્યોગ તપાસવા રહે

ફલજ્યોતિષ તથા મુહર્તશાસ્ત્રની દષ્ટિએ ગમે તે હોય, તો પણ શ્રી હરિહરભાઈ એ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી ફળ્સેએ બનાવેલી કુડળી પરથી એટલું ૨૫૪ થાય છે કે ‘મિરાતે અહમદી’મા જણાવેલી કુડળી તેમ જ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ બનાવેલી કુડળી શનિ, રાહુ અને ગુરુ જેવા મદગતિના અહોની બાબતમા ૪૦ સં. ૧૪૧૧મા કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમા લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ ૨૬ શ્રી ફળ્સે જણાવે છે કે ‘મિરાતે અહમદી’ વગેરેમા આપેલી કુડળીઓમા જે અહોની સ્થિતિ છે, તે આસપાસના એકસો વર્ષનું ગણિત તપાસતા પણ મળતી નથી આથી અહમલિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુડળીઓ અવારતવિક અને અશ્રદ્ધેય હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે આથી કુડળી, મુહર્ત અને ફલાદેશની વાત પડતી મૂકવી ઇષ્ટ છે

ઐતિહાસિક દષ્ટિએ જોતા, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે સુસ્ત્રિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની બીજી તારીખ અને ગુરુવાર (તા. ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ૪૦ સં. ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુચ્ચુતિ પ્રમાણે સવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તા. ૧૭મી એપ્રિલ ૪૦ સં. ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સભાવિત હોવાનું ક્ષિત થાય છે એ બે પ્રકારના સાધનોમા સદતનતનો અમલ અને ‘તારીખે અહમદશાહી’ની સમકાલીનતા જોતા, અમદાવાદની સ્થાપના માટે હિં. સં. ૮૧૩ (૪૦ સં. ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણભૂત ગણાય

૨૨ જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૧, અક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦), “અમદાવાદ-ગુજરાતનું પાટનગર” (પૃ. ૬૪-૬૮)

૨૩ રત્નમણિરાવ, ગુજરાતનો સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ઇસ્લામ યુગ, ખંડ ૨, પૃ. ૬૧૫-૧૬

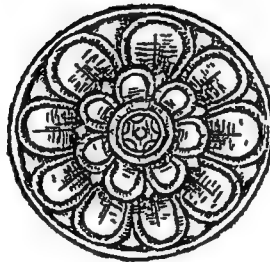
૨૪ એન. ૧, પૃ. ૬૧૦-૧૫

૨૫ એન. ૧, પૃ. ૬૧૧, નોંધ ૩

૨૬ નીચે વર્ષે રાશિ બદલતો રાશિ ૪૦ સં. ૧૪૧૧મા મેષ રાશિમા હતો, જ્યારે એ બે કુડળીઓમા એને ધન રાશિમા જણાવેલો છે, અદાર વર્ષે રાશિ બદલતો રાહુ ત્યારે મીન રાશિમા હતો, જ્યારે એને એ બે કુડળીઓમા કન્યા રાશિનો કલો છે, ને બાર વર્ષે રાશિ બદલતો ગુરુ ત્યારે સિંહ રાશિમા હતો, જ્યારે એને એ બે કુડળીઓમા વૃશ્ચિક રાશિમા જણાવેલો છે ।

તો સં ૧૪૬૮(ઈ. સં ૧૪૧૨)ની મિતિ પાછળ ખીજી કઈ વાસ્તવિક ભૂમિકા રહેલી હશે ખરી ? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગૃહથી કરી હતી ને એ ગઢ હિં સં ૮૧૫ના આખરમા કે હિં સં ૮૧૬(ના આરભ)મા પૂરો થયો હતો ત્યારે ઈં સં ૧૪૧૩નો ઉનાળો હતો ઈં સં ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીમા ગઢનુ બાધકામ શરૂ થયુ ને ઈં સં ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમા પૂરુ થયુ, તો ઈં સં ૧૪૧૨ના એપ્રિલમા આવતી વિં સં ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગઢના વાસ્તુપ્રવેશની હશે ? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સામાન્યત વાસ્તુનુ બાધકામ પૂરુ થતા પહેલા કરવામા આવે છે, એ દષ્ટિએ જોતા આ અસંભવિત નથી

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગઢના બાધકામથી કરવામા આવી, તે ગઢનું ખાતમુહૂર્ત ઈં સં ૧૪૧૧ની ૨૬મી ફેબ્રુઆરીએ, સભવત એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઈં સં ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગઢના બાધકામનુ પૂરુ થયુ ઈં સં ૧૪૧૩ના માર્ચ એપ્રિલમા થયુ હોવાનુ માલૂમ પડે છે



ધોધાના અ પ્રકટ જૈન પ્રતિભાલેખો *

કાતિલાલ કૂલચંદ સોમપુરા

નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય

ધોધા ખલાતના અખાતના પશ્ચિમ કિનારે આવેલું પ્રાચીન બંદર છે. ભાવનગર વગ્નુ એ પહેલાનું એ છે. ભાવનગરથી તે ૨૨ ૪ કિંમી. દૂર આવેલું છે. પ્રાચીન સમયથી જ ધોધામાં જૈનોની વસતિ સારા પ્રમાણમાં હતી. જૈનોની પ્રાચીન બહોળલાલીના પ્રતીકરૂપ ત્રણ વિશાળ જૈન મંદિરો— નવખંડ પાર્શ્વનાથ, ચંદ્રપ્રભુ તથા છરાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યાં આવેલા છે. તેમાં નવખંડ પાર્શ્વનાથનું મંદિર સુવિખ્યાત છે. તેના વિશાળ પ્રાગજુમાં નેમિનાથ, સમવસરજી, સુવિધિનાથ તથા શાંતિનાથના મંદિરો આવેલા છે.

આ લેખોમાની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થંકરોના, સૂરિઓના, ગચ્છોના, જ્ઞાતિઓ અને અટકોના, સ્થળોના તથા સ્ત્રીપુરુષોના નામની સૂચિઓ લેખમાં આપેલી છે. તે ઉપરથી ઇસુની ૧૩મી સદીમાં ધોધાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગચ્છો, જ્ઞાતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે. વળી, આ સમયથી જ બહુધા પ્રથમ તીર્થંકર આદિનાથ પ્રત્યેનો સવિશેષ ભાવ પણ પ્રકટ થતો વરતાય છે. શુબ્રાતમાં મુખ્યત્વે આદિનાથ, શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સુવિશેષ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનું આ લેખો પરથી સૂચિત થાય છે. વળી, ધણાખરા લેખોમાં સૂતિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂરિનું નામ છે, જે તેમનો સમયનિર્ણય કરવામાં ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે. લેખોના સમય દરમ્યાન

* ‘ધોધાનો જૈન પ્રતિભાનિધિ’ એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન દાશી તથા શ્રી હરિરાકર પ્રમ સાસ્ત્રીએ એક દુકો પત્રિચયવેળ પ્રકટ કર્યો હતો (કાર્તિક શુબ્રાતની ત્રેમાસિક, બ-ચુ-આર્ષ ૧૯૬૫). ધોધાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિભાઓ પર ઉત્કર્ણ લેખોની વાચના અગ્રેએ શ્રી દાશીએ મોકલી આપી છે. તે અદે અગ્રે શ્રી દાશી તેમ જ શુબ્રાત ચરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના કાણી છીએ. પ્રવૃત્ત લેખોમાં ઉપર્યુક્ત પ્રતિભાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિવૃત્ત માહિતી રજૂ કરી છે.

ધોધાના જૈન સમાજમા શ્રીમાલી અને મોઢ જ્ઞાતિના પ્રાગલ્ભ્ય અને વૃદ્ધિ દરે તેમ લાગે છે સ્થળનામમા એક જ નામ 'વિદ્યગજપુર'નો ઉલ્લેખ મળ્યો છે, પણ આ સ્થળ ઓળખાતું નથી

પ્રસ્તુત અઢાર પ્રતિભાલેખો નીચે પ્રમાણે છે

- (૧) સવત ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી ૫(મ્હા)ણગચ્છે માધ વદિ ૯
- (૨) સવત ૧૨૭૯ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૩ શ્રી વાયટીયગચ્છે શ્રી જિનદત્તસૂરિસતાને વિદ્યરાજપુર વીલ્ણ(ત) માતૃ ૦ રાજૂ શ્રેયોડર્થે શ્રી આદિનાથ કાગિત ।
- (૩) સવત ૧૨૯૬ મોઢ જ્ઞાતીય જાત્યોધરગચ્છીય રાજસીહેન(પિ) નાગપાલ રાણુ શ્રેયોડર્થે નેમિનાથ બિંબ કારિત ॥ પ્રતિષ્ઠત જાત્યોધરગચ્છે દેવસૂરિશિષ્યે શ્રી હગિભદ્રસૂરિભિ ।
- (૪) સવત ૧૨૯૬ માધ સુદિ ૧૧ શ્રીમાલજ્ઞાતીય શ્રે ૦ પાસેડનસુતા વાવિણિ શ્રેયોડર્થે શ્રી રિપભદ્રેવ બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી રત્ન(વ)તમૂરિભિ ।
- (૫) સવત ૧૨૯૭ વર્ષે ચૈત્ર વદિ ૫ લોમ મહા ૦ કાકલ સીવસીહ સહિતેન પિતૃ બિ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી દેવસૂરિશિષ્યે પ્ર સૂરિભિ ।
- (૬) સવત ૧૨૯૮ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૪ શની શ્રે ૦ દેકુપુત્રી માદકારણુ (પિ) ત । શ્રી દેવ મહાવીર બિંબ વાયગચ્છે પ્રતિષ્ઠિત શ્રી જીવદેવસૂરિભિ ॥
- (૭) સવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઝપલનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિ સૂરિ શિષ્યે શ્રી જિનેસર સૂરિભિ પ્રતિષ્ઠિતા । સા શ્રાવકણુ કારિતા ॥
- (૮) સવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઝપલનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિસૂરિશિષ્ય શ્રી જિનસરસૂરિભિ પ્રતિષ્ઠિતા સા . (લો) લૂ શ્રી વકલુકારિતા ॥
- (૯) સવત ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાલીય શ્રે ૦ જયતાસુત આસલેન સ્વભાર્યા માતૃરાદેવિ શ્રેયોડર્થે બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી (સો)મચ્છર સૂરિભિ ॥
- (૧૦) સવત ૧૩૨૯ વૈ ૦ વ ૦ ૯ શુકે પિતૃ સાગા માતૃ શ્રી લણુદેવિ શ્રેયસે રવીલા ભીમાબ્યા શ્રી આદિનાથ બિંબ કારિત શ્રી બહદ્રચ્છીય શ્રી ગુણાકર સૂરિભિ પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૧) સવત ૧૩૩૩ વૈશાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જ્ઞાતીય શ્રે ૦ સાગણુ સિંગારદેવિ શ્રેયોડર્થે સુત નરસિંહેન શ્રી મહાવીર બિંબ કારિત શ્રી હેમતિલકસૂરિણા ઉપદેશેન ॥
- (૧૨) સવત ૧૩૩૪ વૈશાખ સુદિ ૪ સુતેન ૬૦ ઉક્ષણકેનાકથા ન હુવજના શ્રેયસે શ્રી આદિનાથ બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત કનાપલ્લીય શ્રી નરભદ્રસૂરિભિ ॥
- (૧૩) સવત ૧૩૩૪ ૫ શની શ્રે ૦ કુજલ સુ ૦ પાસદેવ સુ ૦ વીરપાલ ના રતના જયતા વીરપાલ સુ ૦ પદમસીહેનભાર્યા પદાવતિ પાલ્હણુદેવિ પ્ર (અ) દેવ શ્રી પારસ્વનાથ બિંબ કારાપિત ॥
- (૧૪) સવત ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાલ જ્ઞાતીય શ્રે શ્રેય તનયરસિંહ શ્રી પાર્થસુત વીરમેન દેવ શ્રી શાતિનાથ બિંબ કારાપિત ॥
- (૧૫) વિ ૦ સ ૦ ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૫ લુધુભાતૃ ધનપાલ શ્રેયોડર્થે વિજયસિંહેન શ્રી નેમિનાથ બિંબ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૬) સવત ૧૩૪૪ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુ ૦ ૧૦ શુધે લખમગીહેન સહજ ભાર્યા સહજલદેવિ શ્રેયોડર્થે શ્રી પાર્થનાથ બિંબ કારિત ॥
- (૧૭) સવત ૧૩૪૬ ચૈત્ર સુદિ ૧ ભૌમે પિતૃ સમગસિંહ બૃહદભાતૃ સોહઃ શ્રેયમે શ્રે ૦ રત્નેન શ્રી શાતિનાથ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી યશોભદ્રસૂરિશિષ્યે શ્રી વિશુધપ્રભસૂરિભિ ॥

(૧૮) સવત ૧૩૫૯ મોઢ જાતીય ૬૦ દેહકેત માતૃ હીરલ પુણ્યાય ધિંય કારિત પ્રતિં
શ્રી જાતયોધરગચ્છે શ્રી હરિપ્રભસૂરિભિં ॥

આ અદાર લેખો(૧-૧૮)નો સમયપટ સં ૧૨૭૬(ધં સં ૧૨૨૦)થી સં ૧૩૫૯ (ધં સં ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે આ સમયે ગુજરાતની માદી પર સોલકી રાજાઓ ભીમદેવ ખીન્ને (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુન સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ધં સં ૧૨૨૫-૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ધં સં ૧૨૪૨-૧૨૪૪) અને વાઘેલા—સોલકી વશના રાજવીઓ હતા આમ આ સમય દરમ્યાન સોલકીની મુખ્ય શાખાનો અત અને ઉપશાખા વાઘેલા—સોલકીનો ઉદય તેમ જ અસ્ત જોવામા આવે છે

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સં ૧૨૭૬ (ધં સં ૧૨૨૦), (૨) સં ૧૨૭૯ (ધં સં ૧૨૨૩), (૩-૪) સં ૧૨૯૬ (ધં સં ૧૨૪૦); (૫) સં ૧૨૯૭ (ધં સં ૧૨૪૩), (૬) સં ૧૨૯૮ (ધં સં ૧૨૪૪), (૭-૮) સં ૧૩૦૫ (ધં સં ૧૨૪૬); (૯) સં ૧૩૧૧ (ધં સં ૧૨૫૫); (૧૦) સં ૧૩૨૯ (ધં સં ૧૨૭૩), (૧૧) સં ૧૩૩૩ (ધં સં ૧૨૭૭), (૧૨-૧૩) સં ૧૩૩૪ (ધં સં ૧૨૭૮), (૧૪) સં ૧૩૩૭ (ધં સં ૧૨૮૧), (૧૫) સં ૧૩૪૧ (ધં સં ૧૨૮૫), (૧૬) સં ૧૩૪૪ (ધં સં ૧૨૮૮), (૧૭) સં ૧૩૪૬ (ધં સં ૧૨૯૦), અને (૧૮) સં ૧૩૫૯ (ધં સં ૧૩૦૩)ના છે

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩-૪) સં ૧૨૯૬ (ધં સં ૧૨૪૦)ના છે તે પૈકી એક લેખ—(૩)મા મિતિ કે વાઝ આપેલ નથી, તો ખીજા લેખમા મિતિ આપી છે પણ વારનો ઉલ્લેખ નથી ખીજા બે લેખ (૭-૮) સં ૧૩૦૫ (ધં સં ૧૨૪૬)ના છે બનેમા મિતિનો ઉલ્લેખ કયો છે, પણ વારનો નિર્દેશ નથી સં ૧૩૩૪(ધં સં ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨-૧૩) તે પૈકી એક લેખ(નં ૧૨)મા મિતિનો ઉલ્લેખ કયો છે, પણ ધસારાના કારણે વાર વચ્ચાતો નથી ખીજા લેખ—(નં ૧૩)મા તિથિ અને વારનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વચ્ચાય છે, પણ માસ-પખવાડિયાના અક્ષરો ધસાર્થ ગયા હોવાને કારણે વાચી શકાતા નથી

આ અદાર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(નં ૩, ૬ અને ૧૮)મા માત્ર સાલનો જ નિર્દેશ કયો છે અને મિતિ, વારની વિગત મળતી નથી વળી છ લેખો(નં ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)મા અનુક્રમે ભોમ (મગળ), શનિ, શુક્ર, શનિ, સોમ, ભોમ(મગળ)વાગનો ઉલ્લેખ કયો છે બાકીના લેખોમા વારનો નિર્દેશ કયો નથી આ અદાર લેખો પૈકીના નં ૧ અને ૪મા માધ માસનો અને નં ૫ અને ૧૭મા ચૈત્રનો, નં ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪મા વૈશાખનો, નં ૨, ૧૫ અને ૧૬મા જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને નં ૧ તથા ૮મા અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ કયો છે

આ સર્વ લેખોનું લખાણ સુવાચ્ય અને સ્પષ્ટ છે તેમ છતાં ધસારાને કારણે કેટલાક લેખોની વિગતો ભૂસાર્થ ગઈ છે દાં તં, નં પના લેખમા પિતૃ પછીના અક્ષરોમા પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ધસાર્થ ગયો લાગે છે લેખ નં ૭મા ધિંય લગવનાર વ્યક્તિનું નામ ધસાર્થ ગયું છે લેખ નં ૮મા જેમની ગ્રેણીથી ઋષભનાથની પ્રતિમા ભરાવી છે તે જિનસરસરિના શિષ્ય સરિનું નામ તથા પ્રતિમા ભગવનાં વ્યક્તિનું નામ ધસાર્થ ગયેલ છે લેખ નં ૧૨મા વાર ભૂસાર્થ ગયો છે તે સાથે જેના શ્રેયાથે આદિનાથનું ધિંય ભરાયું છે તે વ્યક્તિનું નામ ધસાર્થ ગયું છે લેખ નં ૧૩મા માસ, પક્ષ અને અતિમ પક્ષના કેટલાક અક્ષરો વસાર્થ ગયા છે નં ૧ના લેખમા સવત અને ગચ્છના ઉલ્લેખ સિવાય ખીજાં કોઈ વિગત નોંધાર્થ નથી આથી બાકીનું લખાણ સહવત ભૂસાર્થ ગયું હશે તેવું અનુમાન થાય છે લેખ નં ૫, ૬ તથા ૧૮મા તીર્થંગોના નામનો ઉલ્લેખ ન કરતા માત્ર ધિંય લગવ્યાનો જ નિર્દેશ કયો છે

સૂચિ

(જમણી યાજુએ લખેલો અઠ જો તે પ્રતિમાલેખનો નખર સૂચવે છે)

તીર્થંકરોના નામ^૧

આદિનાથ (ઋપલદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓનાં નામ^૨

ગુણાકરસૂરિ ^૩ (બૃહદ્ગચ્છ)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ ^૪ (વાયટીયગચ્છ)	૨
જિન તિસૂરિ ^૫	૭-૮
જિનેસરસૂરિ ^૬	૭-૮
જીવદેવસૂરિ ^૭ (વાયડગચ્છ)	૬
દેવસૂરિ ^૮ (જાલધોદગચ્છ)	૩, ૫
નરભદ્રસૂરિ	૧૧
અ (ધ) દેવ (૧)	૧૩

- ૧ અધાર પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીના છ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને પાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ ફરેક તીર્થંકરની બબે પ્રતિમાઓ હોવાનું આ લેખ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે
- ૨ પ્રતિમાલેખ નં ૫ અને ૧૩મા સૂરિના નામ ઘસાઈ ગયું હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે લેખ નં ૧૪, ૧૫, ૧૬મા સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી
- ૩ આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સવત ૧૨૬૬મા નાગાર્જુનકૃત 'યોગસ્તનમાલા' પર વૃત્તિ સ્ત્રી ટોવાનું નોંધાવ્યું છે (મોં ૬૦ ટેસાઈટ્ઝ જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃં ૩૬૭, પરિચ્છેદ ૫૭૧)
- ૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં ૧૨૬૫માં વાયટ (વાયડ) ગામમાં થયા તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે તેઓ વનપ્રવાસની સાથે શત્રુજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ મુકુતમકીર્તનમાં જણાવ્યું છે જીવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જેં સાં ૨૦ પૃં ૩૪૧, પરિં ૪૬૬) જીવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં ૬મા થયેલો છે
- ૫ અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર ઘસાઈ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનું નોંધાવ્યું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના શુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠ નેમિચદ્ર ભાદાગારિકને જૈનતર્કી બનાવ્યા હતા આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દીક્ષા લઈ તેમના પદધર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જેં સાં ૨૦ પૃં ૩૪૦, પરિં ૪૬૩)
- ૬ નુઓ દિગપલ્લ નં ૩ જીવદેવસૂરિ યોગવિદ્યાના ભારે જાણકાર હતા (જેં સાં ૨૦ પૃં ૩૪૧, પરિં ૪૬૬)
- ૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદ્મભયરિન' રચ્યું હતું તેની એક હવતપ્રદ ધાણીમાં પ્રત્યેક કાલિવિજયનું પુતક-ભારતમાં છે (જેં સાં ૨૦ પૃં ૩૪૦, પરિં ૪૬૬)

પ્ર (સ.રિ)	૫
યશોભદ્રસૂરિ	૧૭
ગત(વ)તસૂરિ	૪
વિશ્વધ્રુવપ્રભસૂરિ	૧૭
(સો)મયદ્રસૂરિ	૯
હરિપ્રભસૂરિ (જાત્યોધરગચ્છ)	૧૮
હરિભદ્રસૂરિ (જાત્યોધરગચ્છ)	૩
હેમતિલકસૂરિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧) કનાપલ્લીય	૧૨
(૨) જાત્યોધર	૩, ૧૮
(૩) શ્રુલ્લહ	૧૦
(૪) પ્રમહાણુ	૧
(૫) વામટીય કે વામટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ^{૧૦} અને અટકો^{૧૧}નાં નામ

૧ ઠં (કચ્છર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨ મોઢ (જાતિ)	૩, ૧૮
૩ રાણુ (અટક)	૩
૪ ત્રાવક (જાતિ)	૭
૫ શ્રીમાલ—લી (જાતિ)	૪, ૬, ૧૧, ૧૪

- ૮ ચક્રગચ્છમા વિશ્વધ્રુવપ્રભસૂરિ નામના સૂરિ થઈ ગયા છે તેમના એક શિષ્ય પદ્મપ્રભસૂરિએ યુનિસુવતચરિત (પિઠરૂંન હરતપ્રતોનો નિર્ણય) નં ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં ૩૦૨ અને કુશ્વચરિત (જેની સં ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસલમેરના ભઠારમાં છે) રચ્યા હતા (જેનું સાં ૧૦ ઇ. ૫૦, ૫૦ ૩૬૬, ૫૧૦ ૫૬૬) આ લેખના વિશ્વધ્રુવસૂરિ ઉપર્યુચ્ચ ચક્રપ્રભસૂરિના શ્રુતિ હોવાનું અનુમાન છે
- ૯ આ લેખના (સો)મયદ્રસૂરિ પ્રસિદ્ધ વાદિદેવસૂરિના શિષ્ય જયમગલસૂરિના શિષ્ય હોવાનું અમારું અનુમાન છે સોમવદ્રસૂરિએ નં ૧૩૨૬મા ધૃતરનાકર નામના ડહના ગ્રંથ પર ટીકા લખી ૮ની
- ૧૦ લેખોમાં મોઢ અને શ્રીમાલ—લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે આ અને જ્ઞાતિઓ તેના મળ ઉદભવગધાન—પ્રકરણ સાથે સંકળાયેલી છે આ અને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમાં મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાણિયાઓમા જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમાં પણ તે જૈન વાણિયાના વર્ગ સાથે સંકળાયેલી છે લેખોમાં નિર્ણયિત ઠકર અને સાહ (સાહ) અટક આપાતીયજૈની સૂચક છે
- ૧૧ પ્રસ્તુત ધાતુ પ્રતિભાવેષોમાં આવતી ઝેં (શેષી), મહાં (મહાજન), સા (સાહ) વગેરે અટકો ઓપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી
- 'શેષી' શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમાં ગાયના શ્રીમત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો જોવા મળે છે તેઓ વેપાર ઉપરાંત નાણાં ખીરપારનો ધંધો પણ કરતા હતા આ પ્રણાલિકાને અનુસરતી ન્યક્તિ માટે 'શેષી' શબ્દ ભારતમાં લાંબા સમયથી પ્રચલિત છે એનું હાલનું રૂપાંતર 'શેષ' શબ્દમાં મળે છે
- મહાં એ 'મહાજન', 'મહામાત્ય', 'મહત્તર' વગેરેનું સંક્ષેપ સજલ છે લેખ નં ૫માંનો ઉલ્લેખ જો

સૂચિ

(જમણી બાજુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિભાલેખનો નંબર સૂચવે છે)

તીર્થંકરોનાં નામ*

આદિનાથ (ઋષભદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓના નામ*

ગુણાકગ્મૂરિ ^૩ (બૃહદ્ગચ્છ)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ ^૪ (વાપટીપગચ્છ)	૨
જિન તિસૂરિ ^૫	૭-૮
જિનેસરસૂરિ ^૫	૭-૮
જીવદેવસૂરિ ^૬ (વાયડગચ્છ)	૬
દેવસૂરિ ^૭ (જલ્ધયોધરગચ્છ)	૩, ૫
નગભદ્રસૂરિ	૧૧
પ્ર . (ધ) દેવ (૧)	૧૩

- ૧ અહાર પ્રતિભાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિભાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની છ પ્રતિભાઓ આદિનાથ અને શાતિનાથ પૈકી શાતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બધી પ્રતિભાઓ હોવાનું આ લેખ પરની સૂચનાય છે
- ૨ પ્રતિભાએષ નં ૫ અને ૧૩મા સૂરિના નામ ઘસાર્થ ગયું હોય તેમ લાગે છે, બ્યારે લેખ નં ૧૪, ૧૫, ૧૬મા સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી
- ૩ આ એ જ સૂરિ લાગે કે જેમણે સવત ૧૨૬૬મા નાનાજીનકૃત 'યોગરત્નમાલા' પર વૃત્તિ રચી હોવાનું નોંધાયું છે (મોં ૬૦ ટેસાર્થકૃત જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃં ૩૬૭, પરિચ્છેદ ૫૭૧)
- ૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં ૧૨૬૫મા વાયટ (વાયડ) ગામમાં થયા તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે તેઓ વગ્નપાશની માથે શત્રુજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુદત્તપ્રકીર્તનમાં જણાયું છે જીવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જેં સાં સં ૪૦ પૃં ૩૪૧, પરિં ૪૬૬) જીવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં ૬મા થયેલો છે
- ૫ અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર ઘસાર્થ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરગ્મૂ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ ઠોવા બેઠાં આ સૂરિએ શેષિ નેમિચ્છ લાહાગારિકને જૈનગર્ભી બનાવ્યા હતા આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં ૧૨૫૫મા તેમની પાસે દીક્ષા લઈ તેમના પંથકર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જેં સાં સં ૪૦ પૃં ૩૪૦, પરિં ૪૬૩)
- ૬ જુઓ ટિપ્પણ નં ૩ જીવદેવસૂરિ યોગવિદ્યાના બારે ભણકાર હતા (જેં સાં સં ૪૦, પૃં ૩૪૧, પરિં ૪૬૬)
- ૭ આ સૂરિએ પ્રાદ્યુર્ભા 'પદ્મપ્રભચરિત' રચ્યું હતું તેની એક હસ્તપ્રત બાણગી પ્રવર્તેક કાનિવિજયજી પુસ્તક-બહારમાં છે (જેં સાં સં ૪૦, પૃં ૩૪૦, પરિં ૪૬૬)

પ્ર (સૂરિ)	૫
યશોભદ્રસૂરિ	૧૭
ગ્ન(વ)તસૂરિ	૪
વિશુધપ્રભસૂરિ	૧૭
(સો)મચ્છસૂરિ	૯
હરિપ્રભસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૧૮
હરિભદ્રસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૩
હેમતિલકસૂરિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧) કેનાપરણીય	૧૨
(૨) જાલ્યોધર	૩, ૧૮
(૩) બૃહદ્	૧૦
(૪) ક્ષમ્હાણુ	૧
(૫) વાયટીન કે વાયટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ^{૧૦} અને અટકો^{૧૧}નાં નામ

૧ કંઠ (કંછર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨ મોઢ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩ ગાણુ (અટક)	૩
૪ શ્રાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫ શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૬, ૧૧, ૧૪

- ૮ ચક્રગચ્છના વિશુધપ્રભસૂરિ નામના સૂરિ ચર્ચ ગયા કે તેમના એક શિષ્ય પદ્મપ્રભસૂરિએ સુનિમ્નતચરિત (પિટર્સન હસ્તપ્રતોનો રિપોર્ટ નં ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં ૩૦૨ અને કુસુમચરિત (જેની સં ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસસમેરના લઠારમા છે) રચ્યા હતા (જેનં સાં ૫૦ ૪૦, પૃં ૩૬૬, પર્લિં ૫૬૬) આ લેખના વિશુધસૂરિ ઉપર્યુક્ત ચક્રપ્રભસૂરિના શરૂ હોવાનું અનુમાન છે
- ૯ આ લેખના (સો)મચ્છસૂરિ પ્રસિદ્ધ વારિદેવસૂરિના શિષ્ય જયમગલસૂરિના શિષ્ય હોવાનું અમારું અનુમાન છે સોમચ્છસૂરિએ સં ૧૩૨૬મા વૃત્તરેનાકર નામના જ્ઞાના ગ્રંથ પર ટીકા લખી હતી
- ૧૦ લેખોમા મોઢ અને શ્રીમાલ—લીનો જ્ઞાતિઓ તરિકે ઉલ્લેખ થયો છે આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદભવસ્થાન—પ્રદેશ સાથે મઠનાયેલી છે આ બંને જ્ઞાતિઓ જુજ્જરાતમા જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમા મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ ક્ષાણુ અને વૈષ્ણવ વાણિયાઓમા જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમા પણ તે જૈન વાણિયાના વર્ગ સાથે સંકળાયેલી છે લેખોમા નિર્ણયિત કરકર અને સાહ (સાહ) અટક વ્યાપારીવર્ગની સૂચક છે
- ૧૧ પ્રજ્ઞત ધાતુ પ્રતિમાલેખોમા આચરતી શ્રેં (શ્રેષ્ઠી), મહાં (મહાજન), સા (સાહ) વગેરે અટકો ઔપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમા કર્યો નથી 'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમા ગામના શ્રીમત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો લેખા અને છે તેઓ વેપાર ઉપરાંત નાણા માર્ગદારનો ધંધો પણ કરતા હતા આ પ્રણાલિકાને અનુસરેલી ન્યક્તિ માટે 'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ભારતમા લાંબા સમયથી પ્રચલિત છે એવું હાલનું રૂપાંતર 'રોક' શબ્દમા અને છે મહાં એ 'મહાજન', 'મહામાત્ય', 'મહત્તર' વગેરેનું સંકેપ સહાય છે લેખ નં ૫માનો ઉલ્લેખ જો

સ્થળોનાં નામ

વિગમગપુ ૨

સ્ત્રીપુરુષોનાં નામ

સ્ત્રીઓનાં નામ

પદ્મવતિ	૧૩	વાવિણિ	૪
પારદણદેવી	૧૩	સહજલદેવી	૧૬
માનુગદેવી	૯	સિંગારદેવી	૧૧
માદકારણ	૬	હીગલ	૧૮
ગજુ	૨	હુવળના	૧૨
લણુદેવી	૧૦		

પુરુષોનાં નામ

આસલ	૯	ગ્લ	૧૭
હિલપુલ	૧૨	ગ્લના	૧૩
કાકલ	૫	ગ્વીલા	૧૦
કુજલ	૧૩	ગજસીલ	૩
જયતા	૯, ૧૩	લખમસીલ	૧૬
દેકુ	૬	વગણુ	૮
દેલક	૧૮	વિજયસિલ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીરપાલ	૧૩
નયરસિલ	૧૪	વીગમ	૧૪
નગસિલ	૧૧	વીજણુ (ત)	૨
નાગપાલ	૩	સમરસિલ	૧૭
પદ્મસિલ	૧૩	સાગણુ	૧૧
પાર્થ	૧૪	સાગા	૧૦
પાસઃ	૪	સીવસીલ	૫
પાસદેવ	૧૩	સોહઃ	૧૭
બીમાલા	૧૦		

‘મહામાત્ય’ના અર્થમા ઘટાવવામા આવે તો મહામાત્ય ‘કાકલ’ કાણુ અને આ સમયના હતિહાસમા તેજ કેલ અને કેટલું મહત્ત્વ વગેરે પ્રશ્નો ઉપરિચિત થાય તેમ છે

‘હકર’ શબ્દ ચોલુક્ય સમયના અભિલેખોમા ગુજરાતમા સર્વપ્રથમ દગ્ગોચર થાય છે ‘હકર’ શબ્દ સ્પષ્ટત મામના મુખી કે ભગીરદારની માથે વપરાતો હતો શસ્ત્રમાતમા તે નાના અને ગોણુ વર્ગના રથાનિક અધિકારી માટે વપરાતો હોવાનું માલૂમ પડે છે ગુજરાતમાં હાલમા હુદાણા અને ભાદિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અટક થઈ પડી હોય તેમ લાગે છે હંજર, હકરમાનો ‘હક’ શબ્દ પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રયોજતો આ અર્થમા તે ધનુની પહેલી સદીના એક અભિલેખમા ઉ-વેખાયેલ છે (મોનિયર વિલિયમ્સ ‘પ્રાકૃત કોશ’, પૃ. ૪૩૦)

‘રાણુ’ (લેખ નં ૩)ની અટક સપ્કૃત ‘રાણુક’ માથી ઉદ્ભવેલી લાગે છે

આ ધાતુ પ્રતિભાવેખોમાં મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓના જે નામો મળે છે, તેના વર્ગીકરણો પરથી ખાતર થાય છે કે ઓપુરુષોના ઘણા સંપૂર્ણ નામો મિશ્ર-સંસ્કૃત (Non-Sanskrit) - મા રૂપાતર પામ્યા છે વળી, તેમાંના કેટલાક પ્રાકૃતમાંથી બનરી આવેલા જણાય છે, તો કેટલાક વિકૃત થયાં છે સામાન્યતઃ આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમાં વહેંચી શકીએ (૧) શુદ્ધ સંસ્કૃત, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સંસ્કૃત, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત

નાગપાલ, નગસિંહ, વીરપાલ, પદ્મસિંહ, ધનપાલ, પાર્ય, અમરસિંહ, રત્નવિજયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સંસ્કૃતરૂપે વપરાતા જોવા મળે છે, તો રાજમીહ, મીવમીહ, જયતા, ગવીલા, ભીમાલા, રતના, વીરમ, નયસિંહ, લખમસિંહ, ગજુ, લલુદેવી, માતુગદેવી, સિંગારદેવી વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસંસ્કૃતરૂપ ધારણ કરે છે વીજુલ, પાસા, કોકલ, દેક, વજુલ, આસલ, સાગા, સાગણ, હુવળના (?), કુજલ, પાસદેવ, સોહા, દેદાક, વાવિણિ, માદકરણ, પાદહણદેવી, સદજલદેવી, હીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના સ્વરૂપોમાં દુઝોચર થાય છે

જે નામોને અતે સિંહ, યાલ, દેવી કે વતી રાખ્દ આવે છે તે બદુધા તત્સમ સ્વરૂપ જાળવી રહ્યા છે, દા. તં, પદ્મસિંહ, વિજયસિંહ, સમરસિંહ, નાગપાલ, વીરપાલ, ધનપાલ, લલુદેવિ, પદ્મવતી પણ અંશરેક આવા નામોના પૂર્વે આવેલ સ્વરૂપ વિકૃત પણ થયા છે, દા. તં પાસદેવ, માતુગદેવી, સિંગારદેવી, સદજલદેવી, સીવસીહ અને લખમ(લક્ષ્મણ)મીહ પણ આવા જ વિકૃત તત્સમો છે અહીં તદ્ભવ નામો 'લ' (દા. તં, કોકલ, આસલ, કુજલ, હીલ), 'ક' (દેદાક, ઉદલુક) આ (સાગા, રતના), 'લા' (રવીલા, ભીમાલા), તા (જયતા), 'ડ' (પાસા, સોહા), 'ર' 'ણ' (સાગણ, વજુલ, વીજુલ), 'ધણિ' (વાવિણિ), 'ઉ' કે 'ભ' (દેક, રાજુ), 'મ' (વીરમ) વગેરે પ્રલયો લઈ રૂપવિધાન સાધતા જણાય છે

૧૨ હોં કને 'હ' અત્તવાળા નામો બહુરા થાકે છે ગુર્જર ભવિનાથક હોવાનું સુચવે છે હોં સાકળિયા તેમના મતને અનુમોદન આપતા જણાવે છે કે પ્રાચીન, ઓસવાલ તેમ જ વરકર્કંદ જેનોમા તે સામાન્ય હોય છે પ્રિષ્ઠાત પેષદશાક રાજધાનની ગુર્જર ભવિનાથી બીતરી આન્ધા હતા ગુર્જરો મધ્ય એશિયામાંથી પ્રથમ પતનપમા ક્રિયર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજધાન અને ઉત્તર ગુજરાતમાં અથાતર કર્યું સોલકી સમય દરમિયાન તેઓની રાજધાન અમલદારો તરીકે નિયુક્ત થતી તેવી તેઓએ ખૂબ પ્રતિષ્ઠા ને મહત્તા પામ્યા હતા ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાલિકાન અર્પણ કરવામા તેઓનો ફાળો મહત્ત્વ યરો હોવાનું ઘણા વિકાનો સ્વીકારે છે આ પરદેશી ભવિએ કારતરમા કિચર થયા પછી ભારતના ઉત્તર ધર્મીની આક્રંક લેન ધર્મને પણ અગીકાર કર્યો હોવાનો મલન છે (હોં સાકળિયા પૃષ્ઠીક ૭૧ હિરોદોરિકલ એન્ડ કલ્ચરલ જ્યોગ્રાફી એન્ડ ઇસ્ટોરિકાલી ઓફ ગુજરાત (૧૯૪૬, પૃષ્ઠા), પૃ. ૧૫૦ તથા 'ઓરિનિન ઓફ ગુજરાત' જર્નલ ઓફ ગુજરાત રિસર્ચ સોસાયટી, ૧૯૪૬, પૃષ્ઠ ૮૨-૮૭)



અંબડકથાના આંતર પ્રવાહો

સોમાલાઈ પારેખ

જૈન પુગણુવિદ્યામાં અખ્યા વિદ્યાધરની કથા અતિ મહત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનું નોંધ એ તેટલું ધ્યાન દોરાયું નથી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ પ્રો. બલમદિંદે અને પ્રો. એ. વેબરે ભારતીય લોકકથાની પરંપરાની ચર્ચામાં જેનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી મુનિરત્નમૂરિ-વિરચિત ગદ્યપદ્યકૃતિ ‘અમ્બહચરિત્ર’ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી. જૈન આગમો જેટલું જ સારકૃતિક દતિહાસની સામગ્રીમાં સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યકૃત ‘ત્રિપણ્ણિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર’ મહાકાવ્ય છે, અને છતાં, ડૉ. હેલન નેહાન્સને તેનો કરેલો અંગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનંદ જૈન સભા-ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્ય વિષયક અધ્યયન અને સંશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આવૃત્તિ હજી આપણી પાસે તૈયાર નથી આવી જ સ્થિતિ અખ્યાકથા-વિષયક ‘અમ્બહચરિત્ર’ની છે તેમજા શતકમાં રચાયેલી આ કૃતિની જાણેલી પ્રત મુનિમાનવિજયે સંપાદિત કરી, શ્રીસલાવિજય ગ્રન્થમાલામાં ગ્રન્થાક ૧૧ તરીકે, ઈ. સ. ૧૯૨૮માં પ્રસિદ્ધ કરી છે. આ જ સંસ્કૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમાં વાચક મગલમાણિક્યે કરેલો અનુવાદ (વિ. સ. ૧૬૩૯ = ઈ. સ. ૧૫૮૩), પ્રો. બલવતરાય ક. ઠાકોરે સંપાદિત કરી ઈ. સ. ૧૯૫૩માં પ્રસિદ્ધ કર્યો છે. જે મારી ચર્ચામાં, સંસ્કૃત કૃતિ ‘અમ્બહચરિત્ર’ અને પ્રો. બ. ક. ઠાકોરે સંપાદિત ‘અખ્યા વિદ્યાધર રાસ’નો ઉપયોગ કર્યો છે.

અખ્યાકથાના બાહ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાગ્રન્થો—ગુણાલ્ક્યકૃત ‘બૃહત્કથા’, શ્રીસદાસગણિ વાચકરચિત ‘વસુદેવ-હિંદી’, ભુધરવામીકૃત ‘બૃહત્કથામ્બોકસગ્રહ’, સોમદેવ-વિરચિત ‘કથાસરિત્સાગર’, ક્ષેમેન્દ્રકૃત ‘બૃહત્કથામજરી’, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય વિરચિત ‘ત્રિપણ્ણિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર’, ‘પરિશિષ્ટ પર્વ’ આદિ ગ્રન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, જ્યાં તેમજા શતક પછી, સંસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ, વિક્રમ વિષયક વાર્તાયંત્રો—‘સિંહાસનખત્રીસી’, ‘વેતાલપચીસી’ અને ‘પચદાશત્ર’—પર આ અખ્યાકથાની પ્રબળ અસર પડેલી છે. વિક્રમના ઉપર્યુકત ત્રણેય વાર્તાયંત્રના તેમ જ દરેક વાર્તાયંત્રની અલગ ઉપવાર્તાના સ્વરૂપધટન, આયોજન, કથાધટકો અને સારકૃતિક પરંપરામાં

ધણુ સામ્ય છે ‘બૃહત્કથા’, ‘વસુદેવ હિંદી’, ‘બૃહત્કથા-દ્વોકસત્રય’ આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફક, અગ્ન્યકથા અને વિક્રમના વાર્તાચક્રોમાં, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે સમગ્ર કથાને એકમુદ્રે સાધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાતત્ત્વ દ્વારા થાય છે મુખ્ય વાર્તામાંથી ઉપવાર્તાઓ ફટતી જાય છે એક ઉપવાર્તામાંથી બીજી, અને બીજીમાંથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ ફરે જ જાય છે એમા દરેક વાર્તા સ્વતંત્ર વાર્તા તરીકેનું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલું જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્વાપલના અંશ તરીકે તેને શોભા અર્પે છે વિક્રમના વાર્તાચક્રો અને અગ્ન્યકથાનું ત્ર્યષ્પદન આ રીતે એકબીજા સાથે ધણુ સામ્ય ધરાવે છે અગ્ન્યકથામાં સિંહાસનખત્રીની, વેતાલખત્રીની અને પચદશત્રની વાર્તાઓના તાણવાણા સુધક રીતે વણાયેલા છે

જેમ વિક્રમ અનેક પ્રકારના અનંતરાય અને અવગોધોમાંથી પુરુષાર્થ અને પગલો વડે બહાર આવે છે, તેમ અગ્ન્ય પણ એક વીર તરીકે અનેક મુશ્કેલીઓનો સામનો કરી, ધણુ સાદસ કરે છે વિક્રમ અને અગ્ન્ય બન્ને કાંદવનિક વીર પાત્રો છે, છતાં તેઓના આતર વ્યક્તિત્વ દ્વારા તેઓ જીવંત-જગતી તરવતી વ્યક્તિઓ હોય એવી છાપ આપણા મન પર પડે છે વાગ્વતિક જીવનમાં માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જતરામાંથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારની કસોટીઓમાંથી તરી પાડે જીતરી જે તેજસ્વી, બલ્ય અને પ્રાણવાન વ્યક્તિત્વની છાપ આપણા મન પર પાડે છે, તેવી જ માન અને પ્રશસાની ભાવના, વિક્રમ અને અગ્ન્ય આપણા હૃદયમાં પેદા કરે છે

પ્રોં ૫૦ કં હાકોર અગ્ન્યકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે

‘સિંહાસનખત્રીની’ નામે આપણા રાસજૂથમાં આવું જરૂરી પ્રથમપહેલું સ્થાન આ ‘અગ્ન્ય વિદ્યાધર રાસ’નું છે, સિંહાસનને જે ખત્રીશ પૂતળીઓ છે, જેમાંની દરેક પોતાનો વાગે આવતા એક કથાનક કહે છે એ ખત્રીશ પૂતળી ત્રણ કોણુ હતી, અને સિંહાસનમાં ક્યારે શાને જોડાઈજોડાઈ ગઈ, તેની કથા જ આ ‘અગ્ન્ય વિદ્યાધર રાસ’ એ ખત્રીશ પૂતળીઓ તે અગ્ન્ય વિદ્યાધરની ખત્રીશ રાણીઓ અગ્ન્ય એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન કાનિયમાંથી મહારાજોટો રાજા અને અનેક અદૌકિક વિદ્યાઓનો જ્ઞાતા વિદ્યાધર કેવી રીતે થયો તથા આ એક પછી એક આ ખત્રીશ રાણીઓને કેવી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્ભુત બનાવોની કથા તે જ આ ‘અગ્ન્ય વિદ્યાધર રાસ’

આમ, પ્રોં ૫૦ હાકોર અગ્ન્યકથાને ‘સિંહાસનખત્રીની’ સાથે ધણુ સામ્ય ધરાવતી, ‘સિંહાસનખત્રીની’ની પૂર્વઆવૃત્તિમાં ગણાવે છે પણ ‘પચદશત્ર’—વિષયક વિક્રમના વાર્તાચક્રના મારા અધ્યયન દરમ્યાન અગ્ન્યકથાનું ‘પચદશત્ર’ સાથે મને ધણુ સામ્ય લાગ્યું છે સુનિરતનસૂરિએ ‘અગ્ન્યચત્રિ’ની પોતાની સરકૃત કૃતિની પુષ્ટિકામાં ‘પચદશત્ર’ અને ગોરખોગિનીના સાત આદેશનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે મળે છે -

યસ્યુર્ધાસુજ્જયિન્યા સુચરિતવિંબયી વિક્રમાદિત્યરાજા,

વૈતાલો યસ્ય હુદ્ધ. કનકનરમદાદિદ્ધર પુત્રિકાભિ. ।

અભિન્નારુદ્ધ એવ નિજશિરસિ દયો પચ્ચદશ્ચત્રપત્ર
ચક્રે વીરાધિવૌર. ધિતિતલમનુષ્ઠા સોડસ્તિ સવત્સરકુ. ॥ ૩૬ ॥

હવે ગોરખોગિની વચનતઃ સિદ્ધોડમ્બહ. કનિય

સપ્તાદેશવરા સર્વોત્ક્રમરા મૂતા ન વા માવિન. ।

દાનિશ્ચાન્નિતપુત્રિકાધિચરિત યદ્ ગદ્યપદ્યેન તત્. ।

ચક્રે શ્રીસુનિરતનસૂરિવિંબયસ્તદ્વાચ્યમાન હુષે. ॥ ૩૭ ॥

હત્યાચાર્યશ્રીસુનિરતનસૂરિવિંબયેતે અમ્બહચરિતે ગોરખોગિનીવચનસપ્તાદેશકરઅમ્બહકથાનક સમ્પૂર્ણમ્ ॥

‘પચદ્વિગ્ન’ના વાર્તાચક્રમા દમની ગાછણ, જનદૂર્ષ દાગી કેખા દોરી વજની દીનાલ ઊભી કે છે વિક્રમ તેના પગકમી સૈન્ય વડે પણ એ દીવાલ તોડી રાકતો નથી, ત્યાં તેણે દમનીને બોલાવી પૂછ્યું કે, આ દીવાલ કેવી રીતે તોડી ગયાય ? દમનીએ કહ્યું કે, મારા પાંચ આદેશનું પાલન કર, મેં આપેલા પાંચ આદેશ તું પ્રાર કરીશ તો આ વજની દીવાલ તું તોડી શકીશ અખડકથામા પણ અખડ ગોગખ યોગિની પામે આવે છે અને પોતે નિર્ધન દોષ્ટ, ધન અને ગિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરે છે ગોરખયોગિની તેની પાસે એક શરત મૂકે છે કે, મારા આપેલા સાત આદેશનું જો તું પાલન કરીશ તો તું અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખડ ધન પ્રાપ્ત કરી શકીશ આમ, બન્ને વાર્તાઓની મુખ્ય કથા લગભગ સરખી છે

આ આદેશ સાહસ અને પગકમી કરનાર વીર અને તેજસ્વી વ્યક્તિઓના માર્ગમા મૂકવામા આવતા અન્તરાય અને અવરોધો જ છે, એમ કહી શકાય ક્ષેમકરની ‘સિંહાસનદ્વાત્રિશિકા’ ચૌદમા શતકમા આપણને પ્રાપ્ત થઈ તે પહેલા ‘સિંહાસનમંત્રીગી’ની કેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન સાહિત્યમા સારી પેઠે પ્રચલિત હતી, અને વાર્તાનાયક વિક્રમના માર્ગમા અનેક અન્તરાયો આવતા, એવા ઉદ્દેશ્ય મળે છે ભોજ રાજ જેવો સિંહાસન પર બેસવા બળ્ય છે કે, તરત જ સિંહાસનની પૂતળીઓ એક પછી એક ભોજને રાજ વિક્રમના સાહસ અને પરાક્રમોની વાર્તા કહે છે, અને દરેક પૂતળી રાજ ભોજ સમક્ષ એક અવરોધ મૂકે છે કે, જો તું આવા સાહસ અને પરાક્રમો કરી શકે તો જ આ સિંહાસન પર બેસ આવી રીતે, રાજ ભોજના માર્ગમા બન્નીશ અન્તરાય ઊભા કરવામા આવે છે ‘વેતાલપચીરી’નું વાર્તાચક્ર વિક્રમના સર્વ વાર્તાચક્રોમા પ્રાચીન છે એટલું જ નહિ, પણ ભારતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમા પ્રાચીન કેટલીક વાર્તાઓના પ્રતિરૂપ આ વાર્તાચક્રમા મળે છે લોકમુખે વહેતા સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) ‘વેતાલપચીરી’ની વાર્તાઓ ઈસવી સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની હોય એમ જણાય છે આ વાર્તાચક્રમા વિક્રમ મૃતદેહને ખભે મૂકી, બોલ્યા વિના, તેને જાગ્રતને ચાલે છે મૃતદેહમા પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમ સમક્ષ એવી શરત મૂકી હતી કે, મૃતદેહને ખભે જાગ્રત, બોલ્યા વિના જો તું નક્કી કરેલા સ્થળે પહોંચીશ તો તું મને જીતી શકીશ વિક્રમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમા પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમને એક પછી એક વાર્તાઓ કહેવા માડી, અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એવી સમસ્યા કે કોયડો મૂકતો કે જેથી તેના ઉકેલ માટે વિક્રમને મૌનનો ત્યાગ કરી બોલવું પડતું આવી રીતે તે પચીસ વખત આવી કસોટીએ ચડ્યો, પણ અન્તે વિક્રમ વેતાલની આ શુકિત સમજી ગયો અને છેલ્લે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યા છતાં તે વગર બોલે ધારેલા સ્થળે પહોંચી ગયો આમ, ‘વેતાલપચીરી’મા સમસ્યા કે કોયડાના સ્વરૂપમા, વીર પાત્રના માર્ગમા અન્તરાય કે અવરોધો ઊભા કરવામા આવે છે

અખડકથામા, અખડ ગોરખયોગિની પાસે જઈ, ધન, વિદ્યા અને ગિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરી, એટલે ગોરખયોગિનીએ અખડને પોતે આપેલા સાત આદેશનું પાલન કરવા કહ્યું પહેલા આદેશમા ગોરખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, હે અખડ, તું પૂર્વ દિશામા જા અને ત્યાં ગુણવર્ધન વાડીમા આવેલા શતશર્કંગ નામના વૃક્ષનું પાકું ફળ લઈ આવ આ આદેશનું પાલન કરતા, અખડ ભદ્રાવલી નામની જનદૂર્ષ વિદ્યાઓની જાણકાર સ્ત્રીના સપર્શમા આવ્યો ભદ્રાવલીએ અખડને કહ્યું કે, તું મારી પુત્રી ચદ્રાવલી સાથે કદુકની રમત રમ અને રમતમા જો તું જીતીશ તો તે તને પરણશે, અને જો તું હારીશ તો તારે ચદ્રાવલીની સેવા કરવી પડશે અખડ રમતમા ચદ્રાવલીને જીતી ગયો, અને તે ચદ્રાવલીને પગપ્યો તેમ જ તેની પામેથી નભગામિની, આકર્ષિણી, કામિની અને ચિંતિત-રૂપકગા—એ આગ જનદૂર્ષ વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતશર્કંગ વૃક્ષનું પાકું ફળ પણ મેળવી શક્યો. ‘પચદ્વિગ્ન’ની વાર્તામા દમની ગાછણ

વિક્રમને પોતાની પુત્રી દેવદમની સાથે સારિપાશ દૂત રમવા આદેશ આપે છે એમા એવી શરત હોય છે કે, જો દેવદમની હતો તો વિક્રમે તેની સેવા કરવી, પણ જો વિક્રમ હતો તો વિક્રમ દેવદમનીને પગલે છેવટે વિક્રમ જીત્યો અને દેવદમનીને પરણ્યો અંબડકથાની ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે 'પચદ્ધ'ની આ પહેલી વાર્તાનું ધણુ સામ્ય છે

અંબડ ગોરખયોગિનીને બીજી વખત મળ્યો સારે ગોરખયોગિનીએ અંબડને બીજો આદેશ આપ્યો કે, દક્ષિણ સાગરમા હરિચંદ્ર નામના દ્વીપમા રહેતા કમલકાચન નામના યોગી પામેથી 'અધારી' નામનું નદુર્ધ વસ્ત્ર લઈ આવ આ આદેશ સિદ્ધ કરતા, અંબડ ગેલગપુર પટ્ટણના ગળ હસરાગની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમા આવ્યો આ ગુણવતીને મુખ તગ્ધી નદુર્ધ કાચળી ભેટ મળી હતી આ કાચળી અલેષ હતી ગુણવતી અને તેની બીજી સાત સખીઓ સરસ્વતી પડિતા નામની નદુર્ધ વિદ્યાઓની જાણકાર બ્રાહ્મણ સ્ત્રીને આ લાણવા જતી હતી સગરવતીએ, યોગિનીઓ પામેથી જાત્રી જાતની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા, તેની ઉપર્યુક્ત આદેશ વિદ્યાર્થીનીઓનું યોગિનીઓને બલિદાન આપવા ગુપ્ત સકેત કથો હતો ગુણવતીએ આ સકેત જાણ્યો અને નદુર્ધ કાચળીની મદદથી તે અને તેની સખીઓ બધી ગઈ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પડિતાનો ભલ કરી ગઈ આ અંબડકથાનું પ્રતિરૂપ આપણને 'પચદ્ધ'ની 'જાણુદ્ધ'ની વાર્તામા મળે છે સગરવતી પડિતા જામાદે સાથે, અને ગુણવતી રાજકુમારી વિક્રમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે

ત્રીજા આદેશમા, ગોરખયોગિનીએ અંબડને આદેશ આપ્યો કે, સિંહલદ્વીપમા સોમચંદ્ર રાજની પુત્રી ચંદ્રશા પાસે રત્નમાલા છે તે તુ લઈ આવ આ રત્નમાલાની વાર્તા 'પચદ્ધ'ની 'અભયદ્ધ' અથવા 'રત્નમળૂપા'ની વાર્તાની પૂર્વ આકૃતિ છે 'અંબડકથા'ની ચંદ્રશા 'પચદ્ધ'મા રત્નમળૂરીના પાત્ર તરીકે આવે છે બન્ને વાર્તાઓમા રત્નમાલા અને રત્નમળૂપા નદુર્ધ વિદ્યાના પ્રતીકરૂપ છે

ચોથા આદેશમા, ગોરખયોગિનીના આદેશ પ્રમાણે, અંબડ નવલખ પાટણમા બોહિચ્છ નામના વણિકને લાથી નવલખી માકડી લેવા જાય છે બોહિચ્છ વણિયાની પુત્રી રૂપિણી પામે આ માકડી હતી રૂપિણીએ અંબડને કહ્યું કે, હું તને સિદ્ધિકરી વિદ્યા આપુ છું તે વિદ્યા વડે નગરના રાજા વિમલચંદનને અજ્ઞાપ બનાવ અને પછી તેને તેનું મૂળ સ્વરૂપ આપવાનો દલ કરી, તેની પામે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પરણવાની યાચના કરજે અંબડે રૂપિણીના કલ્પા પ્રમાણે યુક્તિ કરી, એટલે રાજાએ પ્રસન્ન થઈ અંબડે રાજ્ય અને પોતાની પુત્રી વીરમતી અંબડને આપ્યા અંબડની સિદ્ધિવિદ્યાથી આકર્ષાઈ રૂપિણી તેની માકડી સાથે અંબડને પરણી

યોગિનીના પાચમા આદેશ પ્રમાણે, અંબડ સોરઠમા આવેલા દેવકા પાટણમા, ત્યાંના રાજા દેવચંદ્રના પ્રધાન શુદ્ધિસાગર પાસેથી રવિચંદ્ર નામનો દ્વીપ લાવવા જાય છે અંબડે દેવકા પાટણમા જઈ, એક માલણને આ ઉતારો કર્યો માલણ મારફતે અંબડે જાણ્યું કે, આના રાજા અને પ્રધાન મહાવ્યાધિથી પીડાતા હતા અંબડે પોતાની સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી નગરના ધણુ કુખી લોકના કુખર્દ દૂર કરવા માઝા માલણે આ વાત જાણ અને પ્રધાનને કહી રાજાએ અંબડને પોતાની પામે બોલાવ્યો અંબડે રાજા અને પ્રધાનના વ્યાધિની વાત જાણી, અને કહ્યું કે, રાજપુત્રી અને પ્રધાનપુત્રી મને પગલાવવામા આવે અને અંબડે રાજ્ય આપવામા આવે તેમ જ પ્રધાન તેમની પાસેનો રવિચંદ્ર દ્વીપ મને આપે તો તમારા બન્નેનો જીવલેણ વ્યાધિ હું મટાડુ રાજા અને પ્રધાને અંબડની શરતો કબૂલ કરી અંબડે રાજા અને પ્રધાનને સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી વ્યાધિમુક્ત કર્યા, અને રાજપુત્રી, પ્રધાનપુત્રી, તેમ જ માલણપુત્રી (પોતે જ માલણને આ ઉતારો હતો તેની પુત્રી) અને રવિચંદ્ર દ્વીપ લઈ પાછો ફર્યો

ગોરખયોગિનીએ અંબડને છઠી વાર આદેશ આપ્યો કે, કૂર્મકેરોડિ નગરમા દેવચંદ્ર રાજા રાજ્ય કરે

છે સ્નાના સોમેશ્વર નામના વિપ્ર પાસે સર્વાર્થજાકઠ નામનો જ્ઞદુર્ધ દડ છે, તે તુ લઈ આવ અળે પોતાના ખેયની સિદ્ધિ માટે પ્રવાસ આદર્યો રત્તામા તે એક યોગીના સમાગમમા આવ્યો યોગી પામે બે કયા હતી—એક રક્ત કયા અને બીજી ચેત કયા રક્ત કયાના પ્રહારથી દગિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને ચેત કયાના પ્રહારથી, સ્ત્રી હોય તે દગિણી બની જતી યોગી ધૂન હતો તેણે ઊંચા પ્રકારની સિદ્ધિવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા કલિંગ દેશના ભોજકટ નગરના ગજનુ યજમા બલિદાન આપ્યું હતું અને તે ગજનની પુત્રીને હરી ગયો હતો તે રાજપુત્રીને યોગી હમેશા હરિણીના વ્યવસ્થા રાખતો અળે યોગીને હણી, રાજપુત્રીને ઊઝાડી અને રક્ત કયા તેમ જ ચેત કયા પ્રાપ્ત કરી

આગળ પ્રવાસ કરતા, અખડ ક્રમકગોડિ નગરમા આવી પહોંચ્યો સા આવી તેણે સોમેશ્વર વિપ્રનું ઘર શોધ્યું, પશુ કોઈએ તેને તેનું ઘર બતાવ્યું નહિ ગત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મંદિરમા મતો હતો, સા મોડી ગત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચન્દ્રકાન્તા આવી જેવી તે મંદિરમા પ્રવેશી કે તગત જ ક્યાકથી બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ યઈ એ ચાગ્ય સખીઓ પાતાળમા જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામા અળે છુપાઈને મોડી બૂમ પાડી સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અખડ મળી આવ્યો સખીઓએ પચારીપે એ નામવી અખડને એક મજૂર તરીકે લીધો બધા બળદ વિનાની ગાડીમા બેઠા અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી અળે પોતાના પ્રભાવથી ગત્તામા વચ્ચે ગાડી અટકાવી છેવટે, ચન્દ્રકાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની જ્ઞદુર્ધ વિદ્યા તેને રીખની સારે ગાડી આગળ ચાલી સર્વ પાતાળમા ગયા સા નાગશ્રી અને વાચવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વતુ સ્વાગત કર્યું, પશુ ધૂર્ત અળે પોતાની પામેના જ્ઞદુર્ધ ક્ષલચૂર્ણથી નાગશ્રીને ગસબી બનાવી, અને જ્ઞદુર્ધ ચેત કયાના પ્રહારથી અન્ય સર્વ સખીઓને હરિણી બનાવી દીધી, અને અળે પોતે જાનોમાનો ગાડી લઈ નાસી જૂઓ સર્વ સખીઓ બેઠાકળી બની પચશીર્ષ(અખડ)ને શોધવા લાગી, પશુ અળે મળ્યો નહિ છેવટે, રાસબી બનેલી સખી પાતાળમા રહી અને બીજી સર્વ ક્રમકગોડિમા આવી પહોંચી ચન્દ્રકાન્તા જાની રીતે સોમેશ્વરના ઘરમા પેસી ગઈ અને બાકીની સખીઓ કામદેવના મંદિરમા ગઈ વગર બળદે પોળમા ગાડી હાકતા અખડને રાજએ બોલાવી, ચન્દ્રકાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમા લાવવા વિનતી કરી એટલે અળે શરત કરી કે, હે રાજ, તમારી પુત્રી મને પરણાવો અને તમારું અર્ધું રાજ્ય આપો તેમ જ ચન્દ્રકાન્તા તેની પામેનો સર્વાર્થશકર દડ મને આપે તો જ હું ચન્દ્રકાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમા લાવું રાજએ તેમ જ ચન્દ્રકાન્તાએ અખડની શરત કબૂલ કરી, એટલે અળે રક્ત કયાના પ્રહારથી ચન્દ્રકાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી ગજનએ પોતાની પુત્રી અખડને પરણાવી અને પોતાનું અર્ધું રાજ્ય તેને આપ્યું ચન્દ્રકાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અખડને પરણી અને ચન્દ્રકાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થશકર દડ આપ્યો ચન્દ્રકાન્તાની વિનતીથી અળે નાગશ્રીને રાસબીમાથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નાગશ્રી અખડને પરણી અને પોતાની પાસેનો હર્ષદડ તેણે અખડને આપ્યો

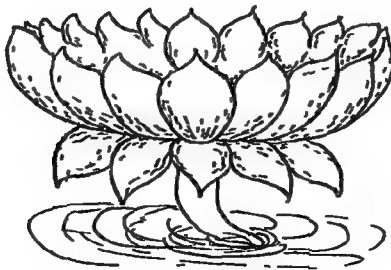
આ આખી વાર્તા ‘પચદ્વચત્ર’ની ‘વિપાપહાર દડ’ની વાર્તાને ઘણી રીતે મળતી છે ‘વિપાપહાર દડ’ની વાર્તામા પશુ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમા જાય છે, સ્નાન કરવા સરોવરમા પડેલી સખીઓના વસ્ત્ર લઈ નાસી જાય છે, અને નાગકન્યાને પરણવા આવેલા વગગજનનું હરણ કરે છે છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પરણે છે અને નાગકન્યા પોતાનો વિપાપહાર દડ વિક્રમને આપે છે અખડયાનું ઉપર્યુક્ત વસ્તુ ‘પચદ્વચત્ર’ની આ વાર્તાના વસ્તુ સાથે સારા પ્રમાણમા સામ્ય ધરાવે છે

સાતમા આદેશમા ગોરખયોગિની અખડને સોપારાના રાજ ચડેશ્વરનો મહાસુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે અખડ સોપારા જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાજ ચડેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે મોહ પામેલી રાજકુવરી સુસુદરી અખડને પરણવાનો નિશ્ચય કરે છે ગજન આવા વટેમાર્ગને પોતાની પુત્રી

પરણાવવા ઇચ્છતો નથી, અને તેણે અળાને કે પકડવા સૈનિકો મોકલ્યા અળા અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થતા સૈનિકો હારી ગયા રાજા અળાની જાન્ય અને સિદ્ધવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અજાન્ય ગયો અને પોતાની પુત્રી તેને પરણાવી અને સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુકુટ પણ તેને ભેટ આપ્યો

આ રીતે, અંબડકથા જૂની ગુજરાતીમાં અવતાર પામેલી 'સિદ્ધાસનખત્રીશી', 'વેતાલપત્રીમી' અને 'પચદ્વિંશત્ર' જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પર વ્યાપક અસર કરનાર કથા છે, જ્યાં અંબડકથાનું વળતુ 'બૃહદ્કથા', 'વસુદેવ-હિંદી', 'બૃહદ્કથામ્લોકસંગ્રહ', 'કથાસંગિતસાગર' અને 'બૃહદ્કથામજરી' આદિ કથાગ્રંથોની અસરથી વિકાસ પામ્યું છે ઉપર્યુક્ત સર્વ વાર્તાગ્રંથોમાં જાન્ય વિદ્યા એ મુખ્ય કથાવટક (Motif) તરીકે પ્રયોજાયું છે અંબડકથામાં અમરે અનેક સિદ્ધવિદ્યાઓ અને જાન્ય વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ વેતાલ અને વિક્રમ, એ વિક્રમના વાર્તાચક્રોને સળગાવતી સાધતા પાત્રો છે વિક્રમ એ કોઈ ગણ, મહાગણ કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમગ્રમાં બાજુએ ગમીએ તો, તે સર્વ જાન્ય વિદ્યાઓમાં પારગત એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ-વિષયક વાર્તાચક્રોમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે, અને 'બૃહદ્કથા' તેમ જ 'કથાસંગિતસાગર'ની વાર્તાઓનો નાયક નરવાહનદત્ત, 'વસુદેવ-હિંદી'નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય મુનિગત્તમગિ-વિરચિત 'અંબડ-ચરિત્ર'નો નાયક અળા વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનું રૂપાન્તર થતા, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાચક્રોના નાયક વિક્રમનું લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યું છે આચાર્ય હેમચંદ્રચાર્ય વિરચિત 'ત્રિપષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર'માંના ભરત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ કેટલેક અંશે વિક્રમના પાત્રના ઇતિહાસમાં ફીક ફાળો આપ્યો છે

આમ સમગ્ર રીતે જોતા, પુરોગામી અને અનુગામી ભારતીય કથાસાહિત્યમાં, અંબડકથા અને તેનો નાયક અળા વિદ્યાધર એક મહત્ત્વની કડીરૂપ સ્થાન ધરાવે છે અનેક પ્રકારની મુરકેલીઓ, વિટંબનાઓ અને વિપત્તિઓમાંથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારો અને પ્રકાર પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક જાન્ય વિદ્યાઓ સિદ્ધવિદ્યાઓ, તાત્ત્વિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અળા વિદ્યાધરનું તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણવાન પાત્ર અરેઅર લોકોના હૃદય, કલ્પના અને જિજ્ઞાસાવૃત્તિને લાગ્યા સમય સુધી સતેજ રાખશે, એમાં શંકા નથી



કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી

દુલેરાય કારાણી

કચ્છમા ધણા જૂના કાળથી જૈન યતિઓનું પ્રાણદય હતું. આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલાં પણ અહીં દોઢસો પછેડીધારી યતિઓ હતા. હવે તો ભાગતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમા પણ જૈન યતિઓની સખ્યા નહિવત્ રહેવા પામી છે.

કચ્છના ગવશી પહેલા ખેંગારજીને દેવી સાગ* આપીને એમને સહાયભૂત થનાર યતિશ્રી માણેકમેરજીને રાઓશ્રી સૌરાષ્ટ્રના ચરાડવા ગામેથી કચ્છમા લાવ્યા, અને એમને જુજની પોશાળમા નિયુક્ત કર્યા, સારથી રાજદગ્યારમા પણ જૈન યતિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા. કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુવરનું વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યતિ મહારાજથી શરૂ થતું. આ યતિ ગજકુવરના દાનમા ॥ ઓં નમઃ સિદ્ધ ॥ નો મહામંત્ર ફૂકતો અને સારપછી તેને પહેલો અક્ષર છુટાવતો આટલી ક્રિયા પછી કચ્છના યુવરાજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ ચાલતો. આજે પણ આ પ્રણાલિકા ચાલુ છે.

વિક્રમની સત્તમી સદીની શરૂઆતથી રાઓ ખેંગારના રાજ્ય અમલમા યતિશ્રી માણેકમેરજી કાઠિયાવાડમાથી કચ્છમા આવ્યા અને સારથી પોશાળમા એમની પરપરાનો આરભ થયો. અઢાગમી સદીના મધ્યમા મહારાઓશ્રી લખપતજીએ જુજમા યજ્ઞભાષા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી. લખપતજી મોજલા, વિદ્યાસી અને સાહિત્યપ્રેમી હતા. લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા. સાહિત્ય, સંગીત અને કલાના આહુક રાજવી તરીકે કચ્છમા એ અજોડ હતા.

આ રગીલા રાજવીએ જ્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમા લીધો ત્યારે દુનિયાથી અલગ પડેલા એવા કચ્છ પ્રદેશને કાવ્ય-જળા અને હુન્નર-કળા વડે ભારતભગમા પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અતરમા કોડ જગ્યા હતા, અને તે વણે અગ્રે સફળ થયા છે એમ આજે સ્પષ્ટ જોવામા આવે છે. કવિ નાનાલાલ જેવા

* આ સાગનું આજે પણ વિજયાદશમીના દિવસે પૂજન થાય છે.

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ કહી ગયા છે કે “ ભુજિયો એ કચ્છના મહાગવ્યોનું સિંહાસન છે, અને વ્રજભાષા પાઠશાળા એનો કીર્તિમુગટ છે ”

મહારાષ્ટ્રોશ્રી લખપતજીએ એક તરફ જેમ હુવરકળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ બીજી બાજુ કાવ્યકલાનું એક નવું જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું. મહારાષ્ટ્રોશ્રી કક્ષાપ્રેમી હતા તેવા જ કાવ્યપ્રેમી પણ હતા. પોતે પણ કવિ હતા—મહાકવિ હતા. કચ્છને કલાનું ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્યકલાનું અધ્યાપન મંદિર પણ બનાવી દીધું. “ કવિ જન્મે છે, એને ધરી શકાતો નથી ” એ કહેવતને ફેરવીને એમણે કવિઓ ધણવાની પાઠશાળા કચ્છમાં શરૂ કરી. એમનામાં દેશના ગતોને ચૂરી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી. હુવર-કળા માટે એમણે ગમસિંહ માલમ જેવા કલાધરને શોધી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્ય કળા માટે એમણે મારવાડ-જેઠપુર બાજુના તપાગચ્છના યતિ દનકંકુશળજી જેવા કાવ્ય-કોહિનૂરને શોધીને તેમને કચ્છમાં ખેંચી લીધા અને વ્રજભાષા પાઠશાળાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને ઘણા જ માનપાનથી ભદ્રાકર્તી પદવી સાથે સ્થાપિત કર્યાં. આ પાઠશાળાએ આગળ જતા કેટલો વિકાસ સાધ્યો તેની સાબિતી ગુજરાતના મહાકવિ નાનાલાલના નીચેના શબ્દો આપી જાય છે.

“ કાવ્ય-કલા શીખવાની કચ્છ-ભુજમાં પોશાળ હતી—આજે પણ છે. કવિઓ સૃજવાની એ કાવ્ય-શાળા કદાચ દુનિયાભરમાં અદિતીય દરે ધણા કાવ્યરસિકો લા ભણી, રાજદરબારમાં કવિગજ થયા છે. એ કાવ્યશાળામાં કાવ્યશાસ્ત્રો શીખવાય છે, ને રસોપાસકોને નવરસની વાડીઓમાં ધુમાળી, ઋતુઓની તડકી છાંયડી પ્રીછાવી, અભિસિંચન, ઉછેર, ફાલવીણુણુ, ગૂચણુ વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રી ઉછરતા બાગવાનને લાણુવે છે એમ લા લાણુવાય છે. કચ્છના મહારાવનું ભુજિયો સિંહાસન છે, પણ ભુજની પોશાળ તે કચ્છના મહાગવ્યોનો કીર્તિમુગટ છે ”

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લોકપ્રિય કવિ દલપતરામ ઝાલાભાઈ પણ આ પાઠશાળાનો ઉલ્લેખ કરતા “શુદ્ધિપ્રકાશ”ના સન ૧૮૫૮ના શુભાર્ધ માસના અકમાં જણાવે છે કે

“ ભુજની પાછલી કેટલીયે પેઢીઓથી કવિતા શીખવવાની પાઠશાળા ચલાવવામાં આવે છે. એમાં સિદ્ધાણુ આપનાગ ગોરજી છે. તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે. આજે કવિતા શીખનારને ખાનપાનની સગવડ ગળ્ય તરફથી આપવામાં આવે છે. લણુનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે. તેણે તેને છનામ મળે છે. આ પ્રકારની કવિતાની પાઠશાળા સમસ્ત ગુજરાતમાં ન તો કોઈ જોવામાં આવી છે ન સાબળવામાં ”

ગુજરાતી સાહિત્યના સ્તલ સભા આ બે ધુરધર કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પાઠશાળાની મહત્તા સહેજે સમજી શકાશે.

વ્રજભાષાથી અજાત એવા કચ્છ જેવા પ્રદેશમાં કાવ્યકળાના ગસને રેલાવનાર કવિવર દનકંકુશળજીએ અહીં કાવ્યકળાના ગણેશનું કોઈ એવા શુભ ચોધરીએ મણુણુ કર્યું કે તેની કીર્તિ ચન્દ્રની ખીલતી કળાની માફક દિનપ્રતિદિન વધતી ચાલી.

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ મારવાડ અને રાજસ્થાનમાંથી કવિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ એવનાગ સરસ્વતી-યુગ્રી અહીં આવતા અને સરસ્વતીની આગધના કરી, કવિની છાપ લઈને અહીંથી વિદાય થતા એવા કેટલાયે કવિરાજેએ અનેક ગળ્યોના રાજકવિ બનીને આ સરથાના નામને ઉજોવળ દરેલ છે.

કવિ દનકંકુશળજીએ “ લખપતમજરી નામમાળા ” નામે એક ઉત્તમ ગ્રંથ સવત ૧૭૯૪માં લખેલ છે. એમાં ૨૦૨ પદો છે. આરભના ૧૦૨ પદોમાં જડેજ વણનો ઇતિહાસ છે અને ત્યાર પછી

આ નામમાળાનો આનંદ થાય છે ૨૦૨ પદમા તે સમાપ્ત થાય છે એના છેલ્લા બે પદ નીચે મુજબ છે
 લખપતિ જસ મુનસ લક્ષિત, ધિક્ક બરની અભિરામ,
 સુકવિ કનક કીની સરગ, નામ દામ ગુણુ ધામ
 સુનત જસ હૈ સગસ ફલ, કલમસ રહે ન કોય,
 મન જપિ લખપતિ મજગી, હગિ દર્શન જ્યો હોય

દિલ્હીના મોગલ બાદશાહ શાહજહાંના દગબારના સુપ્રસિદ્ધ કવિ ‘સુદર’ના ‘સુદર શુગાર’ પુસ્તકની ભાષા ટીકા પણ કવિ કનકકુશળજીએ મહારાવશ્રી લખપતજીના નામ પર લખી છે આ પુસ્તકનો આરંભ નીચેની પદ્ધતિથી થાય છે

યહ સુદર શુગાર કી, ગસ દીપિકા સુરગ,
 રચી દેગપતિ ગહિ સુત, લખપતિ લલિ રસ અગ

કવિશ્રી કનકકુશળજીના મહત્તા એમના શિષ્યે રચેલી નીચેની બે કૃતિઓ પરથી સમજી શકાશે

કવિત

પડિત પ્રબીન પરમારય કે આત પાઉ,
 ગુરુતા ગભીર, ગુરુ ગાન હુ કે ગાતા હૈ,
 પાચોં ત્રત પાલૈ, રાગદ્વેષ દોઉ દૂર ટાલૈ,
 આવૈ નર પાસ વા કુ, ગાન દાન દાતા હૈ,
 પચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સગી સાધુ,
 પીહર છ કાય કે, સહાય જીવ ત્રાતા હૈ,
 સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભદારક,
 કનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મેં વિખ્યાતા હૈ

સવૈયા

આનન સોહત બાની સદા,
 પુનિ શુદ્ધિ ધની તિહુ લોકનિ જાની,
 પિંગલ ભાષા પુગતનિ સગૃહ્ત,
 તો રસના પે ઈતિ કલગની,
 સાહિબ શ્રી કનકેશ ભટારક,
 તો વપુ રાજે સદા રજધાની,
 જૈ લૌ હૈ સૂરજ ચન્દ્ર ૩ અબર,
 તૌ લૌ હૈ તેરે સહાય ભવાની

અતમા કવિશ્રી કનકકુશળજી રચિત દેવીમહિમાનો એક જદ અત્રે આપવામા આવે છે

છંદ ભતિ ભુભંગી

વડી જ્યોત બ્રહ્મા, અથા વિખ્યાતા,
 તુમહી આશપૂરા, સદા કચ્છ માતા,
 ગ્યા ગગ લાલી, ડિયા પાય ગતા,
 ભળે શ્રી ભવાની, સદા મુખદતા

વડા ધૂવરા, નૂપગ નાદ બાળે,
ધણા દુદુભિ, વાદળા શબ્દ ગાળે;
રહે પાપ ગમ્ભીર, તાલે સુગાળે,
ભજ્યાથી ભવાની સકલ દુ ખ ભાળે ૨

ભલી પીંડીયુ, ભપમા તીરભચ્છી,
મિહુ બધ રલા, બણી ચૂડ હચ્છી,
નિતબા પ્રલબા, રચ્યા ચક્ર રચ્છી,
વસે હીય મેં, જીવ જ્યોં વીસ હચ્છી ૩

લખી લક સૂરા તણી, સક આડી,
વણાવી સુકેસી, સુકેસીય વાડી,
લટગા મુટગા તણી, લાલ નાડી,
મહમાય મોજે, ધર્યા આપ આડી । ૪

વળી મેખલા, લકવાળી વિશાળી,
સુહાલી, રૂપાલી, સુકાલી, રસાલી,
કસી જાતીએ કચુકી રગ કાલી,
ભળે શ્રી ભવાની, ભુજ વીસવાલી ૫

ભુજ વીસ મેં, ચૂડ શ્રોવન^૧ ભાળી,
બણી આગુલી, વીંટીયા નગવાળી;
હિંદે અબ, નક્ષત્ર આલા ઉગળી,
મહા આય માતૃ, ભળે જ્યોતવાળી ૬

સન્નેતી ગળે શોભતી, મોતી માળા,
વણી કંઠે કંઠી, ત્રિરેખા વિશાળા,
રચી અબ અળા, સુકોડીર રસાલા,
વખાણી પ્રમાણી, મહમાય બાલા ૭

રચ્યા ઓષ્ઠ તબોલ, બિંબ સુરગા,
ઝંગે જ્યોત દત્તાન, બાહીર નંગા,
ભણે જીભચુ, ચાર વેદા અલગા,
ઉમા ઇસરાણી, વખાણી ઉતગા ૮

કલા હેમ પાત્રા, જસા દો કપોલા,
ઝળકે નથે, નાક મોતી ઝંકોલા,
ચખે રગ રાતી, સુહાતી જ્યોલા,
ભવા આખ મોહે, ભવનાથ ભોળા ૯

સુવટી બ્રહ્મટી, કળાણુ સુધારી,
ભર્યા નગ મોટા, અક્રોટા સુધારી,
નવા વેદલા, ખીંટલા જ્યોત ન્યારી,
કર્ષ કર્ણ, આભણુ કીધા કુમારી ૧૦

ઉદે ભાલ ચદ, અમદ ઉજ્જસ,
પગીં મધ્ય ટીકી, સુનીકી પ્રકાસ;
ખુલ્યો માગ^૬ સિંદૂર, કદૂર પાસ,
વધી તા તિમિ, કાતિ મોતી વિકાસ ૧૧

શિરે શીશકૂલ, અમ્બલ સુધાટ,
લસે દિવ્ય લાલી, સુલાલ લલાટ,
વણી કેશ વેણી, ત્રિવેણી વિગટ,
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુખવે ઉચાટ ૧૨

લમે^૫ દામ^૬ ત્રિધામ જાપુ લગારી,
સુરગી દુરગી મુહાતી જુ સાડી,
બહુ ફૂલ ફૂલી, અમ્બલી જુ વાડી,
મહી મરિકા, ચરિકા મુજ માડી ૧૩

સહુ દેવ ધંદ્રાદિ, ચંદ્રાદિ આવે,
ધણીયુ મણીયુ, ધણા રત્ન લાવે,
ભર્યા થાળ મુકતા, ર કુંડે વધાવે,
ગહે ગીત સગીત, નાચે રુ ગાવે ૧૪

ધરે હૃથ માથે, લગાવે ધગતી
વહે મુખ, કુખા તણી એ વિનતી,
સુગનાથ—સન્નાથ કીજે સકતી,
મહીપા^૭ કરે, અડ મુડા મસતી ૧૫

સુણે દેવ વાણી, કહે ધસિગણી,
નિચિતા રહો ધંદ્રિ ઓ ધંદ્રિરાણી,
ધણા દેત ને પ્રેત ધાણુ જ ધાણી,
કૃપાણી મૃગાણી^૮, તમે હાથ તાણી ૧૬

વગલા ત્રખાલા, તમે નાદ વાળે,
મુગલા દતાલા, ઉતાલા મુસાળે,
ચઠી દિગ્ધ^૯ સિંહે, ચઠી જુદ્ધ કાળે,
ધગ ઓતન, રોપ પાતાળ ધૂળે ૧૭

થા બચ્ચ જુટા, મિછૂટા લગાકા,
 ખલારા દલા, ખેલ ખગ્ગા ખગાકા,
 દગ સા ઉડે, અડ મુડા દગાકા,
 ભરે ડગ દિગ્ધા, કરતા લગાકા ૧૮
 ધમાધમ્મ ધોચે, યાગ્ધી ધમોગ,
 ધમાધમ્મ ધીગા, ફરગ્ગી ધમોગ,
 મુગતા પગતા, લગતા સુનેગ,
 ખગ્ગા સુલગ્ગા, પગા ડધ ખોગ ૧૯
 ડમદ ડમક, બળે રુદ્ધ ડાક,
 હલ્લા ચડીએ, ચડ મુડા સુહાક,
 હુવા સુલ નિસુલ, મહિપા હલાક,
 ખરી ચોં કરી, ભૂત પ્રેતા ખુરાક ૨૦
 અસતા પલારા, હલા મુખ ગ્રાસ,
 મહકત અન્ન, કરત તમાસ;
 ભખે! ભૂત પ્રેતા, કરે આગ ગ્રાસ,
 વડા મુડ ખડ, કરે મુખ વાસ ૨૧
 પીચે ભૂતણી, પ્રેતણી રકત પ્યાસ
 ગ્રસે ગ્રિહણી, યોગણી મસ ગ્રાસ;
 હુએ ગાકણી સાકણી, હી હુલાસ,
 ઉડે સામડી, આતડી લે અકાસ ૨૨
 રુદ્રે રુડ મુડીય, માલા રચાર્ધ,
 ધસો જુદ્ધ, કુદ્ધે, કિયો આપ આર્ધ;
 સુરા ઓ નરા, શેષ સપે સુહાર્ધ,
 વધાર્ધ વધાર્ધ, સુગાવે વધાર્ધ ૨૩
 બ્રહ્મમા વિસન્નુ વૃષાક૧૧ વખાણે,
 ચતી ઓ સતી, પાર યોગી ન જાણે,
 હંબા પાય કૈલાસ, વાસા કિંકાણે,
 મહાદેવ સેવા કરે, સુખ માણે ૨૪
 પ્રથીપત માહી, વધાવો પ્રમાણુ,
 ઓની ફરે, સસુદા તત આણુ, ૧૨
 તુમ્હી માહમાર્ધ, મહી કચ્છ લાણુ,
 ચખો આસપૂરી, સહી સુચ્છ આણુ ૨૫
 દીયો સપદા, સુખ શાન્તિ સદાર્ધ,
 મહી સુખ માણે, ચોં કીળે સુમાર્ધ,
 ભારો કચ્છ ચેં સપદા મન લાર્ધ,
 લહે કોડ કોડાનિ લોકો સુગાર્ધ ૨૬
 વગાર્ધ વગાર્ધ તુ માતુ વગાર્ધ!

કવિ લાવણ્યસમયકૃત

અતુ વિંશતિ જિનસ્તુતિ

સપાદક શિવલાલ જેસલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (હયાત વિ. સં ૧૫૨૧થી ૧૫૮૬) પ્રથમ પદ્ધતિના જૈન ગુજરાતી કવિઓમા અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે તેમાની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે

તેમની કૃતિઓમા તેમનું પાડિત્ય ને સામાજિક જીવનનું ઊંડું જ્ઞાન વારંવાર પ્રગટ થાય છે કોઈ પણ પ્રસંગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને સમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે અલંકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દીર્ઘિવંત બનાવી મૂકે છે

આ બધી કૃતિઓમા ‘અતુવિંશતિ જિનસ્તુતિ’ આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમા ભાત પાડે એવી છે આચીન મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમા અક્ષરમેળ વૃત્તોમા રચાયેલી સળંગ કૃતિઓ તો ગણીમાઠી છે, જ્યારે ‘અતુવિંશતિ જિનસ્તુતિ’મા પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની છદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત છદની છે દરેક કડીમા ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામા આવ્યું છે કવિનું જદ્વપ્રભુત્વ ઉત્તમ કોટિનું છે દરેક કડીમા વર્ણુસંગાઈ, યમક અને પ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે

ધણા વર્ષો પહેલા સ્વ. શ્રી મોહનલાલ દલીચદ દેશાઈએ તેમને પ્રાપ્ત થયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનું સપાદન કરેલું અને ‘જૈનયુગ’(પુ. ૧)મા તે પ્રસિદ્ધ થયેલું પરંતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમદાવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ મંદિરના ગ્રંથભાંડારમાથી પ્રાપ્ત થઈ છે તે ઉપરથી ફરીથી સપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે અને પ્રતમા લખ્યા સવત નથી, પણ પ્રતની સ્થિતિ ને લિપિ પરથી વિ. સં ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સંભવ છે એમાની નં. ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને નં. ૪૧૪૩ને પ્રતને B સન્ના આપી અહીં પાંદહેદ નોંધ્યા છે અને પ્રતમા A પ્રત વધારે જૂની છે

કનકતિલક ભાલે, હાર હીઠ નિહાલે,
રિષભપથ પપાલે, પાપના પક ટાલે
અરચિ નવ-રસાલે, ફૂટડી ફૂલભાલે,
નર ભવ અનુચાલે, રાગ નંદ રોગ ટાલે ૧

અનિત કિણિ ન જીતુ, જેહનંદ માન વીતુ,
અવનિવર વહીતુ માનીંદ માનવી તુ
લહસિ સુખ નિચીતુ, પૂજિ રે માનવી તુ
જુ જિન મનિ ચીંતિ, સુકીંદ માન-વીતુ ૨

સમવસરણિ બપૂં, ચીત મોરંદ પપૂં
અસુખ અતિ અરીંદ, ઉપજા તે ઉખીંદ
સુપરિ કરિ ગરીંદ સૌખ્ય પામ્યા અનીંદ
ભવ દુઃખ મઠ ગીંદ, સંભવસ્વામિ દીંદ ૩

લહક સિરિ ધનંતુ, જ્ઞાન કેરુ ખનંતુ,
જિનવર નહીં નાહક, સામિ સાચકિ પ્રબનકિ,
જન્મ જગિ વર-વાનકિ, છપલ માહિં ન જાનુ,
સુત સમરથ માનકિ, માત સિદ્ધાર-વાનકિ. ૪

વિષમ વિષયગામી, કેવલજ્ઞાન પામી
કુરગતિ કુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂરવંદ પુણ્યકામી,
સકલ સુમતિ સામી, સેવીંદ સીસ નામી ૫

મ કરિ અરથ માહુરુ, લોભના લોહ વારુ,
ભવિકા ભવ મ હારુ, પિંડ પાપિંદ મ હારુ
નરયગતિ નિવારુ, ચીંતિ ચેતેસ વારુ
પદમપ્રભ જુહારુ, સાશલકિ યોલ સારુ ૬

કિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિલાસો,
જય જગતિ સુખાસો, જેહનંદ દેવ દાસો
દલિયા કરમપાસો, રાગ નાહકિ નિરાસો,
ચુરુચ-ચુણુ નિવાસો, દોષ દોષિંદ ન જાસો ૭

કંઠી ૧ B અપલ AB પાથ પપાલે

કંઠી ૨ A કલ્પિ B લહસિ A અતિ B ચીંતિ

કંઠી ૩ B ચીંતિ A સૌખ્ય B દુઃખ

કંઠી ૪ B લહક A ધનંતુ B સાચુ, પ્રબલ B વરવાલુ A માહે B માનુ, સિદ્ધારવાનુ

કંઠી ૫ B હૃદ, સિદ્ધિ

કંઠી ૬ A મહારુ B ચીંતિ, વહારુ A નરયગતિ વારુ B સાશલ

કંઠી ૭ A ચુરુચ

મન્ન-મદ નમાયા, ક્રોધ યોધા નમાયા,
લનલમર લમાયા, રોગ સોગા ગમાયા,
અકલ ગુણ સમાયા, લક્ષ્મણ જન માયા,
પ્રણમિસુ જિન-પાયા, યગ ચંદ્રપ્રભાયા. ૮

સુવિધિ સુવિધિ માડી, પાપના પૂર છાડી,
મયણ-મદ નમાડી, ચીત ચોષૂ લગાડી,
કુગતિ મતિ શમાડી, મુકિતકન્યા ગમાડી,
સુણિ-ન-સુણિ નમાડી, દેવના તે રુહાડી ૯

કનકવરણિ પીલા, જેણિ જીતી પ્રમીલા,
સિરિ ધરિઅ સુશીલા, દૂર કાધી કુશીલા,
પ્રગટિત તપશીલા, શીતલ સ્વામિ શીલા,
મ કરસિ અવહીલા, જેહની લીલ લીલા ૧૦

લવિક નર ! લણીજઇ, સિલ્લે લમુ ભાગ બીજઇ ?
અહનિશિ સમરીજઇ, સેવ શ્રેયાંસ કીજઇ,
વિવિધ સુખ વરીજઇ, પુણ્યપીયૂષ પીજઇ,
અનુદિન પ્રણમીજઇ, લાછિનુ લાહ લીજઇ ૧૧

જસ મુખ-અરવિંદો, ભગીઉ કંઇ દિણ્દો,
કિરિ અભિનવ ચદો, પુનિમાનઉ અમદો,
નયણ અભિઅર્ખિંદો, જસ સેવઇ સુરિંદો,
પય નમિઅ નરિંદો, વાસુપુજજો જિણ્દો ૧૨

અસુખ-સુખ હણેવા, સૌખ્યના લક્ષ લેવા,
ભવજલધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂ ભરેવા,
મુગતિ વહ વરેવા, દુર્ગતિઇ દાહ દેવા,
વિમલ વિમલ સેવા, ચિત ચીતિઇ કરેવા ૧૩

અકલ નવિ કલાયુ, પાર કેણુ ન પાયુ,
ત્રિભુવનિ ન સમાયુ, જેહનઇ જાન માયુ,
જસ જગિ વર જાયુ, રોગનઉ અત આયુ,
હૃદયકમલિ ધ્યાયુ, તે અનંત સહાયુ ૧૪

કડી ૮ A મદનમદ નમાયા, લવલરમ

કડી ૯ A ચીત ચોષૂ

કડી ૧૦ A સિરિ ધરિ સુશીલા A કલિસિ

કડી ૧૧ ચોષી લીટી—B તિમ તિમ યમ પીજઇ A લાહુ

કડી ૧૨ A અરવલો A કરિ B પુનિમાન, વાસુપુજજો

કડી ૧૩ A અસુખ ગતિ હણેવા A સૌખ્યના લખ્ય A ચીતઇ કરેવા

કડી ૧૪ A કલાન્ય ત્રીજી લીટી—A જવ જિનવર જાયુ B ગેમલ

ધરમ ધરમ આપધ, મુક્તિનહિ માર્ગ દાપધ,
જગિ જિનવર પાપધ, પાપ જાપ ન પાપધ
વરસ દિવસ પાપધ, જે પ્રભો ચિતિ ગપધ,
પુરુષ અણિચ્ચ આપધ, સૌખ્ય તે ચગ આપધ ૧૫

મયગલ ધર બારી, નારિ સિંગાગિ ભારી,
રયણુ કનક સારી, કોડિ કેતી વિચારી,
પ્રભુ તસુ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,
ત્રિભુવનિ જપધારી, સાતિ સેવુ સધારી ૧૬

વર કનકિ ધડાયા, હાર હીરે જડાયા,
મુગટ સિરિ અડાયા, સૂર તેજિન નડાયા,
તિવલ તડતડાયા, પાપ પ્રહિં પડાયા,
કુસુમચય ચડાયા, કુંથુ પૂજતિ રાયા ૧૭

કરમ મરમ જાત્રી, પુણ્યની નીક વાલી,
રતિ-અવિરતિ રાત્રી, કેવલજ્ઞાન પાત્રી,
અખ્ય સુખ-રસાલી, સિધિ પાત્રી સુહાલી,
અર અરચિ સુભાલી, આપિ રે ફૂલ ટાલી ૧૮

સુણિ-ન સુણિ ન હલ્લી, પુણ્યનિધ પૂરિ ધલ્લી,
ધર તરુઅર-વલ્લી, પુત્રપુત્રોહિં ભલ્લી,
નિતુ નવલ-નવલ્લી, ભૂરિ ભોગેહિં કુલ્લી,
પ્રણમધ જિણુ મલ્લી, તાસુ કલ્લાણુવલ્લી ૧૯

વિગત-કલિ-કુરગા, પાત્રીઆ પુણ્ય તુગા,
નમિલિ ગવિલ જગા, દૂષ દોષા દુરગા,
જવ દુઝ જિન સગા, મુદ્રતરુવામિ ચગા,
કિરિ તરલ તરગા, આલસૂ માહિ ગગા ૨૦

નમિ નરય નિવારધ, માન-માયા વિઝારધ,
ભવજલધિ અપારધ, હેલિ હેલા ઊતારધ,
ભગત-જન સધારધ, લોભ નાણુધ લગારધ,
જિન જુગતિ જુહારધ, તે સવે કાળ સારધ ૨૧

કંડી ૧૫ B મુક્તિ A સાખ્ય

કંડી ૧૬ A અગારિ B સતિ A સેવુ જુહારી

કંડી ૧૭ B કનક A પુકટ, તેજેધ, તિલિલ

કંડી ૧૮ A કરમરમ

કંડી ૧૯ B સુણિ ન ચ-લી A જિન

કંડી ૨૦ A વિગતિ કલિ કુરગા B નવલ ગિવલ જગા A દોષયા B દુઝા A માહિ

કુમ્ભતિ કુમ્ભતિ છોડી, પાપની પાલિ કોડી,
ટલિચ સયલ થોડી, મોહની વેલિ મોડી,
જિણિ શિવવહુ લોડી, કો નહી નેમિ જોડી,
પ્રણમન લક્ષ કોડી, નાય મિ હાય જોડી ૨૨

જલ જલણુ વિયોગા, નાગ સગ્રામ સોગા,
હરિ મયગલ મોગા, વાત ચોરારિ રોગા,
સવિ લયહન લોગા, પામીઆ પાસ જોગા,
નર નહી કહિ જોગા, પૂજતા ભૂરિ ભોગા ૨૩

કહિન કરમ મેલહી, કાફીઆ તેર ઠેલી,
વિમલ વિનયવેલી, ભાવિ ભોલધ ગહેલી,
નિસુણિ હરણિ હેલી, ભોટિ પામી દુહેલી,
સવિસવિહૂ પહેલી, વીર વદૂ વહેલી ૨૪

દુરિત દલ દુકાલા, પુણ્ય પામી સુગાલા,
જસુ ગુણવર બાલા, રગિ ગાઇ રસાલા,
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વદુ મયાલા
જય જિનવર માલા, નામિ લખ્ણી વિશાલા ૨૫

અમિઅરસ સમાણી, દેવદેવે વણાણી,
વયણુરયણુખાણી, પાપવટી-કૂખાણી,
સુણિ-ન સુણિ-ન પ્રાણી ! પુણ્યની પદારાણી
જગિ જિનવર-નાણી, સેવીઇ સાર જાણી ૨૬

ગિમિઝિમિ ઝમકારા, નેહરીઆ ઉદારા,
કટિ તટિ પલકારા, મેળલીઆ અપારા,
કમલિ-રમલિ-સારા, દેહ લાવણ્યધારા,
સરસતિ જયકારા, હોહિ મે નાણુધારા ૨૭

તપગણિ દિણુયર લખિસાયર સોમદેવ સૂરીસગ,
શ્રી સોમજય ગણુધાર સેવીય સમયરત્ન ગુણીસરા,
માલિનીજનિઝ ઝમકખધિધ સ્તવ્યા જિન ભલટિ ધણુધ,
મિધ લહિહિ લાલ અનત સુખમય, સુનિ લાવણ્યસમય લણુધ ૨૮

કડી ૨૨ A પ્રણમન સુવ કોડી, જે

કડી ૨૪ B મેહલી A ભોરધ ગહેલી

કડી ૨૫ A જસ ગુણવર, લણી

કડી ૨૭ B રમઝમ

કડી ૨૮ A લખિસાયર A સેવિચ, પુનીસરા A મલિની, B માનિનીય A યમકખધિધ, B તવ્યા
A મધ A લાવણ્યસમય સદા લણુધ

ગુજરાતી સાહિત્ય માં જૈન લક્ષિકાવ્યો

પન્નાલાલ રસિકલાલ શાહ

ઊર્મિ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના એ પ્રકાર પાડવામા આવ્યા ઊર્મિપ્રધાન અને ભુદ્ધિપ્રધાન તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગહન વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય પરંતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસારવાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમા લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી બાબતો ઊર્મિકાવ્યો દ્વારા પીરસી છે કારણ, ઊર્મિપ્રધાન કાવ્યો હૃદયગમ હોય છે પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી, પરંતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમા કેટલે અંશે પ્રગટ છે એના પર રહેલો છે શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, “કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમા એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે વાચકમા સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે”^૧

મહાકવિઓથી માડીને સામાન્ય કવિઓના કવન માટે એ વિષયો સનાતન છે એક તો ઈશ્વર અને ખીજ, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો રનેહ જગતમા કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બંને વિષયો પગ પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલું રચાયા છતાં, દરેકની અનુભૂતિમા કાઈક નવીન તત્ત્વ, કાઈક રસારવાદ કરવા જેવું આપણને મળી રહે છે ઈશ્વરલક્ષિતા કાવ્યોમા પણ સૂફીવાદીઓની ‘પ્રિયા’ તરીકેની કલ્પના રવાણાવિક થઈ પડી લક્ષિતરસનો પ્રવાહ ભારતભરમા અવિરત વહો છે, જેમા મીરાબાઈ, નાગસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે

જૈનોના લક્ષિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોના લક્ષિકાવ્યોમા મૂળભૂત ફરક છે એનું કારણ જૈન દર્શનની ઈશ્વર પ્રત્યેની દૃષ્ટિ છે જૈન દર્શન ઈશ્વરને પ્રહલૌકિક વસ્તુથી પર, રાગદ્વેષાદિ બંધનોથી રહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાની કે લોખંડીની બેડી—થી મુક્ત કલ્પે છે, છતાં એ સામાન્ય માનવમાથી પ્રગટતું સપૂર્ણ દેવન છે જ્યારે અન્ય દર્શનોમા ઈશ્વરને જગતકર્તા માનવામા આવ્યો છે, તેમ જ આ બંધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોષ, ઈશ્વરલીલાના કાવ્યો રચાયા છે વૈષ્ણવ સપ્રદાય અને સૂફીમતમા આ લક્ષિતરસ,

શુગારરસ મિશ્રિત પણુ બન્યો છે જૈનો ધર્મગ્ને સ્વામી તરીકે સ્વીકારે છે, પરંતુ સાંસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ભિમ્મિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિકા સાથે મીરાબાર્ધ વગેરેના લજનોમા આવી ભૂમિકા છે ખરી એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશુ તો વધુ રસદાયક નીવડશે સૌપ્રથમ આપણે આનંદધનજીના પ્રીતમ જોઈએ

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો, ઐઠ ન ચાહુ રે કત,

રિઝ્યો સાહિબ સગ ન પરિહરે, લાગે સાદિ અનત,

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો

—આનંદધનજી ચોનીશી

સરખાવો—

મેરે તો ગિરિધર ગોપાલ, દૂસરા ન કોઈ રે પ્રભુ

—મીરાબાર્ધ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિકાવ્યોમા પ્રિય તરીકેના સખોધનમા ધર્મિય વાચ્યાર્થ નથી હોતો ખાસ કરીને ચિદાનંદજીના પદોમા આવતા સખોધનો વિચારવા જેવા છે સાંસારિક સખધોનો એમા ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે આપણો આત્મા ગગ દ્રોષાદિથી ઘેરાયેલો છે, એટલે કુમતિના બાહુપારામા જકડાયેલો છે કુમતિને સુમતિની શોધ ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસરિતા વહાવી છે જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને કેવી વિનંતિ કરે છે

પિયા ! પરધર મત જાવો રે, કરુણા કરી મહારાજ,

કુળ મરજાદ લોપકે રે, જે જન પરધગ જાય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ પહેલું

પણુ પ્રલોભન વસ્તુ એવી છે કે એમા પડ્યા પછી હાથ ધસવાના હોય એ જાણવા છતાં પણ સુમતિના પિયા—આપણે—પરધગ જઈએ છીએ, કુમતિનો સગ કરીએ છીએ પણ ધીરજ અંદે ક્ષમા-શીલતાની મૂર્તિ, આર્યસત્તારી કઈ પોતાની સંજ્ઞાનતા છોડે ખરી કે ? પરગૃહે જવા છતાં પણ હજુ કામ થયું ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે, કરી કરુણા મહારાજ,

તુમ બિન સુદગ સાહિબા રે, મો મન અતિ દુઃખ થાય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ બીજી

આપણે તો વિહંગાવલોકન કરવા એકા છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અનુભૂતિનો આપણને આજો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યાં આત્મા વગૃહે પધારે છે, ત્યાં સુમતિ કેવો આહ્વાદ અનુભવે છે તે જોઈએ

આજ સખી મેરે વાલમા નિજ મદિર આયે,

અતિ આનંદ હૈયે ધરી, હમી રૂં લગાયે

—ચિદાનંદજીના પદો પદ બીજી

તો આથી તદ્દન વિરુદ્ધ વિરહિણીની દગા, વિરહવેદના જેવી હોય તો આપણે શ્રી દેવચંદ્ર વિચિત્ર ચોવીશીના એકાદ સ્તવનનુ અવલોકન કરીએ ધર્મિયથી અળગાપણુ બતાવના તેઓ ફરે છે

ઋષભ જિણુદય પ્રીતડી

કિમ કિને હો કહો ચતુર વિચાર,

પ્રભુજી જઈ અળગા વસ્યા
તિહા કિણે નવિ હો કોઈ વચન ઉચ્ચાગ,
ઋષભ જિણુદશુ પ્રીતડી

ધધિર સાથે પ્રીતડી બાધવી છે, પણ કેમ બધાય? પ્રભુજી તો શિવનગરમા જઈ વચ્ચા કોઈ કહેશે,
પત્ર દ્વારા અગર મુક્તિ પામતા જીવો સાથે સદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ થઈ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ
શ્રી દેવચંદ્રજી પાસે હાજર જ છે

કાગળ પણ પહોંચે નહિ
નવિ પહોંચે હો તિહા કો પરધાન,
જે પહોંચે તે તુમ સમો
નવિ ભાખે હો કોઈનું વ્યવધાન,
ઋષભ જિણુદશુ પ્રીતડી

ઉપરની વેદનામાં આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ એકમા આત્મા પર-રમણીમા રમમાણુ છે, તો
ખીજીમા વિરહ-વેદનાને ઉત્કટ દર્શાવી છે પરંતુ જે પ્રેમાનુભવ કરે છે એવું શું? એ માટે તો શ્રી મોહન-
વિજયજીની પક્તિઓ જુઓ

પ્રીતહડી બધાણી રે, અગ્નિત જિણુદશુ

અમજીવી મનુષ્યનો વિચાર કરો આમીણુ ચિત્ર મન સમક્ષ ખડુ કરો આખા દિવસના પરિશ્રમ
પછી ઘેર આવતા ખેડૂત કેટલો પ્રકુટિત થાય છે! આનંદધનજી, વીરવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય
યશોવિજયજી સામાજિક વાતાવરણ, ધર્મની બામતો, તત્ત્વની નિરર્થક ચર્ચા અને સાસારિક પાપમય
જીવન—એ બધું છોડી ઈશ્વરને નિહાળે છે, સ્વગૃહે આવે છે, સારે કેવા હૃદયગમ ઉદ્ગારો નીકળે છે !

કું ખ દોહણ દૂરે ટળ્યા રે, સુખ સપદ શુ રે ભેટ,
ધિંગ ધણી માથે કિયો રે, કુણુ નર ગળે ખેટ,
વિમલજિન ! દીક્ષા લોપણુ આજ

—આનંદધનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહારાજ પોતાની આગવી કાવ્યશક્તિ દ્વારા જૂખ્યાને ભોજન
નહિ, પરંતુ ઘેવર જેવા પકવાન મળે અને જે આનંદ થાય એવો જ આનંદ ભગવાનના દર્શનથી ભક્તને
થાય છે એ વાતનું યથાર્થ નિરૂપણુ કરે છે

જૂખ્યા હો પ્રભુ, જૂખ્યા મળ્યા ધૃતપૂર
તરચ્યા હો પ્રભુ, તરચ્યા દિવ્ય ઉદક મિલ્યા જી દીકી હો પ્રભુ

આ સાથે મીરાબાઈના ઉદ્ગારો પણ સરખાવીએ

પાયોજી મૈને રામ રતન ધન પાયો

આજના યુગમા લખાતી પ્રણય ત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ થશે કે આ પણ
પ્રણય-ત્રિકોણને અતે સર્જનો સુખાત છે, પણ એવું નથી વાર્તામા બનતી વાતો કાલ્પનિક પાત્રો માટે
બને છે, જ્યારે ઉપરના રસદર્શનમા જણાવેલી હકીકત આપણા સર્વેના જીવનમા અનુભવાતી ખરી
સંવેદના છે જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુમતિની) વિનંતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે
સારે શું થાય છે ?

વિરથા જન્મ ગુમાયો,
રે મૂરખ ! વિરથા જન્મ ગુમાયો

—ચિદાનંદજીના પદો પદ સોળસુ

આપણી રોજની રામકહાની કોઈને આજે તાત્કાલિક સમજાય છે તો સુમતિને મિલાપનો આનંદ અર્પી શકે છે અને પોતે પણ નિમ્નનંદ માણી શકે છે જેને પાછળથી સમજાય છે એને પશ્ચાત્તાપરૂપી ઝરણુમા સ્નાન કરવાનું સદ્ભાગ્ય સાપડે છે અને તે પવિત્ર થવાનો યોગ પ્રાપ્ત કરે છે, ત્યારે શત જીવનના સરમરણો દિવાસ્વપ્નો જેવા લાગતા આત્મા પુકારે છે

રે નર ! જળ સપનેડી માયા

—ચિદાનંદજીના પદો પદ સત્તરસુ

સૌથી વિશેષ કારુણ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યારે સુમતિની વિનયિત આપણે અતરાત્રમાથી અવગણી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુમતિના સકળમા સપગ્રાયેલા હોઈએ, એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાંથી છૂટવાનો અવકાશ જણાતો ન હોય, અને એવી ત્રિશકુ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનડો હટકયો ન માને
બહુત ભાતરે સમજાયો, યાકુ ચોરે^૩ હુ અરુ^૪ જાને,
પણુ ઇધિ શિખામણુ કછુ રચક, ધારત નવિ નિજ કાને,
પ્રભુ ! મેરો મનડો હટકયો ન માને

—ચિદાનંદજીના પદો પદ એકવનસુ

આવી દશા કાંઈ ચિદાનંદજી એકલા જ અનુભવે છે એવું થોડું છે ? આનંદધનજી પણ વર્તમાન ચોવીશીના સત્તરમા તીર્થંકર શ્રીકૃષ્ણનાથ ભગવાનના સ્તવનમા કહે છે

સુર નર જન પડિત સમજાવે, સમજે ના માહરો સાળો,^૫

હો કુથુજિન ! મનકુ કિમ હી ન બાજે

મન કેવું છે તેની વ્યાખ્યા આપી શકાય ખરી ? આ પ્રશ્ન આનંદધનજી જેવા સિદ્ધહસ્ત કવિ માટે પણ વિકટ છે છતાં તેઓ લખે છે

જે ઠગ કહુ તો ઠગ તો ના દેખુ
શાહકાર પણ નાહી,
સર્વ માહે ને સહુથી અળગુ
એ અચરિજ મન માહી,

હો કુથુજિન ! મનકુ કિમ હી ન બાજે

મન કામૂઆ નથી મન વિષે બયાન પણ કર્યું એનો ઉપાય બતાવતા ખરેખરો સાધક દોણ છે એ દર્શાવે છે ત્યારે ‘મન ઇત્ર મનુષ્યાણામ્ કારણ વન્ધ મોક્ષયો ।’ સૂત્ર યાદ આવ્યા વિના રહેતું નથી

‘મન સાધ્યુ તિણે સવગ્યુ સાધ્યુ,
એહ વાત નહીં ખોટી ’

—આનંદધનજી

જૈનેતર ભક્ત કવિઓએ ભક્તિરસ વહાવવા ઉપરાત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમા અખો મોખરે છે જૈન કવિઓમા કોઈએ સામાજિક પ્રહારો કર્યા છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય. આનંદધનજીએ સમાજ પર પ્રહારો કર્યા છે, જે તુલનાદષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરંતુ હળવા છે. અખો અને આનંદધનજી એવા સમયમા થયા કે જ્યારે સમાજ અધાધૂધીમા, ધર્મોપતાના ગતીધકારમા સખડતો હતો લોકોને ભક્તિ તો સઘ રુચિ છે, પરંતુ તેની ભાવનાને વિસારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યાચરણ રહ્યું સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમા ભક્તિરસ ઝર્યો છે તેનું કારણ કદાચ ઉપર બ્યાન કર્યા મુજબની સામાજિક સ્થિતિ હોય. મીરાબાઈ, ધીરો, ભોજે ભગત, પીપા ભગત, દયાગમ, નગસિંહ મહેતા, કમ્પીર વગેરેનું ઉદ્બોધન આપણે જોઈએ તો ભક્તિભાવનો વિચાર કેન્દ્રિય છે. અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ કલમ વડે સમાજને ચાબખા ફટકાર્યા છે. શ્રી આનંદધનજીને સમાજ પિછાની શક્યો નહિ એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો સ્તવનો જગલમા રચ્યા, પરંતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ એમનાથી કહેવાઈ ગયું.

ગચ્છના ભેદ બહુ નયણુ નિહાળતા
તત્ત્વની વાત કરતા ન લાગે,
ઉદર ભરણાદિ નિજ કાજ કરતા થકા
મોહ નડિયા કલિકાલ રાજે

ભક્તિકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદ્ગારોને એટલા માટે સ્થાન આપ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમા વણી લેતા. આ દષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવા કાવ્યો નજર બહાર ન રહેવા જોઈએ. જૈન સમાજ અનેક કિરકાઓમા વહેંચાયેલો છે એનું સમર્થન યથાર્થ રીતે થયું છે. જોકે આવું કથન કવચિત જ થયું છે બાકી એમના કાવ્યો ભક્તિરસથી ભરપૂર છે. ઈશ્વરધેલાને લોકો શું કહે ? પાગલ જ ને ? ભક્તિ-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ બ્યક્ત કરે છે પણ ખરા.

દરિશયુ દરિશયુ રટતો જો દિરુ,
તો રણ રોઝ સમાન

પણ સમાજના ડરથી બીધા નહિ તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ઈશ્વર-રાગીને હુનિયા સાથે શો સખધ ? સાચા ભક્તને આવો વિચાર ન હોય તરત જ ઉમેરી દે છે.
જેહને પિપાસા હો અમૃતપાનની,
કિંમ લાગે વિષપાન ?

અભિનંદન જિન દરિશયુ તરસીએ

જૈન દર્શનમા દરેક વિષયનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયું છે એમા જેટલું શુદ્ધિઆણ છે એટલું જ એ ભર્મિ-પ્રધાન છે. સ્વાદ્વાદ ચતુર્થી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્દેગ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કારુણ્ય પ્રગટશે જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ભોગ્યુથી સ્પર્શે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમા ભર્મિને સૂક્ષ્મદષ્ટિથી અવલોકી છે. આ સૂક્ષ્મદષ્ટિમા જૈનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમા થોડોક ફરક છે. અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાના બ્યાન ભર્મિ-સહાર કર્યા છે, એમના ગુણગાન ગાયા છે, જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કરતેન કરવા ઉપરાત, અપ્રતિમ ભક્તિ છતા, જ્યારે ઈશ્વર ઉપકારક ન થતો હોય ત્યારે મીઠો ઉપાલભ આપતા કાવ્યો આપ્યા છે, અગર તો આપણી ભક્તિમા ત્યાગ ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણ કરે છે. મીઠો ઉપાલભ આપવામા મોહનવિનયજી, યશોવિનયજી, ચિદાનંદજી વગેરે મોખરે છે, જ્યારે આત્મનિદાના બીજ

પ્રકારમા દેવચરણ, કુમાપાળવિગ્રેન આત્મનિદા વગેરે આગળ છે આપણે મોહનવિજયથી શરૂઆત કરીએ .

નિવ પદ દેવા ને મનગ્ય છે,
તો યગ લેતા શુ નય ?

હો પ્રભુ ! ઓળાણે મત ખીજો

એટલું ખરું કે જૈન સત્વનો, સન્ન્યાસદિ પ્રાપ્તિની જો કૈ અખાની માકકે જાપામા ગ્યાયા નથી એટલે હાલ લોચ્છોગ્ય નથી પણ એની રીતના રાગ રાગિણીમા રચાયેલા છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાઈ શકે—એની પ્રસાદિતાનો આનંદ માણી શકે હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની આપણા સંગીતકારો પામેલી આટલી આગા ગખવી અગ્યાને નહિ ગણાય જોકે ચિત્રપટ સંગીતમા રચાપચ્યા ગહેતા જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિછાનના નથી લાલુક કર્ણપ્રિયતાને વળી ગણી, આમ અધારામા ગહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સત્વનનો દાળ જુઓ

બાલપણે આપણુ સસનેહી
રમતા નવ નવ વેગે,
આજ તુમે પામ્યા પ્રભુનાઈ
અમે તો સસારની વેશ,

હો પ્રભુ ! ઓળાણે મત ખીજો

—મોહનવિજય

સતયુગમા, જૈન પરિભાષામા કહું તો ચતુર્થ આગમા, લોકો ધણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોકોદ્ધાર તાત્કાલિક થતો જ્યારે આજે કળિયુગ—પાપમો આરો, અને લોકો મનના મેલા, એટલે ઇશ્વરની અમીદદિ થાય નહિ આ સામે કવિનું હૃદય બળવો પુકારે છે, અને મીઠાશથી કહે છે

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોંઘે કાળે રે,
દીપતા દાન રે શાખાશી ધણી

—બાગ વ્રતની પૂજા ૫૦ વીરવિજયજૂત

તો કોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી છલકતું હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર ગહેતી હોય એવી આપણને આશંકા થાય ત્યારે વિનાશરૂપે વીરવિજયજીની પકિતઓ જુઓ

ભક્તિ હૃદયમા ધારજો રે,
અતર વૈરીને વારજો રે,
તારજો દીનદયાળ

—નવાણુ પ્રકારની પૂજા ૫૦ વીરવિજયજૂત

જેમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા ઝાળમા વરસ્યાની ખરી કિંમત આકે છે તેમ ચિદાનંદજી પણ આ જ વાતને જરા જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે

મોહ ગયે જો તારશો,
છલુ વેળા હો કહા તુમ ઉપગા ?
સુખ વેળા સજ્જન અતિ
દુઃખ વેળા હો વિરલા સસાગ,
પરમાતમ પૂજણુ કળા

ઉપાલભ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ય આપ્યું ‘દુ ખ વેળા હો વિરલા સસાગ !’ તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ‘વાચકજય’ના નામે ઓળખાતા) ન્યારે લકિતમા લીન બને છે સાગે પરિણામ સારુ કેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ

કરજેડી ઊભો રહું
રાત-દિવસ તુમ ખ્યાને રે,
જો મનમા આણ્યો નહિ
તો શુ કહીએ છાનો રે ?

સભવ જિનવર વિનતિ

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાલભ જુઓ તેમા તેઓ પોતાની આજસુધીની પત્રિચિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર ઠરાવે છે—પોતાની ન્યૂનતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ છાકથી
હું છકિયો હો નાહીં સ્વ લગાર,
ઉચિત સહી ધણ અવસરે
સેવકની હો કરવી સભાળ,

પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ ન્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની લકિતથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની લકિતમા ખામી જેવું જણાતું હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેવી એતવણી અપાય છે તે જુઓ

સેવા ગુણ રજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો બાહાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો
નિર્ભમ ને નિરાગી ?

હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનંદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ

સર્વ દેશ-ધ્રાતી સહુ
અધાતી હો કરી ધાત દયાળ,
વાસ કિયો શિવમદિરે
મોહે વિસરી હો ભમતો જગજાળ,

પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ મનુષ્યની શકિતને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે આપણાથી ઈશ્વરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ)

નાણ રચણ પામી એકાતે
ચર્ધ બેઠા મેવાસી,
તેહ માહેલો એક અશ જો આપો
તે વાતે શાગ્યાસી,

હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

પ્રકારમા દેવગદ્ગ, કુમારપાળવિગ્રમેન આત્મનિદા વગેરે આગળ છે આપણે મોહનવિજયથી શરૂઆત કરીએ

ગિવ પદ દેવાં જો સમગ્ર જો,
તો યગ લેતા ગુ બનપ ?

હો પ્રભુજી ! ઓળસડે મન ખીલો

એટલું ખરું કે જૈન સ્તવનો, સન્મર્યાદા પ્રાચીન જોડે કે અખાની માફક છપ્પામા ગ્યાયા નથી એટલે હાલ લોકજોગ્ય નથી પરંતુ એની રીતના રાગ ગગિણીમા ગ્યાયેલા છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાઈ શકે—એની પ્રચલિતાનો આનંદ માણી શકે હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની આપણા અગત્યકારો પામેથી આટલી આગા ગમ્મવી અગ્યાને નહિ ગણાય જોકે ચિત્રપટ સંગીતમા રચાપચ્યા રહેતા જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિછાનતા નથી ક્ષણિક કર્ણપ્રિયતાને વળે ગણી, આમ અધ્યાગમા ગહેડી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સ્તવનનો હાળ જુઓ

બાલપણે આપણું સસનેહી
ગમતા નવ નવ વેગે,
આજ તુમે પામ્યા પ્રભુતાઈ
અમે તો સસારની વેગે,

હો પ્રભુજી ! ઓળસડે મન ખીલો

—મોહનવિજયજી

સતયુગમા, જૈન પરિભાષામા કહ્યું તો ચતુર્થ આગમા, લોકો ધણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોકોદાર તાત્કાલિક થતો જ્યાં આજે કળિયુગ—પાચમો આગે, અને લોકો મનના મેલા, એટલે ધર્મવગની અમીદદિ થાય નહિ આ સામે કવિનું હૃદય બળવો પુકાંચે છે, અને મીઠાશથી કહે છે

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોંઘે કાળે રે,
દીપતા દાન રે શાખાશી ધણી

—બાર વ્રતની પૂજા ૫૦ વીરવિજયજીકૃત

તો કોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી જલકતું હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર ગહેતી હોય એવી આપણને આશંકા થાય ત્યારે વિનવિરૂપે વીરવિજયજીની પકિતઓ જુઓ

ભક્તિ હૃદયમા ધારજો રે,
અતર વૈરીને વારજો રે,
તાગજો દીનદયાળ

—નવાણુ પ્રકારની પૂજા ૫૦ વીરવિજયજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા કાળમા વરસ્યાની ખરી કિંમત આ કે છે તેમ ચિદાનંદજી પણ આ જ વાતને જરા જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે

મોહ ગયે જો તાગશો,
ધણુ વેળા હો વહા તુમ ઉપગા ?
સુખ વેળા સભજન અતિ
દુ ખ વેળા હો વિરલા સસાર,
પરમાતમ પૂજણુ કર્યા

ઉપાલભ આપતાં જ આપણને સનાતન સસ આપ્યું ‘દુ ખ વેળા દો વિરલા સસાર ।’ તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ‘વાચકજશ’ ના નામે ઓળખાતા) જ્યાં લક્ષિતયા લીન અને છે ત્યાં પરિણામ સારુ કેવી અધિરાર્ધ દાખવે છે તે જુઓ

કરજેડી ભીભો ગહુ
રાત-દિવસ તુમ ધ્યાને રે,
જો મનમા આણુ નહિ
તો શુ કહીએ જાનો રે ?

સભવ જિનવર વિનતિ

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાલભ જુઓ તેમા તેઓ પોતાની આજમુધીની પંચિત્રિતિ માટે ધન્યરને જ જવાબદાર કરાવે છે—પોતાની ન્યૂતતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ જાકથી
હુ છકિયો હો નાહી સંધ લગાર,
ઉચિત સહી ધણ અવસરે
સેવકની હો કરવી સલાળ,
પરમાતમ પૂરણુ કળા

પણ જ્યાં લક્ષતને એમ લાગે છે કે અન્યની લક્ષિતથી ધન્યર રીડે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમા ખામી જેવું જણાતુ હોય ત્યારે ધન્યરને કેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ

સેવા ગુણુ રજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો યડભાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો
નિર્ભમ ને નિરાગી ?

હો પ્રભુજી ! ઓળલાડે મત ખીજો

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનંદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ

સર્વ કેશ-ધાતી સહુ
અવાતી હો કરી ધાત દયાળ,
વાસ કિયો શિવમદિરે
મોહિં વિસરી હો ભમતો જગજાળ,
પરમાતમ પૂરણુ કળા

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે આપણાથી ધન્યરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અંશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ)

નાણુ રખણુ પામી એકાતે
ચર્ધ મેક્ષ મેવાસી,
તેહ માહેલો એક અશ જો આપો
તે વાતે શાખાશી,

હો પ્રભુજી ! ઓળલાડે મત ખીજો

તો એથી ભલડું, મુકિતની—એના એકાદ અશની પણ પરવા કર્યા વિના ભક્તિ-રગમા જ રમ્યાપમ્યા રહેવાનું મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાપાણીની માફક મુકિત આપોઆપ ખેંચાઈને મળે જુઓ :

મુકિતથી અધિક તુજ ભક્તિ મુજ મન વસી
જેહશુ સખલ પ્રતિબધ લાગ્યો,
ચમક પાપાણુ જિમ લોહને ખીંચશે
મુકિતને સહજ મુજ ભક્તિ રાગો

ઋષભ જિનરાજ મુજ૦

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સપૂર્ણ શ્રદ્ધા હોય તેની શી દશા છે તેની પણ જેણે ધૈર્ય રને નાથ કર્યો છે, જે સનાથ છે, એમનું હૃદય કેવું પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પકિતમા જોઈએ

તારકતા તુજ માહે રે શ્રવણે સાંભળી
તે ભણી હું આવ્યો છું દીનદયાળ જો,
તુજ કરુણાની લહેરે રે મુજ કારજ સરે
શુ ધણુ કહીએ જાણુ આગળ કૃપાળ જો ?
પ્રીતલડી બધાણી રે અનિત જિણુદશુ

આવી જ ભાવનાને ઉપાલભ સ્વરૂપે ચિદાનંદજીએ તીચેના શબ્દોમા આલેખી છે

જગતારક પદવી લહી
તાર્યા સહી હો અપરાધી અપાર,
તાત કહો મોહે તારતા
કિમ કીની હો ઇણુ અવસર વાર ?
પરમાતમ પૂરણુ કળા

૫૦ વીરવિજયજી પણ આમ જ કહે છે કદાચ ધૈર્ય પાસે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો ? તો જાણ—મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલભ સ્વરૂપે કહે છે

દાયક નામ ધરાવો તો સુખ આપો રે
શિવતરુની આગે રે શી બહુ માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ધરીકે પણ સગ ન તજવાનું કહે છે ગુણીજનને શુણ્ધ ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાર હોય ને ? સગનો રગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ

કોકિલ કલ કૂંજિત કરે
પામી મજરી હો પજરી સહકાર,
ઓછા તરુવર નવિ ગમે
ગિરઝા શુ હો હોવે શુણ્ધનો પ્યાર,
અનિત જિણુદશુ પ્રીતડી

વર્ણાનુપ્રાસ અને ઉપમા અલંકાર કાવ્યની શુભશમા ઓર વધારો કરે છે

આવા મીઠા ઉપાલભ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે પરંતુ આપણી જેવા સામાન્ય માણસો ગમે તેવા ભક્તિમા લીન હોઈએ છતાં નિષ્ફળ જઈએ તો ? તો આત્મનિરીક્ષણ જ સહવે ને ? દેવચંદ્રજી કહે છે

સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો
ને ઉપાદાન એ શુચિ ન યાશે,
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉદ્ધમ તણો
સ્વામી સેવા સહી નિકટ લાશે

ઉદ્ધમની ખામી જોઈ, પણ હજુ આપણે ડગ પણ માડ્યુ નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવું જ જોઈએ ને ? આત્મલક્ષી—આત્મનિંદાના કાવ્ય અનુક્રુણ અને શુચ્યો

રાગ દ્રોષે ભર્યો, મોહ વૈરી નડ્યો
લોકની રીતમા ધણુ એ રાતો,
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ શુણુ નવિ રચ્યો
ભગ્યો ભવમાહી હું વિષયમાતો,

તાર હો તાર પ્રભુ, મુજ સેવક ભણી

આત્મનિંદા માટે તો જૈનોમા પ્રચલિત ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ જેવી જોઈએ આખી રચના આપણા હીણપતભર્યા કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે. એકાદ કડી તપાસીએ રચના હરિગીત છદ્મમાં છે

હું ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોભ સર્પ ડચો મને
ગળ્યો માનરૂપી અજગરે હું કેમ કરી ધ્યાવુ તને ?
મન મારુ માયાબળમા મોહન ! મહા મૂઝાય છે,
ચડી ચાર ચોરો હાથમા ચેતન ધણુ ચગદાય છે

ક્રોધ, લોભ અને માનને માટે મોજેલા અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરના રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુ-પ્રાસ અલંકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે

કદાચ સવાલ થશે કે ઈશ્વર તો સર્વજ્ઞ છે એટલે આપણા દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ, તો પછી આપણે બયાન કરવાની શી જરૂર ? બયાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણા આવા ખોટા કર્તવ્યોથી આપણુ મન ભરાઈ ગયું હોય છે આપણુ દિલ હળવુ અને એટલા માટે અગર તો આપણુ મન ભરાઈ આવે સારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના સ્નેહીને કહીએ સારે જ નિરાત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ની શરૂઆતમા જ કવિએ આલેખ્યો છે

‘જાણો છતાં પણ કહી અને હું હૃદય આ ખાલી કરુ’

તદુપરાત ઈશ્વરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એટલે પ્રેમી તો પોતાના પ્રિયતમને અથથી ઈતિ સુધીનું બધું વર્ણન કરે જ ને ? મોહનવિજયજી પણ કહે છે .

અતર્ગતની પ્રભુ આગળ કહું મુજ જો,
પ્રીતલડી બધાણી રે અજિત જિણુદયુ

ઉપરની આત્મનિંદામા તો ભૂલનો એકગાર છે પણ કુમારપાળવિરચિત (અનુ० અમૃતસૂરી-સ્વરૂ મહારાજ) આત્મનિંદામા દુર્લભ માનવદેહ મળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનું આલેખન છે .

બહુ કાળ આ સસારસાગરમા પ્રભુ હું સચર્યો,
થઈ પુણ્યગણિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તુ મળ્યો
પણ પાપકર્મ ભરેલ મેં સેવા સગસ નવ આદરી,
શુભ યોગને પામ્યા છતાં મેં મૂર્ખતા બહુએ કરી

જૈનોમા મનુષ્ય મરણપથારીએ હોય ત્યારે ખાસ કરીને ધાર્મિક રિવાજોમાં 'પુણ્ય-પ્રકાશ'નું મત્વન સલાખાવાય છે આ મત્વનમા દુર્લભ ગાનવદેહની સફળતા ક્યારે થાય, આપણે શું કર્યું, વગેરેની સગવાળા આજ્ઞાકરી છે જિંદગીના ધન્ય દિવસો ક્યા ? એના જવાબ માટે નીચેના ભાવવાહી સ્વગે ગુળવો

ધન ધન તે દિન માહગે

જિહા કીધો ધર્મ

તો શ્રીમદ્ ગાજ્યદ્ર આપણા જેવા માટે એવો ધન્ય દિવસ ક્યારે આવે એની તીવ્ર ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે

અપૂર્વ અવસર એવો ક્યારે આવશે ?

ક્યારે થઈશું બાહ્યાતર નિર્ગથ જો ?

સર્વ સખધનુ બધન નિક્ષણ છેદીને,

વિચરશું કવ મહત્ત્વુધને પથ જો ?

ભિંમિ વસ્તુ જ એરી છે કે જે અનુભવ વિના સમજાતી નથી જે લોકો ભિંમિ વિહીન હોય છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ કર્યો નથી હોતો તેઓ સાચી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શકતા નથી એટલે લાગણી-વેગ કહી તિરસ્કારે છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમજાય છે જુઓ

રહસ્યોનો જ્ઞાતા અનુભવથી ક્યારે થઈગિ હું ?

એટલે જ્ઞાતા પણ અનુભવથી થવાની ઇચ્છા વ્યક્ત કરી

અનુભવથી જ્ઞાતા થવાની વાત રુચિ, પરંતુ અનુભવ કોણ કરી શકે ? ચિદાનંદજી આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે

પણ તુમ દરિશણ યોગથી

થયો હ્રદયે હો અનુભવ પરકાશ,

અનુભવ અભ્યાસી કરે

હુ ખદાથી હો સવિ કર્મ વિનાશ,

પરમાતમ પૂજણ કળા

જૈન કવિઓની વિશિષ્ટતા જોયા પછી જૈન અને અન્ય કવિઓ વચ્ચે સમાનતા જોઈએ જૈન તેમ જ જૈનેતર કવિઓએ અમુક વિષયનું નિગ્રપણ બહુ સ્પષ્ટતાથી કર્યું છે, છતાં એક જ હરીકતને જુદી જુદી હબથી સહુએ પોતપોતાની આગવી કવિતા-શક્તિથી આલેખી છે મુસાફિર ધોર નિદ્રામા છે એ માટે જુઓ

ઉઠે જાગ મુસાફિર ભોરે ભાઈ, અથ રૈન કહોં જો સોવત હૈ ?

જો સોવત હૈ વહ ખોવત હૈ, જો જાગત હૈ વહ પાવત હૈ

ચિદાનંદજીનું પદ એની સાથે હવે સરખાવો

રૈન રહી અથ થોરી ૭

જાગ જાગ તુ નિંદ સાગ દે

હોત વસ્તુકી ચોરી,

મજિલ દૂર ભયોં ભવસાગર,

માન ઉગ, મતિ મોરી ૮

અનતકળાથી આ જીવડો સસારસાગરમાં રહ્યો છે છતાં 'મારુ' 'મારુ' કરતાં થાક્યો નથી
આ વાતને લગભગ બધા જ ભક્તકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે

નથી જીવ તારી રે સુદર કાયા,
છોડીને આલ્યો વણુઝારા રે હોજી

—કબીઠ

*

મેલી દે મનથી મારુ-તારુ રે મનવા
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ,
સ્મશાન સુધી તારા સગા સખધી વાલા
આવીને બાળે તન પ્યારુ,
રે માનવી ! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ

—પીપા ભગત

વાલા તે વાલા શુ કરો, વાલા વોળાવીલ વળશે
વાલા તે વનના લાકડા તે તો સાથે જ બળશે
એક રે દિવસ એવો આવશે

—વૈરાગ્યની સંજ્ઞામાં ઉદ્ધરનકૃત

અભિમાન એક ભયાનક રોગ છે વ્યક્તિત્વવાદના આ જમાનામાં એ રોગ જ્યાંસા નજરે પડે છે
એને મહામદ્દ કહ્યો છે મદ્દનુ સ્વરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરતઆહુબદ્દીની કથા જ તપાસવી
રહી બાહુબલીએ રાજપાટનો લાગ કરી દીધા અગીકાર કરી, પણ અહમ્ ભાવના લાગી નહિ ધોર
તપસ્યા કરવા છતાં મહામદ્દને કારણે સર્વથા થઈ શકતા નથી આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જો કોઈ શક્તિમાન
હોય તો ભાઈને માટે એમની અતુલ સ્નેહલ બહેનો જ આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના
મુખમાં આ શબ્દો મૂકે છે

વીરા ! ગજ થકી હેઠા ઊતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી નીચે ઊતરવાનું કહે છે 'માન-અભિમાન ન કરો' એનું કારણ આપણને
મથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સંજ્ઞામાં ઉદ્ધરન સમજાવે છે

રે જીવ ! માન ન કીજિયે

માને વિનય ન આવે,

વિનય વિના નિઘા નહિ

તો કિમ સમકિત પાવે રે જીવ ! માન ન કીજિયે.

આ પ્રસંગે ગીતાનો ઉપદેશ જગ જ્ઞેર્ષએ તો ઠીક પડશે સાધકને માટે ગીતાજીમાં ત્રણ વસ્તુ પર
ખાસ ભાર મૂક્યો છે પ્રણિપાત, પરિપ્રશ્ન અને સેવા આ યુગમાં પ્રણિપાત એટલે નમ્રતા, વિવેક ખાસ
ખ્યાલમાં રાખવા યોગ્ય છે પરિપ્રશ્ન એટલે ફરી પૂછવું જિજ્ઞાસાવૃત્તિ એ આવશ્યક અંગ છે જૈનોમાં
ભગવાન મહાવીરનાં મુખ્ય ગણધર ગૌતમસ્વામી જ્ઞાતા હોવા છતાં ય કોઈપણ બાબત સશય થતા ભગવાન
મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવવી સેવા વિનાની નમ્રતા ખુશામતમાં ખપે છે એટલે
સેવા આવશ્યક છે આ બધા માટે માન-અભિમાન છોડવાની જરૂર છે

માનનો ભાઈ છે દલ આચાર અને વિચારમા એથી સવાદિતા નથી ગહેતી ચિદાનંદજીની અનુભૂતિ આપણને ઉપકારક થઈ પડશે

કથણી કથે સહુ કોઈ, રહણી અતિ દુર્લભ હોઈ
શુક રામકો નામ વખાણે, નવિ પગારથ તસ જાણે
યા વિધ લણી વેદ સુણાવે, પણ અકળ કળા નહિ પાવે

—ચિદાનંદજીના પદો પદ અઠ્યાવીશમુ

અખો પણ કહે છે

તિલક કરતા ત્રેપન ગયા, જપમાળાના નાકા ગયા

અખાની શૈલી વ્યગમય-કટાક્ષમય છે, જ્યારે આનંદધનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ

શુદ્ધ અદ્વાન વિણુ સર્વ કિરિયા કરી

છાગ પગ લીપણુ તેહ જાણો

જૈન સંસ્કૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે આ અવલોકન તો ખે આર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતુ મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ જિજ્ઞાસુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે એક યા ખીજી કારણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાત રહ્યું છે અગર જૈન સમાજ પૂરતુ મર્યાદિત રહ્યું છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સંશોધકો વિશેષ પ્રકાશમા લાવશે એવી અદ્વા સાથે વિરમુ છુ



સ્થૂલિભદ્રવિષયક ત્રણ ફાગુકાવ્યો

જયત કોઠારી

પ્રાચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાકરો કાઢી નાખી શકારો નહિ મધ્યકાળમા નિરુદ્ધેશ નિર્લેખ કવિતા કયા હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરપરામા દીક્ષાના મહિમાનુ તત્ત્વ જરા પ્રમળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે બહુધા દીક્ષાનો મહિમા માર્છ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે, અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને એન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાપ્રદાયિક લાગે છે જૈનેતર હિંદુ પરપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમા સાપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી પણ એ પરપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોજનવાળું તો છે જ જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામા અતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે ધાર્મિકતા અને સાપ્રદાયિકતાને ઉલ્લેખીને પણ કવિત્વ ગ્રંથ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ધણા કવિઓની બાબતમા બન્યું છે નરસિંહ, મીરા, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે મળતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમા પણ જુદો કોઈ કયા છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોળો, પ્રીતમ કે ચામીનારાયણ સપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાવતું નથી છતાં આપણા સાહિત્યના અધ્યયનમા જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યા છે એ હકીકત છે પ્રથમ પકિતના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી ભાલણ, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમા જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને લાગ્યે જ મળ્યું છે વિપુલ પ્રમાણમા સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસમય તથા સમયનુસ્તરે જેવા કવિઓનો સાગોપાગ અભ્યાસ થવો હજી બાકી છે સાહિત્યના ઇતિહાસોમા પણ નિષિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામા આવતો નથી હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કઈંદ વિગતે પરિચય કરાવવામા આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અલપ પ્રમાણમા છે । ધણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે દયારામે પણ સાપ્રદાયિક સાહિત્ય ધણું

લખ્યુ હતુ, પરંતુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષ્મી રાખી દ્યારામનુ મૂલ્યાકન કર્યું જૈન કવિતા સપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવુ છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય ભગદમાથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એવુ યોગ્ય મૂલ્યાકન કરવાનુ કામ આપણે કર્યું નથી જૈન સાહિત્યનુ આ રીતે સજોધન-સપાદન થશે ત્યાં, સભવ છે કે, ખીજા હરોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમના કાવ્યો આપણને મળશે

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાંથી કરી છે એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવુ નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખજાનાને એમણે ઉપયોગમાં લીધો છે વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન-વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનુ પણ એ ચૂક્યા નથી, જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અગ્રણ્ય નથી જૈન સપ્રદાય તો નવીન હતો એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમાં પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવુ છે

અર્વાચીન યુગમાં આપણુ કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાંના રહસ્યખીજને સ્વતંત્ર દષ્ટિથી નોંધ વિકસાવ્યુ હોય એવુ ધણીવાર બન્યુ છે, પણ અહીં પણ એમનુ લક્ષ્ય મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયુ છે ક્યારેક એમની દષ્ટિ બૌદ્ધ કથા-સાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સાગ કવિનો પ્રતિભાસપર્શ મળ્યો હોય એવુ નવપચામાં નથી^૧ કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલભદ્રની છે રત્નેહના બધનમાં બધાઈ જ્યાં બાર વર્ષ ગાળ્યા હતા એ કોશા વેશ્યાના આવાસમાં સ્થૂલભદ્ર, સુનિવેશે, ચાતુર્માસ ગાળવા આવે છે સ્થૂલભદ્રને માટે આ કેવો નાણુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે! પ્રિયતમનુ સ્વાગત કરવા થનગની જાહેલી કોશાએ કેવા અણુધાર્યાં સવેદનો અનુભવ્યા હશે! રાગ-વિરાગના સધર્મે કેવા કેવા રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યો હશે! આવી ખીજ એ કથાઓ-અલ્પપત્ત જૈનેતર-નણીતી છે એક રાગ ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, ‘મયિ સા વિરક્તા’ એવુ કડુણુ બાન થતા, સાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે ક્રિશ્નક બનીને આવી જોવા ખીજ ભગવાન છુદ્ધની, જેમણે જગતના દુ ખની જડીભુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂત્રી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણુ આદ્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી જોવા આ કથાઓમાં સાગ કરતા પુનર્મિલનની ક્ષણુ વધારે રોમાંચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે, કેમકે સારે વ્રતન જીવનદાસિ, વ્રતન અભિજ્ઞાન અને વ્રતન સખધના દાર ખૂલે છે આ ક્ષણુ ભારે શક્તતાવાળી હોય છે પણ એની શક્તતાને મૌલિક રીતે જોવી-ખીલવવી એ ધણુ જ દુઃકર કાર્ય છે

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમાં, પડસાહાર કરીને કામવિનય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલભદ્ર જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમાં ધણુ કાવ્યો લખાયા છે કદાચ નેમરાજલવિધયક કાવ્યો પછી સખ્યાની દષ્ટિએ સ્થૂલભદ્રવિધયક કાવ્યો આવતા હશે પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતાં સ્થૂલભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવક્રમ છે સ્થૂલભદ્ર

૧ શ્રી જ્યોતિષપુત્રએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાંથી વસુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે શ્રી મહિયાની એકમે વાતચિત્તમાં જૈન કથા-પ્રસંગોનો ઉપયોગ થયો છે પણ આ બન્ને લેખકો જૈનધર્મી છે આ સિવાય પણ થોડુ લખાયુ હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્જકતાવાળી કોઈ કૃતિ ખરી !

રાગીમાથી વિરાગી બને છે, નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી સ્થૂલિભદ્રને રાગભરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે, આવો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી રાજુલાને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ લક્ષિતભાવની હદે પહોંચતો—સ્નેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેગ નથી ઉપરાંત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતને એના પિતાના જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાન્સ પ્રસંગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉકાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતમા રહેલી છે થયું છે પણ એવું જ મધ્યકાલીન ગુજરાતીના સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમા કેટલું બધું સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે! એમા કોશાના ઉદ્દગારો રૂપે નાનકડા ભીમીગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વૈરાગ્યબોધની સન્નિધિ છે, કોશાના વિપ્રલભશૃંગારના વર્ણનના આરંભારંભ કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ધર્મિય કથાતંત્રનો ઉપયોગ કરતા કાણુઓ અને શીયળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રપચવાળા રાસ પણ છે ૧ એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમાં લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુના ક્યા પિંદુઓ પર ફરે છે અને એને એ કેવી રીતે વિકસાવે છે એનું સમાતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી આવું અવલોકન અધૂરું જ રહે તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ રચનાનું વિલક્ષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું ટુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું એ ત્રણ કૃતિઓ છે (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર કાણુ (સં ૧૩૬૦-૧૪૦૦), (૨) જ્યવતસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ કાણુ (સં ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર કાણુ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ) ૩

૩

કાણુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વરૂપ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસતત્રતુની—ભૂમિકામા માનવપ્રણયનું આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ આ વ્યાખ્યામા ન આવી શકે એવી ‘કાણુ’ નામની સખ્યાબધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમૂનારૂપ કાણુકાવ્યોનું આતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય જૈન કાણુઓ, આ વ્યાખ્યાની અંદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગની લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે એક તો, જૈન કાણુઓનો અતિમ ઉદ્દેશ, એમા રતિનું આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે આથી જૈન કાણુઓ શુદ્ધ શૃંગારકાવ્યો બની શકતા નથી કાવ્યનો વિષય કે એમાની ધટના જ સમયમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્ર સમયમધર્મનું બોધક છે છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સહેપમા પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સમયમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટ્ટી જાય છે, ત્યારે માલદેવ જેવા ‘નારીસંગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે તો વળી જ્યવતસૂરિ જેવા આ વ્યાખ્યામાં અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે એમનું કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલન આગળ અટ્ટી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “જૈન મૂર્તિ કવિઓ” લાં ૧, ૨, ૩મા પાછળ કૃતિઓની સૂચિમા એ માહિતી ભેટ અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે

૩ ત્રણે કાવ્યો ‘પ્રાચીન કાણુ સંગ્રહ’ (સપાં ૬૦ લોગીવાલ સહિસરા અને સોમાલાઈ પારેખ)મા ક્રમાંક (૧), (૨૬), (૨૮)થી જાણવા છે, અહીં એ સપાદનનો જ, પાકાતરો સાચો, ઉપયોગ કર્યો છે અસુવાદ કયાંક મુક્ય પણ કયો છે

લખ્યુ હતુ, પરંતુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષ્મી રાખી દ્યારામનુ મૂત્યાકન કર્યું જૈન કવિતા સમ્રાટ યહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવુ છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય ભગમ્માથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એનુ ચોખ મૂત્યાકન કરવાનુ કામ આપણે કર્યું નથી જૈન સાહિત્યનુ આ રીતે સશોધન-સપાદન થશે ત્યારે, સહાય છે કે, ખીજી હોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમનાં કાવ્યો આપણને મળશે

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાથી કરી છે એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવુ નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખજાનાને એમણે ઉપયોગમા લીધો છે વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન-વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનુ પણ એ ચૂક્યા નથી, જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અગ્રણ્ય નથી જૈન સમ્રાટ તો નવીન હતો એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમા પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવુ છે

અર્વાચીન યુગમા આપણુ કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાના રહસ્યખીજને સ્વતંત્ર દૃષ્ટિથી નેઊંઘ વિકસાવ્યુ હોય એવુ ધણીવાર બન્યુ છે, પણ અહીં પણ એમનુ લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયુ છે ક્યારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથાસાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસપર્શ મળ્યો હોય એવુ નમ્પયામા નથી કે કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલિભદ્રની છે રનેહના બધનમા બધાર્થ જ્યા બાર વર્ષ ગાળ્યા હતા એ કોશા વેરયાના આવાસમા સ્થૂલિભદ્ર, મુનિવેશે, ચાતુર્માસ ગાળવા આવે છે સ્થૂલિભદ્રને માટે આ કેવો નાજુક અને કેટોકેરીલ્યો કાળ હશે ! પ્રિયતમનુ સ્વાગત કરવા થનગની જાહેલી કોશાએ કેવા અણુધાર્યો સવેદનો અનુભવ્યા હશે ! રાગ-વિરાગના સઘર્ષે કેવા કેવા રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યો હશે ! આવી ખીજ બે કથાઓ-અલખત જૈનેતર-નણીતી છે એક રાગ ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, ‘મધિ સા વિરકતા’ એવુ કંટુણુ ભાન થતા, સાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે લિશ્તુક બનીને આવી જોલા ખીજ ભગવાન યુદ્ધની, જેમણે જગતના દુ ખની જરીયુદ્ધી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂત્રી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણુ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી જોલા આ કથાઓમા સાગ કરતા પુનર્મિલનની ક્ષણુ વધારે રોમાચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે, કેમકે સારે દૂતને જીવનદિશા, દૂતને અભિજ્ઞાન અને દૂતને સખધના દ્વાર ખૂલે છે આ ક્ષણુ ભારે શક્યતાવાળી હોય છે પણ એની શક્યતાને મૌલિક રીતે જોવી-ખીલવવી એ ધણુ જ દુશ્કર કાર્ય છે

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમા, પૂરસાહાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલિભદ્ર જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમા ધણુ કાવ્યો લખાયા છે કદાચ નેમરાજુલવિષયક કાવ્યો પછી સખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યો આવતા હશે પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતા સ્થૂલિભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવક્રમ છે સ્થૂલિભદ્ર

૧ શ્રી જલધિખણુએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાથી વચ્ચે લઈ નવલકથાઓ લખી છે શ્રી મહિયાની એકમે વાર્તાઓમા જૈન કથા-પ્રસંગોનો ઉપયોગ થયો છે પણ આ જાને લેખકો જૈનધર્મ છે આ સિવાય પણ થોડુ લખાયુ હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્જકતાવાળી કોઈ કૃતિ જરી !

રાગીમાથી વિરાગી બને છે, નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી સ્થૂલિભદ્રને રાગભરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે, આપો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી રાજુદને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ લક્ષિતભાવની હદે પહોંચતો—રનેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેગ નથી ઉપરાંત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતને એના પિતાના જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાન્સ પ્રસંગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉકાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતમા રહેલી છે થયું છે પણ એવું જ મધ્યકાલીન ગુજરાતીના સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમા કેટલું બધું સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે ! એમા કોશાના ઉદ્દગારો રૂપે નાનકડા ઊર્મિગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશન્નિરૂપ, કે વૈરાગ્યબોધનો સન્નિધિ છે, કોશાના વિપ્રલસ્યશૃંગારના વર્ણનના બારમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ઉપિત કથાતત્ત્વનો ઉપયોગ કરતા ફાગુઓ અને શીયળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રચયાળા રાસ પણ છે ૨ એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમા લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુના કયા પિંદુઓ પર ફરે છે અને એને એ કેવી રીતે વિકસાવે છે એનું સમાતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી આવું અવલોકન અધૂરું જ રહે તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ રચનાનું વિલક્ષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું એ ત્રણ કૃતિઓ છે (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ (સં ૧૩૬૦-૧૪૦૦), (૨) જ્યવતસૂરિકૃત સ્થૂલિ-ભદ્ર કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગુ (સં ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ) ૩

૩

ફાગુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વરૂપ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસતઃકલ્પની—ભૂમિકામાં માનવપ્રજાનું આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ આ વ્યાખ્યામા ન આવી શકે એવી ‘ફાગુ’ નામની સમ્યાપ્ત કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમૂનારૂપ ફાગુકાવ્યોનું આતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય જૈન ફાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાલણીકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે એક તો, જૈન ફાગુઓનો અતિમ ઉદ્દેશ, એમા રતિનું આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઇ જવાનો હોય છે આથી જૈન ફાગુઓ શુદ્ધ શૃંગારકાવ્યો બની શકતા નથી કાવ્યનો વિષય કે એમાની ધટના જ સમયધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્ર સમયધર્મનું બોધક છે છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સહોપમા પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સમયધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટ્ટી જાય છે, ત્યારે માલદેવ જેવા ‘નારીસંગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે તો વળી જ્યવતસૂરિ જેવા આ બાબતમાં અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે એમનું કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર—કોશાના મિલન આગળ અટ્ટી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “ જૈન ગૂર્જર કવિઓ ” લાંબા ૧, ૨, ૩મા પાછળ કૃતિઓની સૂચિમા એ માહિતી ભેઠે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે

૩ ત્રણ કાવ્યો ‘પ્રાચીન ફાગુ સંગ્રહ’ (સપાં ૯૦) હોમીવાલ સાહેબરા અને મોમાલાઈ પારેખ)મા ક્રમાંક (૧), (૨૬), (૨૮)થી જાણીએ છે, અહીં એ સપાદનનો જ, પાઠાતરો સચો, ઉપયોગ કર્યો છે અનુવાદ કયાંક સુક્ત પણ કર્યો છે

પહોંચ્યા જ નથી આપુ કાવ્ય કોશાના વિરહોદ્ગાર રૂપે હોઈ સા પણુ વૈરાગ્યબોધને અવકાશ નથી અહીં સુધી તો ફીક, પણ આશ્ચર્યકારક વાત એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અતે ફલશ્રુતિ દર્શાવતા ‘આ કાવ્ય ગાતા પ્રતિદિન સ્વજનમિલનનુ સુખ મળશે’ એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે । ‘વસતવિદાસ’ને જૈનેતર કૃતિ ગણુવા માટે એમાના વિરતિભાવના અભાવને આપણે મહત્ત્વ આપીએ છીએ પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિરતિભાવની વળગણુમાથી મુક્ત થઈ શકે છે એનુ આ કેવુ ન્વલત દષ્ટાત છે । આ કવિ આરભમા માત્ર સરસ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (ખીજા બન્ને કાવ્યોમા સરસ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વજિનેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાપ્રદાયિકતામાથી કેટલી હદે મુક્ત થઈ શકે છે એનુ એક સપ્ત દષ્ટાત છે સ્થૂલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલભશૃંગારના આલેખન માટે આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાપ્રદાયિકતા ગણુવી હોય તો ગણુી શકાય

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે ફાગુકાવ્યના નાયક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પસંદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુકૂળ પડે છે આમાથી જ જૈન ફાગુઓની એક ખીજી લાક્ષણિકતા જન્મે છે જૈન મુનિઓ તો રહ્યા વિરતભાવવાળા એમનો વસતવિહાર કેમ આલેખી શકાય ? આથી જૈન ફાગુઓમા વસતવર્ણન આવે સાગે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે, જેમકે નેમ-રાજુલના ફાગુકાવ્યોમા વસતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે । કેટલીકવાગ તો વસતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામા આવે છે, કેમકે જૈન મુનિઓ ચાતુર્માસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે અહીં જિનપદ્મસૂરિ અને માલદેવની કૃતિઓમા પ્રસંગ વર્ષાઋતુમા જ મુકાયેલો છે જપ્તવત્સરિએ વસતઋતુની પીઠિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શક્યા એનું કારણ એ છે કે એમણે સ્થૂલિભદ્રના આગમન પહેલાની કોશાની વિરહાવસ્થાનુ જ વર્ણન કરવા ધાણું છે

જૈન ફાગુઓની ત્રીજી લાક્ષણિકતા કાવ્યમા શૃંગારના સ્થાન અને સ્વરૂપમા રહેલી છે જૈન ફાગુકાવ્યોનો શૃંગાર બહુધા વિપ્રલભશૃંગારના સ્વરૂપનો હોય છે નાયિકા પ્રેમધેલી હોય પણ નાયક જો સસ્કારવિરક્ત હોય તો સયોગશૃંગાર કેમ સભવે ? પરિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાથી સ્ફુરતો અભિલાષનિમિત્તક વિપ્રલભશૃંગાર જૈન ફાગુકાવ્યોમા જોવા મળે છે ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃંગારરસ સ્ફુટ કરવાને બદલે અગસૌન્દર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનોમા જ જૈન કવિઓએ શૃંગારરસની પર્યાપ્તિ માની લીધી છે સયોગશૃંગાર ક્યારેક જૈન ફાગુઓમા આવે છે, પણ સારે એ પણ વસતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રસંગની બહાર હોય છે નેમરાજુલના ફાગુઓમા, આગળ કહ્યું તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓના સયોગશૃંગારના ચિત્રો આવતા હોય છે, પણ રાજુલનુ તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ । સ્થૂલિભદ્ર તો કોશાને સા બાગ વર્ષ રહ્યા હતા છતાં, એ વેળાના સયોગશૃંગારને કેન્દ્રમા ગખી ફાગુકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી । એટલે સ્થૂલિભદ્ર વિષેના ફાગુઓમા તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલભશૃંગાર જ આવે છે પ્રસ્તુત ત્રણે ફાગુઓમા પણ એવુ જ થયુ છે. ફેર એટલો છે કે જપ્તવત્સૂરિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, જ્યારે બાકીના બને કવિઓના કાવ્યોમા ભાવનિરૂપણુ કરતા સૌન્દર્યવર્ણન ધણુ વધારે સ્થાન રોકે છે

૪

મધ્યકાળમા કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આતગસ્વરૂપ ઉપરથી નહિ, પણ એકાદ બાહ્ય લક્ષણ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો ફાગુકાવ્યને નામે બોધાત્મક, માહિતીદર્શક કે તોત્રત્રપ રચનાઓ પણ આપણને મળે છે, કેમકે એમા ફાગુની દેશીને નામે ઓળખાતો દુહાબધ પ્રયોગયેલો હોય છે આતર સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ ફાગુ કથનાત્મક કરતા વિશેષ તો વર્ણનાત્મક અને ભાવનિરૂપણાત્મક હોવુ જોઈએ છતાં

કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું આ તારતમ્ય બધા ફાગુઓમા એકસરખું રહેલું જોવા મળતું નથી નાનકડા ભીમિકાવ્યથી માટીને વિસ્તૃત લોકવાર્તા કે રાસાના વસ્તુને વ્યાપતી રચનાઓ સુધીનું વૈવિધ્ય ફાગુકાવ્યો ધરાવે છે આપણા અવલોકનવિષય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈવિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે ટૂંકના કહેવું હોય તો એમ કહેવાય કે માલદેવનું કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, જિનપદ્મસરિનું મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જયવલ્લભસરિનું મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસંદગીને અને એથી કાવ્યની સમ્પત્તિના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ

સ્થૂલિભદ્રના જીવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસદર્ભ ધણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ થઈ ગઈ છે સ્થૂલિભદ્રના પિતા મહામાલ શકટાલ અને પતિત વરુણિ વચ્ચે ખટખટ થાય છે; એને પરિણામે કુટુંબને બચાવવા શકટાલ જતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હસા વહોરી લે છે, કોશાને લા બાર વર્ષથી રહેતા સ્થૂલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કારણે સંસારથી વિરક્ત થઈ દીક્ષા લે છે, એક ચાતુર્માસ કોશાને લા ગાળી, સયમધર્મે પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે, સિંહગૂહાસુનિ સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યેની ઇર્ષ્યાથી કોશાને લા ચાતુર્માસ ગાળવા જાય છે અને કોશાને લીધે જ સયમધર્મથી પડતા બચી જાય છે, કોશાને રાજ એક રથિકને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થૂલિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિજયનું ભાન કરાવે છે, દુષ્કાળ પડતા સધની આપ્તાથી સ્થૂલિભદ્ર ભદ્રપાહુ પાસેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બહેનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો દોષયુક્ત આચાર એ કરી બેસે છે—કેટલો બધો અવાતર કથારસ સ્થૂલિભદ્રના સમગ્ર જીવન-તમા રહેલો છે ! પરંતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમા કેવી રીતે સમાવી શકાય ? છતાં માલદેવે પોતાના ફાગુમા આ પ્રયત્ન કર્યો છે આવી પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમા કંઈ નવાઈ નથી માલદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતાં એમા કથાય કથારસ જામતો નથી, પ્રસંગોનો કેવળ ઉલ્લેખ કરીને એમને ચાલવું પડે છે, અધૂરી વિગતોને કારણે પ્રસંગો ઊભાડક અને અસ્પષ્ટ લાગે છે અને સ્થૂલિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાથી કથાનો બધો તત્તુ પકડી શકે એવું બન્યું છે. એક દૃષ્ટાંતથી કવિની પ્રસંગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આવી જશે રાજના અવિશ્વાસથી કુટુંબનો વિનાશ થશે એવી આશંકાથી શકટાલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજનો અગરક્ષક હતો) રાજની સામે જ પોતાની હસા કરી, રાજની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુંબને બચાવી લેવા સમજાવે છે શ્રીયકને પિતૃહંલાનું પાતક ન લાગે માટે શકટાલ એર લઈને ગળદરબારમા જાય છે લા શ્રીયક એની હસા કરે છે માલદેવ આ પ્રસંગને શકટાલની ‘યુક્તિ’નો મોઢમ ઉલ્લેખ કરી શ્રીયકના કાર્યે વિષે જેરસમજ થાય એવી રીતે સંક્ષેપથી પતાવી દે છે

પોતાના કુલને બચાવવા મત્રીએ એક યુક્તિ કરી,

એ રાજસભામા આવ્યા ત્યારે શ્રીયકે એમની હસા કરી ૪

પ્રસંગોને કાવ્યમા લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવો નહિ એનું પરિણામ શું આવે ? કાવ્ય નિરર્થકતામા અને નિ સારતામા અટવાઈ જાય

છતાં માલદેવનું કાવ્ય સાવ નિ સાર છે એવું નથી કોશાને ધરે સ્થૂલિભદ્રનું આગમન થાય છે એ ભાગમા આ કૃતિ કાવ્યસૌન્દર્ય ધારણ કરતી દેખાય છે વર્ણન અને કોશાના સૌન્દર્યનું વર્ણન કવિ જરા નિગતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્કટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે પણ આથી તો કાવ્યના બાકીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ જુદો પડી જાય છે અને કાવ્યનું સયોજન વિસવાદી બની

જમ છે સ્થૂલિભદ્રના કામવિન્યયનો મહિમા પણ કવિ પાત્રસાત કહીમા વિસ્તારીને ગાય છે આમ, કાવ્ય એકસરખી કે સપ્રમાણ ગતિએ ચાલતુ નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાઈ દેનાર નીરસ કથનતુ પ્રાપ્ત્યે કાવ્યના પોતને દીલુ બનાવી દે છે

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવડી મોટી કથાને આખી ને આખી ફાગુકાવ્યમા ઉતારવાની કોઈપણ પ્રયત્ન બેફાલ બની જાય એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનપ્રસંગ ઉપર જ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરતુ નેઈતુ હવે જિનપદ્મસૂરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે કોશાને લ સ્થૂલિભદ્ર આવે છે ત્યાંથી જ એમણે કાવ્યનો આરભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર ચાતુર્માસ ગાળી, સયમ ધર્મમા અડગ રહી, પાછા ફરે છે ત્યાં કાવ્યને પૂરુ કર્યું છે પૂર્વવૃત્તાન્તને ગમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પાસે છે કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના રનેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સવાદમાં કોશાને સુષે મૂકે છે । કથાતત્ત્વનો આવો સકોચ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ ૨૭ કહીના કાવ્યમા પણ કવિને પૂરતી મોકળાશ રહી છે આખુ કાવ્ય સરસતાની એક જ કક્ષાએ—ભલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે કાવ્યના બધા જ અંગો—પ્રારંભિક ભૂમિકા, વર્ણવણું, કોશાના સૌંદર્યનુ અને અગપ્રસાધનનુ વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અડગતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ છે રસ પાખો પડી જાય એવો વિસ્તાર નહિ કે રસ પેદા જ ન થાય એવો સક્ષેપ પણ નહિ કોશાનુ સૌંદર્યવર્ણન જરા લંબાયેલુ લાગે પણ એથી કાવ્ય પાખુ પડતુ નથી કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સવાદ દૂકો લાગે, પણ જેવો છે તેવોયે એ વ્યકિતવદ્ધોત્ક છે એકદરે કવિની વિવેકદૃષ્ટિનો આ કાવ્ય એક સુદર નમૂનો બની રહે છે ધીમી, પણ દૃઢ ગતિએ આખુ કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુસ્થિત છાપ મૂકી જાય છે મધ્યકાળમા માન ફાગુઓમા જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમા કાવ્યના અગોની પરસ્પર સમુચિત સંબંધના પ્રત્યે જ્યવલે જ ધ્યાન અપાયુ છે, ત્યારે આપણા પહેલા ફાગુકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સહજ સ્વ આદરપાત્ર બની રહે છે

જિનપદ્મસૂરિએ વૃત્તાન્તને સકોચ્યુ, તો જ્યવતસૂરિએ વૃત્તાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય વિરહિણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલુ જ વૃત્તાન્ત આ કાવ્યમા—અને તે પણ છેવટના ભાગમા—આવે છે કોશાની વિરહાવસ્થાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની કલ્પના ફરી છે મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનુ આવ્યુ હોવાથી એ એના જગણુનો તાગ પણ લઈ શકી છે પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળના બન્ને કાવ્યો કરતા બદલાઈ ગઈ છે કાકે વનગાંજિનો વૈભવ અને માહે રૂપાળા ગંગ-હસો અને મનોહર કમળો—એવા સુદર સરોવરના જેવી રચના આગળના બન્ને કાવ્યોની હતી આ કાવ્યની રચના પાતાળકૂવા જેવી છે—એકલક્ષી છે પણ એનો અર્થ એમા એકવિધતા છે એવો નથી પાતાળકૂવામાયે અનેક સરવાણીઓ ફૂટતી હોય છે કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ સરવાણીઓનુ આપણને દર્શન કરાવે છે બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળકૂવાના પાણીલગાને પોષે છે તેમ આ બધા સચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે

આખુ કાવ્ય કોશાના ઉદ્ગારરૂપે લખાયેલુ છે તેથી એમા કશુયે ‘બહારનુ’ પણ રહેતુ નથી ઋતુચિત્રો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલભશૃંગારની સાથે વણાઈ ગયેલા છે કોશાના દેહસૌન્દર્યનાં કે શૃંગારપ્રસાધનના ‘બાહ્ય’ વર્ણનોને તો અહીં અવકાશ જ ક્યા રહ્યો ? કાવ્ય કેવળ આ-અસવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનુ સંતુલન બળવવાની ચિંતા પણ કવિને રહી નથી પણ એથી આ કવિને ઘઈ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવુ નથી ભાવને ધૂટી ધૂટીને કવિ ઉગ્ર બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિગ્હનૃગાગને સમુપક્રાંક રીતે સયોજ સગસ પરિપાક તૈયાર કરે છે

૫

કવિત્વ કવિના સપ્રસાદ પ્રયોજનથી સ્વતંત્ર વસ્તુ છે. કવિતાસર્જન સિવાયનો હેતુ હોય ત્યાં કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કવિતા સર્જાય જ એવું કંઈ નથી. ખરી વસ્તુ તો અદ્વર પડેલી સર્જકતા છે. મધ્યકાળના કથો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો? છતાં એ અદ્વર પડેલી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમાં કવિતા આણી છે. આ ત્રણે જોન મુનિઓએ સ્થૂલિભદ્રના વૃત્તાતને ધાર્મિક હેતુથી જ હાથમાં લીધું હશે એમાં બહુ શકા કરવા જેવું નથી, છતાં એથી એમની કૃતિઓમાં કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા ભ્રમમાં પડવાની પણ જરૂર નથી.

વૃત્તાતની પસંદગી અને એના સયોજનમાં આ કવિઓ જે કંઈ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયું, એટલે હવે કાવ્યમાં અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવીક બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કવિઓ વસ્તુપસંદગીમાં, પ્રસંગવર્ણનમાં, અલંકારોમાં અને ભાવનિરૂપણની લઢણમાં પરપરાનો ધણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદાસ્પદ બની જાય છે. પણ પરપરાનો ઉપયોગ કરવામાંયે વિવેકની અને રસદષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાંયે સાચા કવિની કલ્પનાશક્તિ અછતી રહેતી નથી. આ કવિઓને પણ પરપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતું સહવિત છે. માલદેવના અને જિનપદ્મસૂરિના વર્ણનોમાં સરકૃત કાવ્યની આલંકારિક છટ્ટા દેખાય છે અને જયવતસૂરિના કાવ્યમાં ક્યાક ‘વસતવિલાસ’ના તો ક્યાક મીરાની કવિતાના ભણકારા સહભાગ છે. છતાં આ ત્રણે કવિઓ પરપરાને સ્વકીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે. રસદષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એજે જાય તેમ નથી.

માલદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે. વર્ષાઋતુનું દ્રઢ પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં ઝમકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કલ્પનાઓ અને કોશાની પ્રીતિઝખનાની કાવ્યમય અભિવ્યક્તિ આની સાક્ષી પૂરે છે. કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં રૂઢ ઉપમા—ઉત્પ્રેક્ષાઓ દીકરીક છે; છતાં કલ્પનાતુ અને ઉદ્દિષ્ટતુ જે વૈવિધ્ય કવિ લાવી શક્યા છે તે નોંધપાત્ર છે. કવિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્નિદગ્ધતાની પ્રતીતિ કેટલીક પંક્તિઓ દર્શાવે છે જ.

એના સ્થામ કેશ શોભી રહ્યા છે અને માહી અપાર
ફૂલો એણે ગૂંથ્યા છે જાણે કે સ્થામ રજનીમાં નાના
તેજસ્વી તાંત્રો ચમકી ન રહ્યા હોય ।^૫

એનો ચોટલો તો જાણે એના ચૌવનધનની રખેવાળી
કરતી કાળી નાગણુ ।^૬

આખમાં એણે કાળજ સાથું અને ઉજ્જવળતાને
અધારધૈરી કરી નાખી જે પારકાના ચિત્તને દુઃખ
આપે તેતું મોહુ કાણુ જ કરવું જોઈએ ।^૭

પોતાનું હૃદય પ્રેમથી ડહાંકી રહ્યું છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો પર્વત જેવા અચલ છે— આવા એકપક્ષી

૫ સ્થામ કેશ અતિ સોહતા, ગૂંથે ફૂલ અપારા રે,
સ્થામ રમણમાહિ ચમકતા, ચોત્તિ સહિત તનુ તારિ રે ૩૬

૬ સ્થામ ભુયગી યૂ વેણી, ચૌવનધન રખવાહી રે ૪૦

૭ નયનિહિ કનજલ સારીક, ચાને અષ્ટુ ઉજ્યાલો રે,
વિત પરાઈ ને દુખ દેવઈ, સિન્હ મુખ કાળિ કાલો રે ૪૮

પ્રેમની વ્યર્થતાનું દુઃખ કેવું અસાધારણ હોય ! કોશાના ઉદ્દગારોના દદ્દાતપઃપગ યોછને કવિએ એના અનુગામને અને એ અનુગામની વ્યર્થતાના દુઃખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે ! —

એકાગ્રી રનેદથી કઈ ગગ જાગે નહિ, દીવાના ચિત્તમા
રનેદ નહિ અને પતંગ બળી બળીને મરે ૮
મૂર્ખ મધુકે એકપક્ષી રનેદ કર્યો, કેતકીના મનમા
રનેદ નહિ ને બમર રસનીન ચર્ષને મર્યો ૯
ચાતક અને ધનનીગના જેવી એકાગ્રી પ્રીતિ કોઈ
ન કરશો સારગ મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે
પણ મેઘ કઈ એની પીડા બાણતો નથી ૧૦

કોશાની અવગ્રામા ધણી ભાવક્ષમતા છે પણ કયા દરવાની અને સયમધર્મનો મહિમા ગાવાની ઉતાવળમા કવિએ આથી વધારે લક્ષ એના તરફ આપ્યું નહિ કોશા રાજવાગાગના હતી એનામા વાગાગનાને સહજ એવું વાણીનું અને વ્યવહારનું ચાતુર્ય હોય આ કવિ જ, સિંહગૂહાશ્રુિ કોશાના સૌન્દર્યથી લુબ્ધ બને છે એ વખતે, કોશાના વ્યક્તિત્વના એ અશને ઉદ્ધાવ આપે છે કામાસક્ત મુનિની એ કેવી મરકરી ઉગાવે છે — ‘ ધર્મલાભથી અહીં કઈ કામ થતું નથી, અહીં તો અર્થલાભ ભેદે એ ’ પોતાની પ્રીતિને છેલ્લે દેનાર સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યે આ કોશાએ ટૂંક વ્યગ્રબાણ ફેંક્યા નહિ હોય ? એને કોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ કર્યો હોય ? પરંતુ આ કવિ તો કોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે

માનવસહજ સવેદનો કે કોઈ આતરસર્વર્થ વદનીય જન સાધુમા જૈન મુનિ-કવિઓ ન આલેખે એ સમજી શકાય એવી વાત છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો કેવું સાહેસ કરવા નીકળ્યા હતા ! એમની સાહેસચરિત્રને, એમની પ્રુમારીને, એમની નિશ્ચલતાને મૂર્ત રૂપ આપી શકાય કોશા પ્રત્યે એમનું હૃદય સહેજ ભીનું હોય અને એમનામા સાધુસહજ દયા અને કોમળતા પણ હોય સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવંત બનાવી શકાય પણ આ કવિની કલ્પના સાસુધી મતિ કરી શકતી નથી કોશાની મોહિનીમા અડોલ અજેય ગહેનાર સ્થૂલિભદ્રની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમા વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ સ્થૂલિભદ્રને જીભ પણ નથી આપી !) સ્થૂલિભદ્ર સાચે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા — પૂતળા જેવા લાગે છે

અવાતર પ્રયોજનો કાવ્યને પ્રગટ થવામા કેવા વિમ્બરૂ થતા હોય છે એનું આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે —

યથાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણભાન કે સયમ એ કવિ જિનપદ્મસરિના સુખ્ય શુણો છે પદાર્થને ચિત્તરૂપે અને પ્રસંગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામા દષ્ટિ છે અને શબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

- ૮ એક અગકર્ષ નેહરઈ, કહૂ ન હોવઈ રગો રે,
દીવા કે ચિત્તિમાહે નહોઈ, જલિ જલિ મરિ પતંગો રે, ૫૫
- ૯ એક અગકુ નેહર, ચુરખિ મધુકરિ કીલ રે,
કેતકી કે મનહોઈ નહોઈ, ભમર મરિ રસ લીણુ રે ૫૭
- ૧૦ નેહ એકગ ન કીલઈ, જિઈ ચાતક ધન નીરો રે,
સારગ પીલ પીલ ચુખિ ખોલિ, મેહ ન ભનઈ પીરો રે ૬૦

એમનુ લક્ષ છે સાદા અકૃત્રિમ રવાનુકરણથી પણ આપણા આખકાનને વર્ષાનું વાતાવરણ કવિ કેવુ પ્રસન્ન કરાવી દે છે ।—

ઝરમર ઝરમઝ ઝરમર મેઘ વરસે છે,
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહી વહે છે,
ઝખઝખ ઝખઝખ ઝખઝખ વીજળી ઝખકે છે,
થરથર થરથર થરથર વિરહિણીનું મન કપે છે ૧૧

રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગ અદ્ય માત્રામા હોય તો જ મધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા ભળવી છે ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક ખીજ લાક્ષણિકતા અહીં ધ્યાન ખેંચે છે ત્રણ પદિતમા વર્ષાનું વાતાવરણ આલેખી ચોથી પદિતમા કવિ એ વાતાવરણમા વિગહિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા થાય છે એને આલેખે છે એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહીં કરી સ્વતંત્ર સાર્થકતા નથી, માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિ-ચિત્રને યોગે છે આપુએ વર્ષાવર્ણન વિપ્રલભશૃંગારની સરસ પીઠિકા બની રહે છે

જેમ જેમ મેઘ મધુર ગભીર સ્વરે ગાળે છે તેમ તેમ
કામદેવ જાણે કે પોતાનું કુસુમખાણ સન્ન કરી રહ્યા
હોય તેમ લાગે છે, જેમ જેમ કેતકી મધમધતો પરિમલ
પ્રસરાવે છે તેમ તેમ કામી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને
પગે પડીને મનાવે છે ૧૨

જેમ જેમ શીતલ કોમલ સુરભિચુકત વાયુ વાય છે
તેમ તેમ ગર્વમડિતા માનિની નાચી ઊઠે છે, જેમ જેમ
જલભર્યા વાદળ આકાશમા એકઠાં મળે છે તેમતેમ
કામીજનના નયનમા નીર ઝળહળી ઊઠે છે ૧૩

કેવુ સંક્ષિપ્ત છતાં સર્વઆહી નિરાહારણ અને સહજસુદ્ધ આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવ-હૃદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સબધ પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અગસૌદર્થના અને વન્નાભૂષણોના વર્ણનમા કવિએ આવી જ યથાર્થ શૈલીમા આરભ કર્યો છે કોશાના હૃદયહારના લઃસપ્તાટનો, પાયલના રણકારનો, ડુડલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોનું ઝળહળાટનો કવિ એક કદીમા રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગથી આપણા આખ-કાનને અનુભવ કરાવી દે છે,

- ૧૧ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ એ મેઘા વરસતિ,
ખલહલ ખલહલ ખલહલ એ વાહલા વહેતિ,
ઝખઝખ ઝખઝખ ઝખઝખ એ વીજુલિય ઝખકઈ,
થરહર થરહર થરહર એ વિરહિણિયાણુ કપઈ ૬
- ૧૨ મહુરગભીરસરેણુ મેઘ નિમનિમ ગાળતે,
પચખાણુ નિય કુસુમખાણુ તિગતિમ સાચતે,
નિમનિમ કેતકી મલમલત પરિમલ વિહસાવઈ,
તિમતિમ કામિય ચરણ લગિ નિચરમણિ મનાવઈ ૭
- ૧૩ સીચલકોમલચુરહિ વાય નિમ નિમ વાયતે,
માણમહાધર માણલિય તિમ તિમ નાચતે,
નિમ નિમ જલભરહરિય મેઘ ગયલગણિ મિલિયા
તિમ તિમ કામી તણા નયણુ નીરિહિ અલહલિયા ૮

પણ પછી તેઓ હજવેથી અવકારમગ્નિત વાણીમાં સરી જાય છે. કવિએ યોજેલા અલકાગેમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનનનતા નથી કેટલાક અલકાગે સામાન્ય પણ હાગે છતાં કવિનું સતત ધ્યાન કોશાને મદનગસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ ગતું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે કોશાના વર્ણનમાં અવારનવાર ફરતી જતી ઉપમા-ઉત્પ્રેક્ષાઓ જુઓ એનો વેણીદડ તે જાણે મનપ્રસંગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમખાણે મૂકેલા અમૃતકુલ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મદનના દિગોળા, એના ઊરુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તલ, એના નખપદ્મલ તે જાણે કામદેવના અકુરા ! આ અલકારોનો એક દેશાણે ખાકલો નહિ કંતા આખા વર્ણનમાં વેગી દઈને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી

મ્યુસિલદ્ર-કોશાના મિલનનો પ્રમગ નાટ્યોચિત છે આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને કષ્ટક પારખી છે કોગા-મ્યુસિલદ્રના દૃષ્ટા પણ અત્યંત માર્મિક સવાદ દાગ એમણે ગગ-વિરાગની આછી અથગમણ રજૂ કરી છે એક બાજુ પ્રેમયેની વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સમમર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમાં ઊતરવા તત્પર સુનિવગ આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કાગણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી હૃદયનામાં મૂર્ત આકાર લે એવું જની જાય છે, તો મ્યુસિલદ્રમાં પણ કષ્ટક સજીવતા હાગે છે પહેલા કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે ‘હે નાથ ! સૂર્ય સમાન તમાગે દેહ મારા દેહને સતાવે છે’ અને પૂર્વગેહની યાદ આપી સ્થુલિલદ્રને ઉપાલભ આપે છે ‘‘ પ્યાર વર્ષનો એક તમે શા કારણે છોડી દીધો ? આવું નિષ્કુરપણ મારી સાથે કેમ આવ્યું ? ’’ સ્થુલિલદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોટે ધણુ મારુ હૈય તારા વચનોથી ભીંજશે નહિ (લોટે ધણુ પણ હૈય તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુષ્પિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુગમની યાચના કરે છે પણ મ્યુસિલદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સમમર્મી સાથે ભોગ રમવામાં હાગેલું છે આ છેલ્લી વાત સાલળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યગ્ર કરે છે ‘અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમાં રાચે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું ક્યું જુઓને, તમાગ જેવા સુનિવગ પણ મને મૂકીને સમમર્મીમાં આસક્ત થઈ ગયા.’ સુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ સુનિવર પ્રત્યે જ કેવી અનુગાધર્થી રૂંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમાં પણ એની અનુસાર જેખાઈ આવે છે એ કહે છે ‘પહેલા યૌવનના ફળ રૂપ ઉપભોગનો આનંદ ભોગવી લો, પછી સુખેથી સંયમશ્રી સાથેનું સુખ માણજો એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ ગહેશે ને !’ કોશાનું વ્યક્તિત્વ કેવું પ્રાણુવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના જ્ઞાતા છે એમ આપણે આરભમાં કહ્યું હતું નિરાભરણ કે આલકરિત વર્ણનોમાં, નાદવ્યજનામાં કે ભાવવ્યજનામાં કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયું હશે અતમા સ્થુલિલદ્રના કામવિજ્યને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યાં એમની વાણીનું ઓજસ્ય પણ પ્રગટ થાય છે

કવિનું ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે જ છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિદને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે

*

જયવતસૂરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે જયવતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે સૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા આપી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધરૂપી હીરદોરમાં ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આશાભગ, આત્મનિવેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોનાં મોટી ગૂંથીને આ સર્વ ભાવોને વળી લિન્ન લિન્ન સદલો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલઘ્ણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે એ પરિચય જ અહીં કંવા જેવો છે

વસત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું ઔત્સુક્ય ભગી બેઠે છે આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસદર્ભમાં મૂકી આપે છે તે જુઓ

વનમાં વસતન્મતુ ગહગહતી આવી, કુસુમાવલિ પરિભલધી મહેકી બહી,
મનોહર મલયપવન વહેતા લાગ્યો અને પ્રિયને જાણે બહીને
મળુ એમ થવા લાગ્યું ૧૪

બહીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને માટે પ્રસરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સદર્ભ કેવી કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ બેત્રણવાર હાથમાં લે છે પણ એને ધૂટીને ઘેરો બનાવતા ભય છે એક વખત એ વિરહિણીને લોકલભાગનો સ્વાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભ્રમવાનું મન થાય છે, તો બીજી વખત એની કદવના ઉન્મત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે

પોપટ, રસતે જતા હું તને લાખલાખ કેસૂડા આપીશ,
જે એકવાર તુ મને તારી પાખ પ્રસારીને
મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે ! ૧૫

ધૂણતા અને ઘેલછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂંથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે એ જાણે છે કે

વેલ ઉપર કુપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચદ્ર પણ
બેગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને
આવતું નથી ૧૬

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સયોગાવસ્થાના વિગેધમાં એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે

તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતા જોઈને ચિત્ત
હ્રીલિત થઈ જાય છે ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
અને એને લાગુ પણ વીસરી શકાતો નથી ૧૭

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સયોગને પડા છે મૂકે છે જાગ્રત સસ છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા આ મિથ્યાની જાળમાં ફસાતી સ્ત્રીનું વિરહદર્દે બિલટાતું ઘેરું બની જાય છે મિથ્યા મિલન રચાવી આપતા સ્વપ્નોને એ રોષપૂર્વક કહે છે

૧૪ વસત નાદ વનિ આન્યુ મહગહી,
પરિમલધ કુસુમાવલિ મહમહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
મિહનઈ બહી મલઈ ધમ વાઈ, ૩

૧૫ કેસુડા પલિ પાલવે, સુડા દિઈં તુડે લાખ,
એક વાર ચુડ મેલિ ન સજન પસાતી પાખ ૩૬

૧૬ વહી રે કુપલકીય વેલકી, વહી વહી બોગઈં ચા,
પલ્લિ ન વહે ગયુ ચોવન, પ્રેમલતાનુ કંદ ૭

૧૭ તરુઅરવેલિ આલિંગન દેખિય સીલ સલાય,
ભરયૌવન પ્રિય વેગલ, ખિલ ન લિસાવિઓ બાઈ ૫

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારમગ્નિ વાણીમાં સરી જાય છે કવિએ યોજેલા અલંકારોમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી કેટલાક અલંકારો સામાન્ય પણ હાથે છતાં કવિનું સતત ધ્યાન કોશાને મદનરસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે કોશાના વર્ણનમાં અવારનવાં ફરફા જતી ઉપમા-ઉત્પ્રેક્ષાઓ જુઓ એનો વેણીદડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમખાણે મૂકેલા અમૃતકુલ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મદનના દિંડોળા, એના ઊંડુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તભ, એના નખપદ્મલવ તે જાણે કામદેવના અકુશ ! આ અલંકારોનો એક ઠેકાણે ખાકલો નહિ કરતા આખા વર્ણનમાં વેરી દઈને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી

સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનનો પ્રસંગ નાટ્યોચિત્ત છે આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિત્તાને કંઈક પારખી છે કોશા-સ્થૂલિભદ્રના દૂકા પણ અત્યંત માર્મિક સવાદ દ્વારા એમણે રાગ વિરાગની આછી અથડામણ રજૂ કરી છે એક બાજુ પ્રેમધેવી વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સમમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમાં ઊતરવા તત્પર સુનિવગ આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કાગળે કોશાનું ચરિત્ર આપણી કલ્પનામાં મૂર્ત આકાર લે એવું બની જાય છે, તો સ્થૂલિભદ્રમાં પણ કંઈક સજીવતા હાથે છે પહેલા કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે ‘હે નાય ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સતાવે છે’ અને પૂર્વરસનેહની યાદ આપી સ્થૂલિભદ્રને ઉપાલલ આપે છે ‘ખાર વર્ષનો રસેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો ? આવું નિહુરપણ મારી સાથે કેમ આવ્યું ?’ સ્થૂલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોટે ધણુ મારુ હૈયુ તારા વચનોથી ભીંજશે નહિ (લોટે ધડેલ પણ હૈયુ તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુષ્પિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુગમની યાચના કરે છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સમમશ્રી સાથે ભોગ રમવામાં હાથેલ છે આ છેલ્લી વાત સાલળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યંગ કરે છે ‘અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમાં રાત્રે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું હું જુઓને, તમાગ જેવા સુનિવર પણ મને મૂકીને સમમશ્રીમાં આસક્ત થઈ ગયા !’ સુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ સુનિવર પ્રત્યે જ કેવી ચતુરાઈથી ફેંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમાં પણ એની ચતુરાઈ દેખાઈ આવે છે એ કહે છે ‘પહેલા યૌવનના ફળ રૂપ ઉપભોગનો આનંદ ભોગવી લો, પછી સુખેથી સમમશ્રી સાથેનું સુખ માણજો એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને !’ કોશાનું વ્યક્તિત્વ કેવું પ્રાણવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના યાતા છે એમ આપણે આરભમાં કહ્યું હતું નિરાલસ્ય કે આલસકરિક વર્ણનોમાં, નાદવ્યજનામાં કે ભાવવ્યજનામાં કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયું હશે અતમા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે આ એમની વાણીનું ઓજસ્વ પણ પ્રગટ થાય છે

કવિનું ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં રૂપરૂપ અને પ્રગટ છે જ છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિદને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે

*

જયવતસૂરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે જયવતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે ઝૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધની હીરદોરમાં ઔત્સુક્ય, ઉન્નતતા, આસાહ્ય, આત્મનિર્વેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોના મોતી ગૂથીને આ સર્વ ભાવોને વળી લિન્નાં લિન્ન સદર્શો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલક્ષણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે એ પરિચય જ અહીં કાવા જેવો છે

વસત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું ઔત્સુક્ય જાગી જાય છે આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસદર્ભો મૂકી આપે છે તે જુઓ

વનમા વસતઃકલ્પ ગહગહતી આવી, કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી જાડી,
મનોહર મલયપવન વહેવા લાગ્યો અને પ્રિયને જાણે બીડીને
મળુ એમ થવા લાગ્યું^{૧૪}

બીડીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને માટે પ્રસરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો લાવ કવિ જેતણવાર હાથમા લે છે પણ એને ધૂટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજનનો સાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભ્રમવાનું મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કદપના ઉન્નત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે

પોપટ, રસતે જતા હું તને લાખલાખ કેસૂકા આપીશ,
જે એકવાર તું મને તારી પાખ પ્રસારીને
મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે ।^{૧૫}

ધૂણતા અને ઘેલછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂંથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે એ જાણે છે કે

વેલ ઉપર કુપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચદ્ર પણ
જોડે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને
આવતું નથી ।^{૧૬}

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સયોગાવસ્થાના વિગેધમા એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે

તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતા જોઈને ચિત
ક્ષુભિત થઈ જાય છે ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
અને એને ફાણુ પણ વીસરી શકાતો નથી ।^{૧૭}

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સયોગને પડા છે મૂકે છે જાગ્રત સસ છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા આ મિથ્યાની જાળમા ફસાતી સ્ત્રીનું વિરહદર્દ જાણતાનું ઘેરું બની જાય છે મિથ્યા મિલન રચાવી આપતા સ્વપ્નોને એ રોષપૂર્વક કહે છે

૧૪ વસતઃકલ્પ વનિ આગ્યુ ગહગહી,
પરિમલઃ કુસુમાવલિ મહમહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
પ્રિહનધ બીડી મલઈ ધમ વાઈ, ૩

૧૫ કેસૂકાં પલિ પાલવે, સૂકા દિઈં દુઝ લાખ,
એક વાર મુઝ મેલિ ન સજન પસારી પાખ ૩૬

૧૬ વલી રે કુપલકીય વેલકી, વલી વલી જીગઈં ચા,
પલિ ન વલે મયુ યૌવન, પ્રેમલતાલુ કંદ ૭

૧૭ તરુઅરવેલિ આલિંગન દેપિય માલ સલાય,
ભરયૌવન પ્રિય વેગલુ, જિલુ ન વિસારિઓ બઈ ૫

રે પાપી ધુતાગ વ્વખો, મારી મરકરી ન કરો
સતા તમે મને સયોગ કગવો છો પણ જાગ્યુ છુ ત્યારે તો
વિયોગનો વિયોગ જ ! ૧૮

સ્વપ્નનો વિલાપ આ કવિની કલ્પનાનો કેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે !

કોશાએ તો રનેહજીવન માણેલું છે એના ચિત્તમા આજે એના અમરણો ઊભાગય છે એ દિવસો
કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રસણા અને મનામણાં, લાડ અને રીસ, અને સદાનો સયોગ
એ લપાંભપાં રનેહજીવનને ઝ્યાને આજે નરી ગન્યતા અતગને કોવી ગહી છે સ્ત્રીમહજ ઉપમાનથી
આ કરુણ સ્થિતિવિપર્યયને એ નારી વાચા આપે છે

વિવાહ વીત્યે જેવો મામ્મો તેવી કથ વિના
હું સૂતી થઈ ગઈ છુ ૧૯

ફેરવી પલટાવીને, લિખલિખ સદર્શો અને વિલાવોથી વિરહાવઝ્યાને કવિ કેવી ચિત્રમય વિચિત્રમય
અભિવ્યક્તિ આપે છે !

કોશાને એક વાત સમજતી નથી

પાણી વિના સરોવર સુકાઈ જાય ત્યાં
હસો બિચારા શુ કરે ? પણ જેના ઘરે મનગમતી
ગોરી છે એને વિદેશમા કેમ ગમતુ હશે ૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદાસીનતા એનાથી સહન થતી નથી, અને તેથી તે ક્રોધની મારી ફૂર લાગે એવુ
અભિશાપવચન ઉચ્ચારી ખેસે છે કે, ‘ જે રનેહ કરીને એનો લાગ કરે એના પર વીજળી પડજો ’ પણ
અતે એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ યુનેગાર લાગે છે ‘ હૃદય, પરદેશી
સાથે પ્રીતિ તેં શુ જોઈને માડી ? ’ છતા પ્રીતિ કઈ એના હૃદયમાથી ખસતી નથી આ અવતાર તો એજે
ગયો એવી હતાશા એને ઘેરી વળે છે, અને સદા સયોગસુખ આપે એવા અવતારનુ એનુ ચિત્ત કલ્પના
કરી રહે છે

હુ પખિણી કેમ ન સરળાઈ કે પ્રિયતમની પાસે પાસે
ભામતી તો રહેત, હુ યદન કેમ ન સરળાઈ કે પ્રિયતમના
શરીરને સુવાસિત તો કરત, હુ ફૂલ કેમ ન સરળાઈ કે
એને આલિંગન તો કરી રહેત, હુ પાન કેમ ન સરળાઈ
કે એના મુખમા સુરગે શોભી તો રહેત ૨૧

- ૧૮ પાપી રે ધુતાગ સુહણુકા યુઝ રચુ હાસુ છોડિ,
કરઈ વિછોહ જગાવીનઈ સતાં મૂકઈ જોડિ ૧૬
- ૧૯ વીવાહ વીતઓ માહવે લિમ હુ સૂતી કત ૨૦
- ૨૦ સૂકઈ સરોવર જલ વિના, હસા કિચુ રે કરેસિ,
જસ ઘર ગમતીય ગોરડી, તસ કિમ ગમઈ રે વિદેશ ૮
- ૨૧ હુ સિંહ ન સરજ પખિણિ, જિમ ભામતી પ્રીઠિ પાસિ,
હુ સિંહ ન સરજ યદન, કરતી પ્રિયતનુ વામ ૩૧
હુ સિં ન સરજ ફૂલહા, લેતી આલિંગન જલ્ય,
સુહિ સુરગ જ શોભતા, હુ સિંહ ન સરજ પાન ૩૨

વિરહિણીના હૃદયના અટપટા આંતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે !

અવસ્થા માત્ર વિરહની, છતાં ભાવસૃષ્ટિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યસભર છે ! આ ભાવસૃષ્ટિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મૂક્યા છે એમા વિરહની મૂક વેદનાથી માટીને એની કાળઝાળ પીઠા સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે એ ગોરી ક્ષણમા આગણે તો ક્ષણમા ઓરડે ઊભી રહે છે, ક્યારેક રજા કરે છે, એની આખ ઉભાગરે રાતી છે, ચંદન, ચંદ્ર કે વીંઝણો એના તાપને યુગ્મી શકતા નથી, શય્યા તો જાણે અગ્નિ, કાઠા, કૌચાં કે લોઢાની બનેલી હોય, ચીર જાણે શરીરને ચીરી રહ્યા હોય, સાકળા જાણે જીજીર સમાન હોય એવું લાગે છે, રાત્રે યૌવનમંજરી મહેકી ઊઠે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કાયાને બાળી રહી છે (યૌવનમંજરીનું મહેકવું અને નિસાસાથી કાયાને બાળવી—કેવી દૂર વિધિવક્તા !); શરીર પાકુર અને પિંજર જેવું બની ગયું છે, ભૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનભાન બધું પ્રિયતમને અર્પી દીધું છે !

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ ? પણ ના, કોશા કહે છે

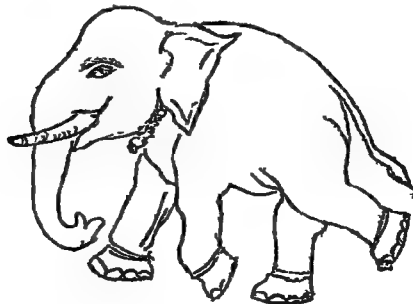
ડિલ ઉપર દુખ વહોરી લઈને, વહાલા, હૃતને મળીશ ૨૨

આ નિશ્ચય અને એની પાછળ રહેલી આતરપ્રતીતિ અતે ફળે છે અને ભણે મુનિવેશ પણ, સ્થૂલિક્ષ્ણ કોશાને આવાસે આવે છે એને જોઈને કોશાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાજિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના ધ્યેને પામીને અધિક ઉલ્લાસવત બને છે

સાચુ શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોજનોને પોતાની પાસેથી કેવા હસેલી મૂકે છે એનું આ કાવ્ય એક સુદર ઉદાહરણ છે

જયવત્સારિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે એમના સ્થૂલિક્ષ્ણ-કોશા ગ્રેમવિલાસ ક્ષમ અને જિનપદ્મસરિના સ્થૂલિક્ષ્ણ ક્ષાત્ર જેવા આપણી કંઈપનાજીભમા સ્વાદ મૂકી જાય એવા પાત્રપત્રીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ક્ષેત્રોત્થાનો ગ્રમ સાર્થક થઈ જાય

૨૨ ડિલ ઉપર દુખ આગમી વાહવા ઘુલ્લ મિલેલિ ૩૫



ય શો વિજયની કવિતા

હસિત હૃદય બૂચ

જન્મ ઉત્તર ગુજરાતના કન્હોડુ ગામમાં (ઈ. સ. ૧૬૨૩), અને અનશન દ્વારા પ્રાણલાગ મધ્ય ગુજરાતમાં ડભોઈ ગામે (ઈ. સ. ૧૬૮૭) મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મતભેદ તો છે ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન કાન્તિવિજયજીએ રચેલા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારાય છે પરંતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્પિકાના આધારે કવિસમય ઈ. સ. ૧૫૮૬થી ૧૬૮૭નો અદાનય છે કવિની છેલ્લી રચના ‘જમ્બૂસ્વામી રાસ’ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે એમાં રચનાસાલ ઈ. સ. ૧૬૮૩ની અપાર્ધ છે કવિએ પોતે લખેલી સ્વરચનાઓની પોથીઓ સારી સખ્યામાં મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉતારેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે, છતાં કવિની જન્મસાલ સ્પષ્ટ થઈ ન કહેવાય હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિગત આપતા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે

સરકૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમાં ‘શ્રી નયવિજય વિશુદ્ધ પ્રયસેવક’ કવિ ‘જસોવિજય’ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે એમાં એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મજ્ઞ તથા કવિ લેખેની શક્તિ પ્રગટ થાય છે શાસ્ત્ર અને તત્ત્વસૂત્ર પરત્વે યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી મુગ્ધકર નીવડી છે કે એમને ‘બીજા હેમચંદ્ર’, ‘લઘુ હરિભદ્ર’ કે જૈન સપ્રદાયમાં ‘શકરાચાર્ય’ જેવું સ્થાન ધરાવનાર તરીકે ધિરદાયકા છે એમની સમ-વયશક્તિ, જૈન-જૈનેતર મૌલિક અથોત્તુ એમનું દોહન, પ્રત્યેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમભાવપૂર્વક અને સ્પષ્ટ રીતે રજૂ કરવાની એમની રીત, સહુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કંઠિન અને સરલ વિચારો પહોંચતા કરવામાં એમની સફલતા, સપ્રદાયના છતાં એના બંધનોની તમા તણ નિર્ભયપણે અભિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી ૫૦ સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમાં યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના પ્યાનમાં આવેલ નથી તેઓ એ પણ જિમ્મે છે કે આ કથનમાં કોઈ અતિશયતા નથી. ‘જૈન દર્શનને નવ્ય ન્યાયની શૈલીમાં મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય’ કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દલસુખભાઈ માણવણિયાએ ‘જૈન દર્શન વિશે અતિમ પ્રમાણરૂપ’ વર્ણવ્યા છે એમની ગુજરાતી ભાષામાં લખે થતી કૃતિઓ વિચારતા

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન યુગરાતી સાહિત્યમા બોધ, કલ્પના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ અવશ્ય આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે. સ્તવન સંજ્ઞાના ટૂંકા ગેય પદો કે સવાદ-રાસ રૂપની દીર્ઘ રચનાઓમા આ ‘તાર્કિક શિરોમણી’-‘ન્યાયાચાર્ય’ની કવિત્વશક્તિ સતત ઝળકયા કરતી જણાશે એવી કેટલીય પકિતઓ મળે, જેમા જણાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવું જ રહે, કે આ મિળજ જ કવિનો.

ઈં સં ૧૬૫૨મા રચાયેલો એમનો ‘દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ’ અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે. સરકૃતમા એનો અનુવાદ થયો છે ‘જમ્બૂસ્વામી રાસ’નું વ્યવસ્થિત સપાદન તો પ્રાં રમણલાલ ચીં શાહે હવે સુપ્રાપ્ય કરી આપ્યું છે. અન્ય કવિનો ‘શ્રીપાલ રાસ’ પણ એમણે—કવિ યશો-વિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે. ‘ગૂર્જર સાહિત્ય સંગ્રહ’ના એ ત્રથોમા (સં ભદ્રકરવિજય) યશોવિજયજીના સ્તવનો—સંજ્ઞાઓ—સવાદાદિ કૃતિઓ પણ સુલભ છે. આ લેખમા એમાના સ્તવનો, સંજ્ઞાઓ, સવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે.

‘સમુદ્ર-વહાણ સવાદ’ આ ગ્રન્થની મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે. ઈં સં ૧૬૧૧મા ધોધા મુકામે રચાયેલી આ સવાદરચનામા ‘વાચક જશવિજય’ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે. ‘મત કરો કોઈ ગુમાન’ની શીખ આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના ગર્ભને ગાળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સવાદ રચ્યો છે. ‘ઉપદેશ રચ્યો લલો’ કહીએ તેવી ચિત્રણા, એવું વિવાદ્યાતુર્ય, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરોક્ષ જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમા પ્રગટ કરે છે. ક્યાંક સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોક્તિ ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેવાય. સમુદ્રને મુખે કવિએ સ્વગૌરવની દલીલી કુશળતાથી ચૂકી છે, પણ વહાણુ એનો તોડ કરી સ્વત્વની પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે. સમુદ્ર રાવણુની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનારાયણુની શય્યા સાથેનો નિજનો સબ્ધ દાખવી ‘તાહરુ તો કુલ કાઠનુ’ પણ સહજાવે છે, પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગંગાદિને કારણે પોતે ‘તીરથસાર’ છે, ધનધટા પોતાનું જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સહુનું હિત છે અને વહાણુનો જન્મ પણ એ કારણે જ સહાવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સતુષ્ટ છે પરતુ ‘ભમ્યા કરતુ વહાણુ લોભી છે’ એવું કહી દે છે. સામે દરેક સમુદ્રઉદ્ગારનો તે તે ક્ષણે જ વહાણુ પણ રોકો જવાબ આપે છે. એ કહે છે ‘હલુઆ’ તો ય અમે જ બહુજનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ. મોટો તો ઊકરકોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ રત્નો તો છે પણ આપતા ‘ખેસે છે મુખકામા’ વળી તુણ ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવું તો છે સમુદ્રનું અજ્ઞાન !, તરસ્યા ય દૂર ભાગે એવું છે એનું જળ, ગંગાદિ ય એમા મળતા નામમાધુર્ય ખોઈ દે છે, અને કુલની વાતે તો ‘ને નિજગુણે જળ ઉજ્જવલ કરિયો, તો કુલમંદનુ ચૂ કાજ રે’ હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની ભૂખ ક્યા ભાગી ? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલક સાથે વહાણુની આવી રપષ્ટ વાતોએ પછી તો—

“એહવે વયણે રે, હવે કોપેઈ ચહો, સાયગ પામ્યો રે ક્ષોલ,
પવન ઝકોલે રે જલ ભર ઊછલી, લાગે અમર મોલ

ભમરી હેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અગ તરગ,
અમર વેદી રે ભેદી આવતા, ભાજે તે ગિરિશૃંગ

“નાગર ત્રોડી રે દૂરિ નાખીએ, ફૂલતણુ જિમ ખીટ,
ગમનિ ઉલાતી રે હરિઈ પાજરી, મોડિ મગપ મીટિ”

‘શ્રી નવખડ જિજ્ઞુસ’ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાછુ સારુનરવુ યઈ સાગરપટ પર આવે છે સારે—,
“ખેડા સોહૈ પાળવી હો, કૃપા થલ અગ્રભાગ,
માનુ કે પોપટ ખેલતા હો, અખર તરુઅર લાગિ

* * *

“એક વેલિ સાયર તણી હો, દુલ જનરગ રેલી,
ત્રીજ પવનની પ્રેરણા હો, વાહણુ ચલે નિજ ગેલિ ”

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનુ અને વહાણના નવા પ્રસ્થાને પ્રસન્ન—સમૃદ્ધ થતી વસતિનુ ઉમળકા-ઉત્સાહથી જીવત ચિત્રણ કરે છે; પરંતુ પ્રભુપ્રીત્યર્થે સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થે જ મોટાઈ પામ્યાની વાત પણ એમણે અતે યાદ આપી છે જ વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે ગ્રેગક આશયની રજૂઆતમા ‘સમુદ્ર-વહાણુ સવાઈ’ કવિએ ગુજરાતી કવિતામા ઉમેરેલી એ કવિશિષ્ટ કૃતિ છે કવિમા જે તર્કશક્તિ અને દળવા વ્યગની ગગ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિમ્બિત થાય છે પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આમ કર્યું છે તે કવિની રીતે મધ્ય કાલીન ગુજરાતી સવાઈકાવ્યોમા આવા કલાગુણે જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દગ્ગને આવે છે ‘ધોધા’ સાથે યાદ કરાય છે ‘હીરો’, પરંતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ ‘ટેવ’ છોડીએ, તો તે કરવા જેવું ખડુ

ખીજે ય કવિએ આવા દૃઢ વચ્ચે વિવાદ-સંઘર્ષ ખતાવી સાચો રાહ દાખવ્યો છે પણ એમા વિચારક ઉપદેશકનુ એમનુ રૂપ વધુ જણાશે ત્યાં એમની જે સમન્વયદષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથન રીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે આ પ્રકારની કૃતિઓમા, ચાર ઢાળમા ગૂંથાયેલી ‘શ્રી શાન્તિ જિન સ્તવન’ રચનામા નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો ‘શ્રી સીમધર સ્વામી સ્તવન’મા ય એ જ બે વચ્ચે, અને ‘શ્રી સીમધર સ્વામીની વિનતિરૂપ સ્તવન’મા નય રહસ્ય વચ્ચે, ઉપરાત ‘સીમધર જિન સ્તવન’મા સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વચ્ચાઈ વિવાદની યોજના કરી છે માત્ર ભાવને જ સેવનાર ગળિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દોઢે કઈ ખૂખ ન ભાગે; તેથી—

“જિમ જિમ ભાવ ક્રિયામા ભલશે,
સાકર જિમ પય માર્હિ;
તિમ તિમ સ્વાદ હોશે અધિકેરો ”

જેવો બોધ ખ્યાન દોરે છે કષ્ટ થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યગ કરીને કવિ, એકાન્તવાસી અહિંસક બાળતપસ્વી ‘ન લહે મર્મે આગધ’ કહીને જ્ઞાન-તપનો જીવન સાથે સમ્બંધ સૂચવે છે વચ્ચે ક્યાંક આવા મળના અર્થાન્તરન્યાસી સુભાષિતો ય કવિ ટાકી લે છે

“આધા આગલ દરપણુ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત,
મૂરખ આગલ પરમારથ કથા, ત્રિણું એક જ રીત ”

‘શ્રી શાન્તિનાથ સ્તવન’મા છે, તેમ કવિ આવા વિરોધાભાસી વલણોનો વિવેકયુક્ત મેળ જ બટ ગણે છે એ આત્મતત્ત્વવિચાર પગ ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ય ખોટી કહી છે એ મિથે કવિકલમ આવુ અવલોકન પણ ટપકાવી લેવુ ચૂકતી નથી

‘વિષધરસમા ગૃહી માચિયા, નાચિયા કુચુર મદપૂર રે,
ધૂમધામે ધમાધમ ચલી, જ્ઞાનમારગ રહ્યા દૂર રે ”

કવિ યશોવિજયજીની સ્તવનકૃતિઓમા ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિના પદો નોંધપાત્ર છે એમાની એ ચોવીસીમા ઊર્મિ—ભાવની છટા અને તીવ્રતા આકર્ષક અલિપ્તકિત પામી છે ખીજ એક ચોવીસીમા કથન અને ચરિત્રવીગત સમ્રહ વિશેષ છે કવિના વ્યક્તિસભર સ્તવનમા, માત્ર મહિમાસ્તુતિ નથી ત્યાં,

ઉલ્લાસ, શ્રદ્ધા, લાડ, મસ્તી, ટીખળ, મર્મ, નમ્રતા, ધન્યતાદિ ભાવોની દષ્ટાન્તસુભગ અને સુધક કલ્પનાશીલ રજૂઆત સભારવી ગમે એવી ચર્ચ છે વિવિધ દેશીઓ—કુહા—ઝૂંઝાણામાં વહેલી આવી રતવનવાણી કવિએ ભર્મિ—સવેદના—કલ્પનાશિલ્પથી જીવતી બનાવી છે ‘મુહ માઆ પાસા દાબ્યાજી’નો હર્ષ ગાતા યશોવિજયજી—

“અજલિમાં જિમ ગગ ન માયે,
સુજ મન તિમ પ્રજુહેજ”

ગાર્હ પ્રજુરનેહનુ અવર્ણનીય ત્રણુ માથે ચડાવે છે એનો રગ લાગે ત્યા ખીજુ શુ ગમે ?—

“માલતી ફૂલે મોહિયો,
કિમ જેસે હો આવળ તરુ ભુગ ?”

લકતની આવી દશા જાણતા પ્રજુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ ચાલે ? કવિ કહે છે ‘જાણો છો તો શીદ તાણો છો ?’ પ્રજુને લાડથી માર્મિક યાદ પણુ અપાર્હ છે, કે—

“જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે
મેધ હુઓ તેજુ રયામ”

કવિ કહે છે કે, ખાંધ પ્રહાની લાજ તને જ છે હળવેકથી કવિ કહી પણુ દે છે, કે—

“માગ્યુ દેતા તે કિશુ વિમાસો જ,
સુજ મનમા એહ તમાસો જ;
સાહિબ, સાલણો !”

આવુ નિર્વ્યાજ નૈકલ્ય—લાડ આ રતવનોનુ છટાણુ પાસુ છે તત્ત્વવિચારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્દગારોમાં કેવી રસિક અદ્ધ દાખવી શક્યા છે ? કવિની ધન્યતાની વાણી ય ભરી ભરી છે

“અમે પણુ તુમ શુ કામણુ કરશુ”

પ્રજુને કચનકોડી કહેતા કવિ એના સાક્ષાત્કારને જ ‘મણુઅ જનમનો લાહો’ માને છે ‘હિમડે જૂહડી, સુખ અતિ મીઠડી’ માયાથી સુકત કરાવવા તેથી જ કવિ પ્રજુને વીનવે છે કવિ પ્રજુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતા કહે છે ‘(તમે મળ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરિઓ લેખવુ’ કવિને કલિયુગ પણુ ગરવો લાગે છે, કારણુ પ્રજુ તેમા મળ્યા આવી એક કાવ્યત્વથી અકિત ચોવીશીમા નેમિ-રાજુલની કથની ગૂથતા રાજુલને મોંઝો—

“ઉતારી હુ ચિત્તથી રે હા, યુગતિ ધૂતારી હેત—મેરે વાલમા,
સિદ્ધ અનતે ભોગવી રે હા, તેહશયુ કવણુ સંકિત—મેરે વાલમા”

એવા માર્મિક ઉદ્દગારો પણુ કહાવે છે આ ત્રણુ ચોવીસીઓમા જે એક ચોવીમી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમા કચન, વીગત, ટીપ અને અત્યુકિતની માત્રા ઠીક ઠીક વધુ પ્રમાણુમા છે

‘વિહરમાન જિનવીશી’ના ૨૦ પદોમા રતવન કરતા કરતા કદી, “મોટા—નાહના અતરો રે, ગિરિઆ નવિ દાખત” એવી માર્મિક ટકોર પણુ જિનેશ્વર સીમધરને કરે છે “વનમા મોર હોય, પક્ષી ભુજગનો લય શોનો ?” એવુ દષ્ટાન્ત કવિ, એ વિશ્વાસને દબ કરવા રજૂ કરે છે કે, જ્યા પ્રજુ છે, ત્યા કર્મનુ બળ શેનુ નમે ? પોતાના ‘સાહિબ સુભાણુ’ પ્રજુને કવિ આ વિશ્વાસે જ કહે છે, કે સુખ દેખી ટીકુ કરે તે પ્રમાણુ નથી, સહુનો સુજરો માને એ જ સુભાણુ સાહિબ કહેવાય કવિની આવી હસલરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે

વાચક યશોવિજયજીના ‘જશ-વિલાસ’ પદસંગ્રહમાં ‘વિશિષ્ટ જિનસ્તવનો’, સામાન્ય જિનસ્તવનનો’, ‘નેમ-રાજીલના ગીતો’, ‘આધ્યાત્મિક પદો’, ‘હરિયાલી’ વગેરે સંગૃહીત થયા છે જાતે તારક કહેવાય, પણ તરે તો માત્ર પોતે જ, કહેવાય દીનદયાળ, કિન્તુ ગિવમાં ભણે એકલપક પોતે જ, એવો પ્રભુને ઉપાસલ વિશિષ્ટ સ્તવનોમા આપી કવિ પ્રમત્તતાની ઊલ, એકાગ્રતાનો ઓરસીઓ, શ્રદ્ધાતુ ચમનાદિની રૂપકયોજના પણ કહે છે આવા ૮૬ પદો ઉપરાંત ૯ ‘સામાન્ય સ્તવનો’મા પણ કર્મરૂપી ભુજગથી છૂટવા વિ-તિમયૂરીની પ્રાર્થના છે, દૂનના સુરતરુ ક્રૂતા જાય આપતો લીમ્બો વધુ કામનો એવી વાગ્તવિક દષ્ટિ છે, અને ‘જેહ માહિ તુજ દર્શન મિ પામિઉં, તે સુદર દલિકાલ’ એવી શ્રદ્ધા દુહરાવાઈ છે પાત્રીસ ‘આધ્યાત્મિક પદો’મા જ્ઞાન-વૈરાગ્ય-ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે એમાના પચમહાવ્રત જાણના પદમા શીલ ચુકાન, ક્ષમા લગર, સતોપનો ‘સહ’ જેવી રૂપકરચના છે સાચો જૈન, સન્નજન, સાચો ધર્મ વગેરેના ઓધક પદો ય છે જાતે જ ભૂલ કરવી ને દેવો દોષ કર્મને! મનની સ્થિરતા ન હોય ત્યા યોગ શેનો? ખાલી ભસ્મ-ચુકાન-જટાથી શુ મળે?—આવી સ્વતંત્ર તરવદષ્ટિ પણ તેમા છે આ આધ્યાત્મિક પદોનુ વિશિષ્ટ અંગ છે ‘હરિયાલી’ નામક પદરચના

આ ‘હરિયાલી’મા આગભથી જ ગૂઢ અવળવાણીની રંગત ઊઞળે છે—

“કહિયો પડિત ! કોણુ એ નારી ? વીસ વરસની અવધ વિચારી
દોષ પિતાએ એહ નિપાઈ, સધ ચતુર્વિધ મનમેં આઈ
કીડીએ એક હાથી જાયો, હાથી સાહમો સસલો ધાયો
વિણુ દીવે અજવાણુ થાયે, કીડીના દર માહિ કુજર જાયે ”

માત્ર અઠ્ઠાવીસ પદિતઓની આ પદકૃતિમા અવળવાણીમધ્યા પ્રતીકોની ઓથે સતાયેલ અર્થબોધ-વિચાર, ભાવાર્થ રૂપક પણ કરાયો છે ચેતના જ્ઞી, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ બે પિતા, હાથી તે આત્મા, સસલો તે કર્મચેતન, મોહઅસ્ત ન થાય ત્યા વિના દીવે અજવાણુ, કીડી તે નિગોદ, જેવી રૂપકતા અપાઈ છે રચનાદષ્ટિથી ય આ ‘હરિયાલી’ સુધઃ રૂપની છે

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ ‘જસવિલાસ પદસંગ્રહ’ની એક ઊર્મિરંગી સારી કૃતિ તે નેમિ-રાજીલના સાત ગીતોની કલગી નેમ પ્રભુને વિવાહ માટે મનાવતી હોરી રમતી નારીઓ સમજાવે છે ‘પરના મિન પ્રુરુષ ઉલક’ રાજીલની પ્રેમપીડા તો લાગણીના થેરા રંગે વ્યકત કરાઈ છે

“નિ સ્નેહીરચુ નેહ જે કીધો રે,
ઊધ વેચી ઊભગર લીધો રે ”

અથવા —

“કોકિલ બોલઈ ટાહુ મીહુ રે, સુઝ મનિ તો તે લાગઈ અગીહુ રે,
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે થઈ છઈ કાલી રે ”

કવિના પદોનો ખીજે સમૂહ તે સન્નજનોનો, અર્થાત્ સ્વાધ્યાયોનો એમા આનંદનસ્તુતિની અજ પદી કે ‘સાધુવદના’ સમી કૃતિ ય ચુકાઈ છે આ વિભાગમા ‘પાય ગણધનના પાય ભાસ’મા ‘થોડુ પણ ચઢન લાકુ, રૂપ કીજઈ ખીભ કાકનો ભાર કે ?’ જેવુ અનુભવકથન છે જૈન દષ્ટિએ અટાર પાપો વર્ણવતી સત્રાય ઓધક કૃતિ છે ૧૯ લાલની ‘શ્રી પ્રતિક્રમણુ હેતુ ગર્ભિત’ સન્નજાયમા કવિ કહે છે

“વચન કાયા તે તો બાધીએ, મન નવિ બાધ્યો જાય, હે મિત !
મન બાધ્યા વિણુ પ્રભુ ના મિલે, કિરિયા નિકલ જાય, હે મિત !”

સૂરતમાં રચાયેલી આ સજ્જાયમા રૂપકગર્ભ દૃઢા દબ્ધાન્તકથાનકો ય છે 'ખીજો પણ દષ્ટાન્ત છે રે' જેવી ગદ્યાળવી લખાવટ, કંઈક વધુ પ્રમાણુમા પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા-વિવરણ બહોળી છે ૪૧ કડીની 'ચઘા-પઘાની સજ્જાય'મા બોધ છે—

“થોડો પણ જિહા ગુણ દેખીજે, તિહા અતિહિં ગહગહીઈ રે”

૧૯ કડીની નાની 'અમૃતવેલી સજ્જાય'મા ય એ જ વાત છે—

“થોડો પણ ગુણ પરતણો, સાલલી હર્ષ મન આણુ રે”

'સુગુરુ સજ્જાય'ની ચાર ઢાલમા સુગુરુના લક્ષણો અને 'કુગુરુ સજ્જાય'ની છ ઢાલમા એ જ રીતે કુગુરુને વર્ણવેલ છે 'સમક્રીત સુખલડી'ની સજ્જાય વાનગીમા 'દુખ ભૂખઝંડી' ભાગવાની છે 'તુખગાની સજ્જાય'મા સાધુને તુખકુ વહોરાવતા 'વિપરીત આહાર વહોગવીઓ' ને 'વધાર્યો અનંત સસાર' એવી રજૂઆત છે પ્રસંગાત્મક છે આ સજ્જાય જ્ઞાન દ્વારા જ મુક્તિપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અતે કથે છે

સ્તવનો-સજ્જાયો-સવાદ-પદોના આ બહોળા પ્રવાહમા કવિ દષ્ટાન્તો-ઉપમાનો-પદિતઓ-ભાવ-વિચારાદિની પુનરુક્તિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ કવચિત્ આજે અરુચિકા લાગે એવી દષ્ટાન્ત-પ્રતીકની રજૂઆત કે મધ્યકાલીન સપ્ત્યાતિશયનો મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીગત-વિશેષણની યાદી જેવુંય ફીક ફીક જડે છે પરંતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા શુચ્છમા કવિની દષ્ટિની નિજી ચમક તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોટી એવી ક્ષતિઓને હિસાબે ધણી વધારે છે પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે ગ્રેરાતી એમની ભાવાર્દ તેમ જ મર્મણી ઉક્તિઓ, એમા વરતાતી ખુમારી ઉપરાત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામગતા-સુદૃઢતાની નિર્ભીક ચટકાવી ચિત્રણ, અને દબ્ધાન્તાદિમા ઉપસી આવતી એમની સગીન સજ્જ અને ગ્રાહકદષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ સુદા દર્શાવે તેમ છે લયમેળ પદ્યબધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસૂચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે ઈસ્રાત સત્તરમા સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કલમે સમૃદ્ધ થઈ જરૂર કહેવાય એનું સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમતિયાળ અને ગહનગભીર અભિવ્યક્તિ, એમાનું અનુભવ અને જ્ઞાનથી ઓપવું વરતું, અને સૌથી વધુ તો એમની સમતોલ અને સાર્વત્રિક દષ્ટિ એવા છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામા યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યરચનાઓ હમેશા આદરથી સભારી શકાય



શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આ છું હ સંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૌકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સપાદક પૂ. ૫૦ શ્રી રમણીકવિજયજી મહારાજ

[શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રગટ અપભ્રંશ કાવ્ય ‘આણુદસધિ’નું સપાદન અહીં

૨૧૬ કથું છે ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ—જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ બે કૃતિઓ ‘નેમિનાથ ચતુષ્પદિના’ અને ‘ઉવએસમાલાકહાણુચ્છાપય’ ૨૧૦ શ્રી ચીમનનાથ દલાલ સપાદિત ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસંગ્રહ’માં (આયકવાસુ ઓરિયેન્ટલ સિરીઝ નં. ૧૩, વગોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સૂચાત છે શ્રીવિનયચન્દ્રજીએ ‘મુનિસુવતરવામિચરિત’ રચ્યું છે એમની બીજી બે કૃતિઓ ‘કદપનિરુકત’ (સં. ૧૩૩૫) અને ‘દિપાલિકાકદંપ’ (સં. ૧૩૪૫)માં રચના-વર્ષ આપેલું હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે

‘કાવ્યશિક્ષા’, ‘મદિલસ્વામિચરિત’ આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચદ્રગચ્છના રવિપ્રજામુનિના શિષ્ય હોઈ, ‘આણુદસધિ’કાર આપણા વિનયચદ્રથી જિજ્ઞ છે ‘કાવ્યશિક્ષા’કાર વિનયચન્દ્ર ‘આણુદસધિ’કાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા બને જોન વિદ્વાનો ગુજગતના હતા

‘આણુદસધિ’ એ દૃઢ કાવ્ય છે એનું નામ સૂચવે છે તેમ, એમાં ભગવાન મહાવીરના શ્રાવક આનંદનો સમઘ વર્ણુગાયો છે

આ કાવ્યના સપાદનમાં નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે

૧ વગોદરા શ્રી આદ્યારામજી જ્ઞાનમંદિરમાં શાન્તચૂર્તિ શ્રી હસવિજયજી મહારાજના સંગ્રહની પ્રત (સચ્ચા હૃ.)

૨ પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાંના શ્રી સધના ભગ્નની પ્રત (સચ્ચા હૃ.), અને—

૩ એ જ જ્ઞાનમંદિરમાં રખાયેલ સાગરગચ્છના ભગરની પ્રત (સચ્ચા હૃ.)

અપભ્રંશ અને નવ્ય ભાષાઓના પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસીઓને આ સપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે સંપાદક]

१

सिरि वीर जिणदह, पणयसुरिदह, पणमवि गोयम गुणनिहिहि ।
 आणदु सुसावय, चम्मपमावय, मैणिसु सचि आगमविहिहि ।
 सैत्तमह उवासिगदसह अंगि, सिरिवीरि मणिय कायव्वअणि ।
 इय पुँच्छइ पणमवि जंबुसामि, इम अँक्खइ गणहर सुहमसामि ।
 इय मैंगहदेसि वाणिज्जगामि, नरनाहु अँत्थि जियसत्तु नामि ।
 गाहावइ निवसइ तिहिँ सत्तु, आणदु नामि सिवन्नंदकउ ।
 कुँल्लाणु नामि तसु तडि निवायु, चेइय अत्थि तिहिँ तुइपल्लासु ।
 सिरिइंदमूइपभिहहि समाणु, तिहिँ समवसरिउ सिरिवद्धमाणु ।
 वदणह जाइ जियसत्तु राउ, आणदु वि सावउ सुद्धमाउ ।
 जिणदेसण निमुणिवि ऐँक्कताणु, आणदु लेइ परिगहपमाणु ।
 वैँज्जेमि थूल जीवाण हिंस, अलिय पि थूल चोरिय निसस ।
 सिवन्नंदा विणु मैँस नियम नारि, दस दस य सहस गोउँल विचारि ।
 तह निविहिँ कलत्तारि वव्वहारि, मस कणयकोडि हउ चारि चारि ।
 हल सगड याण पण पण सयाइ, चत्तारि वैँहती पवहणाइ ।
 जिठीमहदतणु मह सुसाउ, अँभ्यणि तिल सयसहसपाउ ।
 तह सुरहिगवि उव्वट्ठण न, कलकुमिहिँ अट्ठहिँ भिज्जण च ।
 ल्हण्ड गवकासाइयाइ, अँभरणहिँ मुहिय-कणियाइ ।
 तोरँक-अगर धूवेहिँ धूव, मालइय-पडमकुसुमह सल्ल ।
 कप्पूर-अगर-कुकुम-विलेउ, वरखोमखुयल्लपहिरणसमेउ ।
 खीरामल च फल कलमसालि, मुग-मास-कल्लयह तिनि दालि ।
 वेउँरँय खज्ज पिय कडपेय, पिउँ सरयसमय गँवि समेय ।
 पल्लकि मँहुँकिय विंजणाइ, नेहव्दालि बलि तिम्पणाइ ।
 तबोल पचसोगधियाणु, आगासनीर इय मोगमाणु ।
 अवस्थाणु पमाउ विहिसदाणु, वज्जेमि पावबुद्धिहिँ पयाणु ।
 इय नियमह लेविणु, वीरु नमेविणु, सिँचन्नंदह बाइवि कहण ।
 सिवन्नंद वि रम्मू, जिणवरवम्मू, सामि पाँसि बाइवि लियए ॥ १ ॥

- १ गुणनिहिहिँ स० ॥ २ अणिसु स० ॥ ३ सत्तमय ह० ॥ ४ कायव्व भगि ह० ॥ ५ पुँच्छिउ ह० ॥
 ६ अखर ह० स० ॥ ७ सगहदेस वाणिज्यगामि ह० ॥ ८ अत्थि स० स० ॥ ९ कुल्लाणु ह० ॥
 १० तडि ह० ॥ ११ इक्कताणु स० स० ॥ १२ वज्जेमि ह० ॥ १३ सुद्ध ह० ॥ १४ गोकुल ह० ॥
 १५ च्यारि च्यारि स० ॥ १६ वहति स० ॥ १७ बिट्ठीमह स० ॥ १८ अँभ्यणि ह० ॥ १९ आभरणहि
 मुहिहिँ ह० ॥ २० तोरँक ह० ॥ २१ वेउँरह खज्जि स० स० ॥ २२ धीउ ह० ॥ २३ गावहि ह० ॥
 २४ मुडुमि ह० ॥ २५ पासि पणमवि लिं ह० ॥

अह गोयसु पूछइ पहु नैमेउ, कि लेसैइ ऋतु आणंदु एउ ।
 तउ अकखइ सामि वि जावजीउ, इहु कैरिसइ सावइधम्मदीउ ।
 हैह होसइ सुर वेमाणि रम्मि, सोहम्मि कप्पि अरुणप्पभम्मि
 तिहिं चारि पलिय पालेवि आउ, एगावयार तउ सिद्धिठाउ ।
 आणंदु वि चउदस वच्छराइ, पैलेवि दुवालस गिहिवयाइ ।
 चितेइ पुव्वरत्तावरत्ति, आयत्ति मज्झ बहुज्जणह तत्ति ।
 ता जिणपणीय धम्मे सयाइ, मा खल्लु होइ कहवि हु पमाइ ।
 इय चितिय सिरि कुल्लागगामि, पोखाल करावइ सुद्ध ठामि ।
 असणाइ चैउव्विहु उक्खडेउ, जीमावइ सयलु वि नयरलोउ ।
 तउ जिह्मपुत्ति आरोवि मारु, आणंदु जाइ पोसहुअगार ।
 तत्थ छिउ माणवि, देवहि दाणवि, अक्खोहियमणु न वि चलए ।
 सलेह्णिजुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सावयपडिमा सो वहुइए ॥ २ ॥

इहु मास देवपूया तिसइ, सम्मत्तदपडिम अइयारवइ ।
 वे मास सुद्धवारसवएहिं, वयपडिमा पालइ निययगेहिं ।
 सामाइउ गिन्हइ वार दुभि, पुव्वुत्त किरिय सउ मास तिच्छि ।
 चउपव्वतिहिं करि उप्पवासु, सो पोसह पालइ चैरि मास ।
 चउपव्वि चहुइइ निरुवसग्गु, सो पचमास लिइ काउसग्गु ।
 छम्मास जभचेर घरेइ, सच्चित्तु सत्त माखा न लेइ ।
 आरसु विवज्जइ अह मास, अन्न वि न करावइ नैव इ मास ।
 ज उद्दिसीउ तसु रेसि रद्धु, दस मास न जीमइ तमवि सुद्धु ।
 एगारस मासा समणभूउ, लेहै ओषउ सुहपत्ती करइ लेउ ।
 मह समणोवासग भिक्ख देउ, नियगोमैलि विहरइ सो अखेउ ।
 एगारस पडिमा इम वहेउ, सलेह्ण करिविणु दुविहमेउ ।
 तवचरणि अट्ठिचम्मावसेसु, निसि सुत्तु तणह सथारएसु ।
 चितेइ धम्मजागरिय रत्ति, जा अन्न वि अच्छइ देहसत्ति ।
 जयवत्तु धम्मआयरित जाम, अणसणु करेसु हउ इत्थु ताम ।
 सिद्धतह जुत्तिहिं, सत्तहिं खित्तिहिं, विचवीउ वावेवि घणु ।
 अट्ठाहिय कारिय, सघ हकारिया, देवपूयवदनकरण ॥ ३ ॥

૪

સુગુણ વાસ સીસહિ ગહેડ, સુમરેવિ પવપરમિદિ દેહુ ।
 ઉસસગપુલ્લ સો તોહિ છેડ, સમ્મતમાઈ વૈય ઉચ્ચરેહ ।
 તા હત્તિમહિ સો ઠાઠ ઠાળુ, વોસરૈ અઠારસ પાવઠાળુ ।
 ચત્તારિ મરણુ મગલુ ઈતિમ્મ, અરિહત સિદ્ધ સાહુ સુધમ્મ ।
 હિંસા અલિડ અળદિનુ દાણુ, મેહુલ પરિગાહુ કોહ માણુ ।
 માયા હ લોહુ પિજ્જ ચ દોસુ, કાલ્હો વિ અમન્સાણ સરોસુ ।
 અરૈરૈય પેસુજ્જુત્તુ, પરિવાય માયમોસ મિછત્તુ ।
 તિવિહ તિવિહ મળ વયળ કાય, કૈય-કારણાણુમઠ પચ્ચાયા ।
 અરહત સિદ્ધ સાહુ ચ સંખિ, દેવાણુસન્નિસ અપ્પાણુસન્નિસ ।
 જ રયણકરડગમૂડ ઇહુ, વોસિરિસુ જરમઠસાસિ દેહુ ।
 ઉવસગા દેવે-માણુસ-પસુ, જે હુતિ સહિસુ તે સવિ અણૂળ ।
 આહાર ઉવહિ દુલ્લિકાસુ, તે વોસિરામિ સવિ જાવજમ્મુ ।
 આહાર ચઠલ્લિહુ, ચહિવિણુ સો વિ હુ, ગુરુસુહેળ ગહિયાણસણુ ।
 છઝીવ જ્ઞમાવહ, માવળ માવહ, તળસથારિ નિસજ્જતણુ ॥ ૪ ॥

૫

સિલ મહી લ્લવળ પુદ્ધવિકાડ, મહિ ઓસ કૈય હિમ આડકાડ ।
 વિજ્જુક અગણિ મુહ તેડકાડ, તલ્લિયટ ફુક ધમ વાડકાડ ।
 પત્તેય સહારણ વળસંદ, ઇન્નિદિદિ જામિડ સલ્લિ જામીડ ।
 કિમિ પુરૈ અલસ વેહદિયાહ, જૂ મઝુળ કીઠ તેહદિયાહ ।
 ચઠરિદિય જસ મસાહ મન્નિ, જ્ઞજ્જૂય મમરય તિહુ વિલ્લિ ।
 પલ્લિદિય જલયર ણેગમેય, જિહ લવય તિત્તિર જલયર જે ચ ।
 સસ સપ્પ હરિણ સુયર અરન્નિ, પસુ મહિસ પસુહ થલયર જિ અન્નિ ।
 નારહય સત્તનરપ્પસુ સત્તિ, જ મણુયલ્લિત્તિ માણુસ રૈસતિ ।
 વેમાણિય જોહસ વિતરાહ, દસમેય મવળવાસિયસુરાહ ।
 મવમજ્જિ મમતહ મહ અમલ્લિ, જે દુમ્મિડ જામઠ હેડ તિ સન્નિ ।
 આસાહડ કહવિ હુ તિત્થનાહુ, કેવલિય સિદ્ધ આયરિય સાહુ ।
 સાહુણિ ચ સાવય સાવિયાડ, ચારિત્ત-નાણ-દસણુગુણા ડ ।
 તહ પાળ મૂય જિય સત્ત કાલ, આસાહય જે મહ ગુણવિસાલ ।
 તે તિવિહ તિવિહ જામેમિ પુજ્જ, તે વિ હુ જમલુ અવરાહુ મજ્જા ।
 આડટ્ટિહિ દમ્પિહિ, તહ સક્કપ્પિહિ, મઠ જિ વિપાહિય કહવિ જિય ।
 તે સવિ હડ જામઠ, હડ વિ જમાવડ, નિંદડ હિવ જે ઢુકય કિય ॥ ૫ ॥

૩૭ સંત ગી સં સાં ॥ ૩૮ સુમર હં ॥ ૩૯ વહ હં ॥ ૪૦ વોસિર સાં ॥ ૪૧ સુરમ્મ સં સાં ॥
 ૪૨ વાદ હં ॥ ૪૩ દિવ્વમાં સાં સં ॥ ૪૪ સોવિણુ હં ॥ ૪૫ પુલ્લમાય સાં ॥ ૪૬ વાદ હં ॥
 ૪૭ પુર હં ॥ ૪૮ વસત સાં સં ॥ ૪૯ જમાવ સં હં ॥ ૫૦ હુ તિ સં ॥

कालाई अष्ट नाणाइयार, सकाईय अष्ट दसणइयार ।
 अइयार अष्ट चारित्तचारि, तव बार तिन्नि वीरियइयारि ।
 पचाइयार सलेहणाह, जि विहिय कहवि मइ इह पमाइ ।
 वह वध पसुह ज विहिय हिंस, ज अपिय वयण अलियमिस्स ।
 ज थोव वि चोरिय कसु वि बल्लु, ज सेविउ मेहुण अप्पसत्थु ।
 ज मेलिउ^३ परिगहु पावमूल्ल, ज हिंडिउ ठिसि जिम तत्त गोळु ।
 ज पनरसकम्मादाण वत्त, बावीस अमवखइ ज च भुत्त ।
 ज अट्ट रुद्ध झाइयउ झाणु, ज किट्टु पावउवएसदाणु ।
 ज अप्पिउ ऊळलै मूललाइ, ज मञ्ज जूर्यै^४वइयर कयाइ ।
 सामाइउ ज किउ साइयार, ज ^५खडिउ देसवगास चार ।
 ज पव्वविंसि पोसह न किट्टु, ज सविमागु अतिथिहि न दिट्टु ।
 त निंदउ गरिहउ तिविह तिविहु, मिळक्कहु पुणु पुणु होइ सर्वहु ।
 हिंडतह भवि भवि, आससार वि, ज खडिउ ज च विराहियउ ।
 तसु हउ सै^६उम्महु, मिळाइक्कहु, गुरुसमक्कु त गरहियउ ॥ ६ ॥

७

ज गीय-नट्ट पिक्खणयसार, कय देवपूय अट्टप्पयार ।
 ज सेविउ गुरुज्जण भत्तिपुव्व, किउ वदण-पडिक्कमणाइ सव्व ।
 विहिपुव्व विहिय ज तित्थजत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त ।
 ज भत्तिहिं डिन्नउ मुणिहिं दाणु, ज पालिउ सीलु वि गुणनिहाणु ।
 ज बारमेउ तवचरणु चरिउ, ज भाविय भावण झाणु धरिउ ।
 ज पटिउ गुणिउ सिद्धतत्तु, आराहिउ दसण अनु चरित्तु ।
 ज बम्मकजि उवयरिउ एहु, मम सतिउ^७ मणु धणु वयणु वेहु ।
 इहजग्गि अन्नजग्गह पवचि, अणुमोउ ज किय सुकिउ किंचि ।
 नियकुलनहचट्टु, इय आणंउ, अणुमोएविणु सुकिय किउ ।
 सुहझाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावइ बारसु वि ॥ ७ ॥

८

भावण भावतह सुद्धभावि, खणि खणि मुच्चतह पुव्वपावि ।
 सयारि निसन्नह महपमाणु, उप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु ।
 इत्थंतारि विहरु नयारि गामि, तहिं समवसरिउ सिरिचीरसामी ।

गोयवरि गोयमु तर्हि फिरतु, कोइ पुच्छइ पिक्खवि जणु मिल्लु ।
 सो कहइ इत्थ अणसणि पवत्तु, आणंदु उवासउ अत्थि धत्तु ।
 त सुणवि जाइ तिहिं ईदभूइ, तसु सुखतवह पुच्छइ सरूइ ।
 त नमवि सो वि विहसतदिद्धि, इय भणइ नाह । इहऽणम्मज्झि ।
 अवधारित अप्पणि तुम्हि पाउ, महु उवरि किद्धु गुरयउ पसाउ ।
 ता भजउ ससउ अपरिमाणु, गेहीण होइ किं अवहिनाणु ! ।
 होइ त्ति मणिउ सिरिगोयमेण, आणंदु पयपइ सुणह तेण ।
 हउ पिक्खउ ज्ञेयण पणसयाहं, पुच्चावरदाहिणजलहिमाइ ।
 हिमवंतु जाव उत्तरदिसम्मि, अहि पढम नरय उवरिं सुहम्मि ।
 अह जपइ गोयम गुणनिहाणु, आलोइ पडिक्कमि एह ठाणु ।
 जं अवहिनाणु गेहीण होइ, एदूरिहिं पिक्खिहं न उण कोइ ।
 जपइ सुस्सावउ सच्चि अट्ठि, मिळुक्कहु दिज्जइ किं व जुट्ठि ।
 जइ जुट्ठइ ता पडिक्कमणु तुम्ह, अह सच्चि तु आइ देहु अम्ह ।
 इय निमुणवि गोयमु निरभिमाणु, त जाइवि पुच्छइ वद्धमाणु ।
 कहि नाह ! अम्ह बिहु जणह माहिं, को सच्चवाइ ? को मिच्छवाइ ? ।
 आणंदु सच्चवाइं सुसाहु !, तुह मिच्छवाइ इम भणइ नाहु ।
 त सुणवि क्षत्ति जाएवि तेण, आणंदु खमाविउ गोयमेण ।
 अह चइउ देहु अणसणिण खौणु, सिरिवद्धमाणपयसरणि लीणु ।
 सुमरतउ पचपरमिद्धिमत्तु, सोहम्मि पत्तु सिवन्नंदकंतु ।
 अरुणप्पमम्मि उववायसिज्ज, अतोमुहुत्ति चउउत्तरिज्ज ।
 वत्तीसवरित जारित ज्वाणु, उप्पन्न सत्तकरदेहमाणु ।
 तह जय जय नदय, जय जय मद्दय, अलिय जिणसु जिय पालसु य ।
 अम्ह अज्ज अणाहह, तुम्ह हुय नाहह, इय देवगणवयण सुय ॥ ८ ॥

९

उप्पन्न पिक्खि वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पढसु एउ ।
 अम्ह पुत्ति जाय तुम्हि इत्थ ठाह, ता वदहु सासयचेइयाइ ।
 सुख उट्ठिउ तउ तिणि दिन्न नाहु, पूएइ नमसइ तित्थनाहु ।
 तिहिं वैच्चइ पुरथइ सङ्गनीइ, सधरैइ देवववहार जीइ ।
 नदणवणि तिणि सउ देउ जाइ, तिहिं विलसइ फुल्लिय वणह राइ ।
 सताण कप्पदुम पारियाइ, मदार पवर हरिचदणाइ ।
 तिहिं वावि रयणसोवाणपति, कालीहर पिक्खइ विउलकति ।

इत्थतरि आवहि अञ्छराउ, पंइ रणझणतमणिनेउराउ ।
 तिहि साहिलासदेवगणाहि, कदपिदपि थिरजुल्वणाहि ।
 उवगूहिय विविहनेहेण गाढु, सो विलसइ रइसागरवगाढु ।
 अँणमिसनयणु मणकज्जसिद्धि, अमिलायमल्लु अक्खुडियरिद्धि ।
 नितु नट्ट-गीय-पिकरँणविणोइ, काल गमेइ सो सगि लोइ ।
 सिरिरयणसिंह सुगरूवणसि, सिरिचिणयचंद तमु सीसँलेसि ।
 अञ्जयणु पदमु इह सत्तमगि, उद्धरिउ सधिववेण रगि ।
 ज इह हीणाहिउ, किचि वि साहिउ, त सुयदेवी मह खँमउ ।
 इँह पढइ जु गुणइ, वाचइ निसुणइ, सुत्तिनियविणु सो रमउ ॥ १ ॥
 ॥ इति श्रीवर्धमानप्रथमोपासकस्य श्री आणदमहाश्रावकस्य सन्धि समाप्त ॥

७० अणमिसनयणु सा० ॥ ७१ पेटणविणोइ सा० ॥ ७२ सीसिलेसि ह० ॥ ७३ मज्झ खमउ ह० ॥
 ७४ ज पढत गुणतइ, अवाणि सुणतइ, सुत्तिरमणि त वरउ वर सा० स० ॥



વાચક મેઘરાજકૃત નલ-દવદંતી ચરિત

રમણલાલ ચીં શાહ

વિક્રમના સત્તરમા શતકમા નલદવદંતી વિશે રચાયેલી રાસકૃતિઓમા વાચક મેઘરાજે સં. ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ 'નલદવદંતીચરિત્ર'નો પણ સમાવેશ થાય છે * રાસને અતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના ગુરુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે કવિએ પોતાના ગરબનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આ કૃતિમા કયાય કર્યો નથી, પરંતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રસૂરિથી પોતાની ગુરુપરપરા ગણાવે છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગરબના હશે રાસની અંતિમ પદ્ધતિઓમા કવિ જણાવે છે

પાર્શ્વચન્દ્ર સૂરિસર રાજઆણ, મહિમા બસ અપાર,
ઉપદેશે જેણે ભવિ તારિયાણ, નિનશાસન શિણુગાર
શ્રી સમરચન્દ્ર તિણુ પાટું શોભતાણ, તેણે પાટું સૂરિંદ;
રાયચન્દ્ર સૂરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ-ગિરિંદ
સરવણ ઋષિ બર્ગે પ્રગટિયો મહામુનિજી, કીધુ ઉત્તમ કાળ,
તે સહી ગુરુના ચરણ નમી કહેણ, વાચક શ્રી મેઘરાજ
સત્તર સોળ ચલિસઠ સવચ્છરે, થવીઓ નળ ઋષિરાજ,
ભણુબે-ગણુબે ધર્મ વિશેષબેણ, સારતા વચિત કાળ

* 'આનંદકાન્ધમહોદધિ'ના ૬૦ સં. ૧૬૧૪માં પ્રગટ થયેલા ત્રીજા ભાગમાં વાચક મેઘરાજનો આ રાસ છાપવામા આવ્યો છે (૫૦ કૃ.૦થી ૩૭૩) આ રાસ છાપવામા તે સમયે અમદાવાદના રહેલાના ઉપાધ્યક્ષની પ્રતનો અંતે અમદાવાદમા રામળાપોળમા આવેલી શ્રી હરીશંકર જૈન સરસ્વતી સલાની બે પ્રતનો ઉપયોગ કરવામા આવ્યો છે 'આનંદકાન્ધમહોદધિ'ના સુદ્રિત પાઠને આધારે અહીં અવતરણો આપવામા આવ્યા છે રા. મનસુખલાલ દિરતચંદ મહેતાએ 'જેન રાસમાળા'મા પ્રગટત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, "નળદમયતી વિ. ૨૦ ૧૫૨૦ લેખક મેઘરાજ" પરંતુ આ સં. ૧૫૨૦ છાપવામાં સરતચૂક થયેલી જણાય છે કારણકે મેઘરાજે પોતાના રાસમાં સં. ૧૬૬૪નો ગ્રાહ ઉલ્લેખ કર્યો છે

આ રાસ છ ખડની બધી મળીને લગલગ સાડા છસો કડીમા લખાયેલો છે રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાતિનાથ તીર્થકરને પ્રણામ કરીને કરી છે આરભની બારેક પકિતમા શ્રી શાતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે એમા પશુ બીજી કડીમા તો શ્રી શાતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામા આવી છે આથી રાસની શરૂઆતમા જ કવિતાની નહિ, પણ શુદ્ધ હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાચવાની શરૂઆતમા જ મનમા પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદતીનુ ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાતિનાથ ભગવાનનું ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરંતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂટી નાખે છે આગળ વાચતા, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખડની રચના કરી છે તે જોતા લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી, એમની પાસે અસાધારણ કવિત્વશક્તિ પણ છે કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેઘરાજે પશુ 'ત્રિપદ્વિશલાકાપુરુષચરિત્ર'ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે રાસના પહેલા ખડમા નળદવદતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનું તથા નળદવદતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદતીનો વ્યવહાર અને તેમા નળને વરવું ઇત્યાદિ પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે કવિ દરેક ખડને અતે ચોપાઈની બે પકિતમા તે તે ખડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે એ પ્રમાણે પહેલા ખડને અતે કવિએ લખ્યું છે

પૂરવ પાચ ભવાતર ચરી, નળરાજે દવદતી વરી
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખડ વખાણી

નળ અને દવદતી પૂર્વના એક ભવમા મમ્મણુ રાજા અને વીરમતી રાણી હતા મમ્મણુ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતા હતા ત્યાં માર્ગમા એક મુનિને જોતા પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ધડી સુધી કષ્ટ આપ્યું તેનું વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

મારગે મુનિવર જો મિલે, વાદીને કર જોડિ;
ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ
તિજો રાયે મૂરખપણે, અશુકન ચિત વિચાર,
સાથ વિજોહી સત્તાપિયો, મુનિવર ધટિદા બા

પરંતુ પછીથી એ મુનિને જોતા તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનું પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે આ પ્રસંગનું કવિએ કેટલું પ્રાસાનુ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ

સૌમ્યનદન ઋષિ નિરખિયો, હિમકે નરવર હરખિયો,
પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ
પૂઝે તૃપ ઋષિ ભાખોને, આઘ્યા કિહાથી દાખોને,
આખોને જાસો કિહાથી કિહા વહી એ ?
અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જાઈ યાત્રા અટ્ટાપદે,
ઉનમદે સાથ વિજોહી તે ક્યો એ
ધર્મ કાળે જાહુ અતરાય, સાભળ લો મોટા ગય,
ઉપાય ધર્મ તણો મેં અતુમથોં એ
ગયગણી બે પ્રતિષ્ઠક, પાપ લાગે ચર્ષ શુદ્ધ,
વિશુદ્ધ મનશુ ઘેર તેડી ગયા એ

અશનાદિક મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી કિયે,

શુદ્ધ હીએ શ્રાવક શુદ્ધ બિહુ થયા એ

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી પરંતુ કવિ મેધરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ ખારસને દિવસે થયો હતો અલબત્ત, કયા માસમા અને કયા પક્ષમા જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી જન્મસમયનું વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

શુભ મદૂરતે સુત જનમિયો વાગ્યા હોલ નિસાણ,

ધર ધર ઉચ્છન હુએ ધણા, દિય ચાચક દાણ

અનોપમ નદન અવતર્યો એ, ક્રીને રગ રસાલ;

દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બધિ અનેક,

મહોત વધારે રાગિયો, ખરએ દ્રવ્ય અનેક

ખારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,

સાર શૃંગાર પહિરાવિયા, લોજન વિવિધ પ્રકાર

સ્વયંવર મંડપનું અને સજ્જ થઈને તેમા આવેલી દંવદંતીનું વર્ણન મેધરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુન્દર કર્યું નથી સ્વયંવર વખતે દંવદંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમા થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે અન્ય કોઈ કવિએ દંવદંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી કવિ લખે છે

સકળ કળા શુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;

અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાઠિ તણો અવતાર

તવ રાગ મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,

૩૫ અનોપમ વય ચડી, કુણ ક્રીને ભરતાર ૧

સ્વયંવરમા દંવદંતી નળને વરી એથી ધર્મ્ય કરનાર અને શુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે શુદ્ધમા હરાવવો, દંવદંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમા પાછા ફરવું, પોતાની આજ્ઞા ન માનનાર કદમ્બ રાજાને નળે હરાવવો, અને પોતાના ભાઈ કૃષ્ણ સાથે છૂતમા પોતાનું રાજ્ય હારી દંવદંતી સાથે વનમા જના માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આલેખન રાસના બીજા ખંડમા કવિએ કર્યું છે એ ખડને અતે કવિ લખે છે

ધર આવ્યો પરણી નળરાજ, જૂવટે રમીતે હાલું રાજ,

મુનિ મેવરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજને ખડ વખાણી

કૃષ્ણરાજ સાથેના શુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદંવદંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી ટાલમા વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેધરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પંક્તિમા કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે

નળદંવદંતી પરણ્યા, મગળ ધવળ સુગન,

સાજન સવિ સતોષિયા, દીધા બહુલા દાન

એવી જ રીતે, સ્વયંવરમાથી પાછા ફરતા નળદંવદંતીને માર્ગમા લમરાથી વીંટળાયેલા, કાઠિસગ્ગ ખાનમા રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેધરાજે ફક્ત બે પંક્તિમા જ વર્ણવ્યો છે

ગજમગધે લમરે વીંટ્યો, કાઠિસગિ છે મુનિ એક,

નિર્ધ નરેસગ સવિ પરિવારે, વાદે ધરી વિવેક

આ રાસ છ ખડની બધી મળીને લગભગ સાઝ છસો કડીમા લખાયેલો છે રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાંતિનાથ તીર્થકરને પ્રણામ કરીને કરી છે આરભની બારેક પકિતમા શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે એમાં પણ બીજી કડીમા તો શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્ત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામા આવી છે આથી રાસની શરૂઆતમા જ કવિતાની નહિ, પણ શુદ્ધ હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાચવાની શરૂઆતમા જ મનમા પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદતીનું ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનનું ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરંતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂસી નાખે છે આગળ વાચતા, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખડની રચના કરી છે તે જોતા લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી, એમની પાસે અસાધારણ કવિત્વશક્તિ પણ છે કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેધરાજે પણ 'ત્રિપદ્મિશલાકાપુરુષચરિત્ર'ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે રાસના પહેલા ખડમા નળદવદતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનું તથા નળદવદતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદતીનો વ્યવહાર અને તેમા નળને વરવુ ઇત્યાદિ પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે કવિ દરેક ખડને અતે ચોપાઈની બે પકિતમા તે તે ખડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે એ પ્રમાણે પહેલા ખડને અતે કવિએ લખ્યું છે

પૂરવ પાચ ભવાતર ચરી, નળગજે દવદતી વરી
મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખડ વખાણી

નળ અને દવદતી પૂર્વના એક ભવમા મમ્મણુ રાજા અને વીરમતી રાણી હતા મમ્મણુ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતા હતા ત્યાં માર્ગમા એક મુનિને જોતા પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ધડી સુધી કદ આપ્યું તેનું વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

મારગે મુનિવર જો મિલે, વાદીજે કર જોડિ;
ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીંઝે કારજ કોડિ
તિણે રાખે મૂરખપણે, અશુકન ચિત્ત વિચાર,
સાથ વિછોડી સતાપિયો, મુનિવર ધટિકા બાર

પરંતુ પછીથી એ મુનિને જોતા તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનું પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે આ પ્રસંગનું કવિએ કહેલું પ્રાસાનુ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ

સૌમ્યવદન ઋષિ નિરખિયો, હિયડે નરવર હગખિયો,
પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ
પૂછે નૃપ ઋષિ ભાખોને, આવ્યા કિહાથી દાખોને,
આખોને જસો દિહાથી કિહા વહી એ ?
અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જઈ યાત્રા અષ્ટાપદે,
ઉત્તમદે સાથ વિછોડો તેં કર્યો એ
ધર્મ કાળે જાહ અતરાય, સાભળ હો મોટા રાય,
ઉપાય ધર્મ તણો મેં અણુસર્યો એ
રાથગણી બે પ્રતિજીવ, પાચ લાગે થઈ શુદ્ધ,
વિશુદ્ધ મનશુ ઘેગ તેડી ગયા એ

અશનાદિકં મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી કિયે,
શુદ્ધ હીએ આવક શુદ્ધ બિહુ થયા એ

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ ખારસને દિવસે થયો હતો અલખત, કયા માસમા અને કયા પક્ષમા જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી જન્મસમયનું વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

શુભ મટૂરતે સુત જનમિયો વાગ્યા દોલ નિસાણુ,
ધર ધર ઉચ્છ્રા હુએ ધણા, દિયે ચાચક દાણુ
અનોપમ નટન અવતર્યો એ, ફીળે રંગ રસાલ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બધિ અનેક,
મહોત વધારે રાગિયો, ખરએ દ્રવ્ય અનેક
ખારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શૃંગાર પહિરાવિયા, ભોજન વિવિધ પ્રકાર

સ્વયંવર માંપનું અને સળંગ થઈને તેમા આવેલી દવદંતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુદર કર્યું નથી સ્વયંવર વખતે દવદંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમા થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે અન્ય કોઈ કવિએ દવદંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી કવિ લખે છે

સકળ કળા શુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની અર્ધ, લાઠિ તણી અવતાર
તવ રાગ મન ચિંતવે, એ પુત્રી સુખ સાર,
૩૫ અનોપમ વય ચડી, કુણુ કીળે ભરતાર ?

સ્વયંવરમા દવદંતી નળને વરી એથી ધર્મ કરનાર અને યુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજપીને નળે યુદ્ધમા હરાવવો, દવદંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમા પાછા ફરવું, પોતાની આત્મા ન માનનાર કદમ્બ રાજને નળે હરાવવો, અને પોતાના ભાઈ કૃષ્ણ સાથે દૂતમા પોતાનું રાજ્ય હારી દવદંતી માથે વનમા જવા માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આલેખન રાસના બીજા ખંડમા કવિએ કર્યું છે એ ખાસે અતે કવિ લખે છે

ધર આવ્યો પરણી નળરાજ, જુવટે રમીને હાર્યું રાજ,
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજે ખડ વખાણી

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદવદંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી લાકમા વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પકિતમા કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે

નળસ્વદંતી પરણિયા, મગળ ધવળ સુગમ,
સાગ્ગન સવિ સતોષિયા, દીધા બહુલા દાન

એવી જ રીતે, સ્વયંવરમાથી પાછા ફરતા નળસ્વદંતીને માર્ગમા લમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસબ્બ ખાનમા રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પકિતમા જ વર્ણવ્યો છે

ગન્ન-ગધે લમરે વીંટ્યો, કાઉસર્ગિ છે મુનિ એક,
નિપથ નરેસઃ સવિ પરિવારે, વાદે ધરી વિવેક

એવી જ રીતે કદળ રાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ પણ કવિએ થોડી પકિતઓમા માત્ર વિગતનિર્દેશ કરીને જ રજૂ કર્યો છે

કટક સગર્ભ લેઈ ચઢ્યો, માટે મૂઝ અલંબ,
નળ જીવો પુણ્યે કરી, ભાગો રાપ કદ્યો રે
ખરુ વિમાસી તિણુ નૃપે, લીધો સયમ ભાર;
તસુ પાયે લાગે નળ તિહા, સહુ કહે જ્યજ્યકારો રે

નળ પોતાના ભાઈ કૂખર સાથે જુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈને એમ બતાવતા કવિ કહે છે
ચદન કૂચો ચન્દ્રને, લછણુ જલનિધિ ખાર,
તિમ નળને જુવટાતણુ અવચુણુ એક અપાર
ત્રેપ મ દેળે જાતિને, માતપિતા નવિ દોષ
દોષ જ દેળે કર્મને, ફોક મ કર્મને શોષ
મત જાણો ઉત્તમતણુ, એહથી વક ન હોય
ચદનથી જોઈ અગ્નિ, વન બાળતી જોય
સમુદ્ર પિતા ભાઈ ચન્દ્રમા, બહિની લાછિ સરીખ,
શખ સરીખો ફૂટો, ઘર ઘર માગે બીખ

નળ જ્યારે જુગાર રમે છે ત્યારે દવદતી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે એ પ્રસંગે કવિએ દવદતી પાસે માત્ર જુગાર જ નહિ, સાતે વ્યસન ન સેવવા વિશે નળને ઉપદેશ અપાવ્યો છે એ માટે કવિએ આ બીજા ખંડની આખી એક ઢાળ લખી છે

નળ જુગારમાં હારે છે અને વનમા જતી વખતે પાચસો હાથ જીત્યો સ્તબ ઉખેળાને ઉપાડે છે, જેથી એને ખાતરી થાય છે કે ભવિષ્યમા પોતે પાછો રાજ્યનો ધણી થશે મહાન પુરુષોના જીવનમા આવતી આવી ચડતીપડતી વિશે આ પ્રસંગે કવિ કેવી સદૃષ્ટાન્ત સુભાષિતાત્મક પકિતઓ પ્રયોજે છે તે જુઓ

લોક કહે છે વાણી ધણી, નળ હોસ્યે કોશળનો ધણી,
મોટા માણસ આપદ જોય, સપદ પુણુ મોટાને હોય
ચદ્ર વધે ને ચદ્ર જ ઘટે, તારા શુ વાધે શુ ઘટે ?
નળ હુતે લોક સહુ સુખી, પચ કોઈને નવ કીધા દુ ખી
નળ થાળે પુહવીનો ધણી, વહેલો આવો કોશળ ભણી
ઈશા લોક વચન જાયરે, સાલળી નળ મનમાહે ઠરે,
રાજ કમાયુ તેહ પ્રમાણુ સહુ ચે જેહના કરે વખાણુ
જળપૂરે નદી કંઠે સુસઝાગિ, ઝાડ ઉપાડે નહીં કહીં પાગિ,
વર્ષાં ગઈ જોડે તિહા ધૂળ, પાપ કર્યું રહ્યું તે મૂળ
વેળા વહેતે ઝાલો થાય, સઘળા દિન સરખા નવિ જાય
અરહટ-ધટિકા આવે ફરી, એક ગળી બીજી જળ ભરી

રાસના ત્રીજા ખંડમા બીલ લોકો નળનો રથ લઈ જાય છે, નળ દવદતીનો વન મા ત્યાગ કરે છે દવદતીને એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જગ્યા પછી નળને ન જોતા તે રુદ્ધન કરે છે, વનમાં આમતેમ ભ્રમે છે, માર્ગમા એને એક રાહસ મળે છે, ત્યાગ પછી દવદતી શુક્રમા જઈને ગહે છે અને વર્ષામાથી તાપસોને

ખયાલી લે છે, સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન થાય છે, દલદલી ધનદેવ સાર્થવાહના સાર્થ સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે ઇત્યાદિ પ્રસંગો કવિએ વર્ણવ્યા છે ખડની અતિમ પકિતઓમા કવિ જણાવે છે .

નળ ગયો પરદેશે વહી, ભીમી અચળપુરે તે ગઈ;

મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજો ખડ વખાણી

કામે અર્જુનને લૂટ્યો હતો તેમ વનમા ભીલો નળનો રથ ઉપાડી જાય છે એ પ્રસંગે ઉપદેશ આપતા કવિ લખે છે

ઝહિં તણો શુ ગારવો, રખે કરો નર કોય

આવત જતા વાર નહિ, છાહ દિરતી જોય

કાજ ન આવે પાધરુ, મિત્રાર્ધ વિહરતી;

જવ પ્રુણાર્ધ પાતળી, વયરી દાવ પડત

વનમા નળ દલદલીનો ત્યાગ કરે છે, પરતુ દલદલી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ

શીલ સતીને રાખશે, એહને વિધન ન હોય,

શીલ સનાહ તને નહુ, ગજે તાસ ન કોય

એમ વિમાસી રુધિરથી, લખ્યા અક્ષર વીર,

અસિયે કાપી ઓઢણુ, લેઈ અધિલો નરવીર

મન પોતાનુ મેહલિયુ, દલદલીને પાસ,

નળ પરદેશે નીસ્યો, મૂકી બહુ નિસાસ

આધો જઈ પાછો વળે, છૂપી રહો તરુ પાસ,

જાણ્યુ જો જાગે પ્રિયા, તો હુ જાઉં નાસિ

દલદલીના વચ્ચે ઉપર નજે જે શબ્દો લખ્યા તે પણ નળના દલદલી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કરાવે છે

વડ હેડળ જે વાટડી, તે કુડિતપુર જાય,

ઝાવી વાટે કોશલા, ગિહા તુમ ચિત્ત સુહાય

તિહા તુ જાજે કામિની, રહેજે મન ઉલ્લાસ,

મન માહરુ સેવક સમુ, મેહલુ છુ તુમ પાસ

વાહલા ઝિમે ન વીસરે, વસતા ઉવસે રાન,

સાસ સમા નિત સાલરે, ખટકે સાલ સમાન

તુ મત જાણુ નેહ ગયો, દૂર વસતે વાસ;

મેહુ નયણા અતર પડ્યુ, જીવ તુ મારે પાસ

વનમા એકલી પહેલી દલદલી પોતાના દુ ખલાર્યા દિવસો હવે કયા અને કેવી રીતે પસાર કરવા તે વિગે ગભીર વિચાર કરે છે અને અતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનુ જીવન શીલ અને સથમમા પસાર કરવુ અને એ માટે પોતાને પિયર જવુ

ચિત્ત ચિંતે દલદલી સતી, હિવ યાગે શી માહરી ગતિ,

એકલડી એ વનહ મઝર ગહેતા પાગીજે સહી હા

એકલડી વનમા ગોરડી, સખળ કૃળા ખીજી ખીજોરડી,
વાડ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણુ ન વાહે હાથ
નવયૌવન નહીં કહેની વાડ, શીર્ષે તો નહીં કુણુ પાડ
જિમ તિમ કરી આપુ રાખવુ, ખીજુ સહુ દૂરે નાખવુ
શીળે સધળા સકટ ટળે, શીર્ષે મનવાંછિત સવિ કળે,
શીળે સુર નર કરે વખાણુ, ગણવુ જીવ્યુ તાસ પ્રમાણુ

x

x

x

મણિ માણિક પણુ સોને તોય, કનકતણુ જે આશ્રય જોય,
વલ્લી નિતા પડિત જાણુ, આસિરે કરી શોભે નિરવાણુ
નારીને એહ જ બળ જોય, કે સાસરુ કે પીહર હોય,
તો પીહર જાહે દુ ખ કટે, કોશલા ભણી જાણુ નવિ ધટે
સાસુ સસરા દેવર જેઠ, કત હોય તો માને નેટ,
પતિ વિણુ હોએ બહુ અતરુ, એ સધળુ જોડ્યુ નાતરુ,
હાલ હુકમ તોહ જ સ્ત્રી કરે, પિછડો જો જોહી હોય ધરે,
કત વિના કેહવી કામિની, અદા વિના જેહવી યામિની
સ્ત્રી પીહર ને નર સાસરે, સયમીઆ વસવુ થિર કરે,
જો રહેતા આમણુ દૂમણુ, છેહડે જતા અજખામણુ
તો પણુ પીહરે માને કાર, નારીને પીહર આધાર,
કાઈ અવશુણુ હોએ નેટ, તોહે ઢાકે તે મા-પેટ.

ત્યાગ પછી સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસંગ કવિએ વર્ણવ્યો છે કૂડકપટથી ભરેલી
કૂખરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમા પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલું બધું અંતર જણાય છે? પરંતુ
સસારમા કર્મની ગતિને કારણે આમ બને છે કૂખર અને સિંહકેસરી વિશેની આવી વિચારણા આ કવિ
સિવાય ખીજી કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી કવિ લખે છે

કૂખર તો કૂડે ભર્યો રે, પુત્ર થયો અધિગજ,
પિતાપુત્ર કહો સુ ઠરે રે, સરજ્યુ કરમે કાજ
અહી મસ્તકે જ્યુ મણિ, સોવન રેત વિકાગ,
પકે થકી પકજ હોયે, સુ જાતે અધિકાર
ત્રેણિક પહેલી ભોગવે, કોણિક જીહી હોય,
અલય મેધકુમાર અપિ, અનુત્તરે સુર હોય

દવદતી ઋતુપર્ણ જાળને ત્યા આવે છે, દાનશાળામા દાન આપે છે, પિંગળ યોગને બચાવી,
ઉપદેશ આપી સયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર બ્રહ્મણુ દવદતીની લાળ કાઢી એને કુડિનપુત્ર લઈ જાય છે,
દવદતીના માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નાજ અગ્નિમા બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યા
સાપ એને કરડે છે, એ નળના પિતા નિપધ-દેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણુ આપે છે,
નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યા ગાડા હાથીને વશ કરી દધિપર્ણું રાગની કૃપા મેળવે છે—આ બધા
પ્રસંગો કવિએ યોગ્યા ખ્યામા આલેખ્યા છે

જૈન પરપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવદતી અચલપુરની પાદરે એક વાવને કાઠે બેઠી હતી એવું વર્ણન છે પણ કવિ મેઘરાજે દવદતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવું વર્ણન કર્યું છે જૈન પરપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણે રાજને ત્યાં દવદતી પહોંચી ત્યારે દાનશાળા ચાલતી જ હતી પરંતુ કવિ મેઘરાજે વર્ણન કર્યાં પ્રમાણે ઋતુપર્ણે રાજ મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનું દવદતીને કહે છે આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યાં દવદતીને કોઈ ઓળખી શકતું નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યું છે, છતાં ઋતુપર્ણે રાજ દવદતીને ‘ભીમી’ કે ‘દવદતી’ એવું સંબોધન કરીને વાત કરે છે એવું કવિથી બતાવાઈ ગયું છે, જેથી ત્યાં ગભીર ક્ષતિ જણાય છે

અન્યદા તે રાજ ઋતુપત્ર,
બોલ્યો નરપતિ અતિ સુવચન
પુત્રી ભીમી સાલણ વાત,
વચન એક બોલુ છું સાચ
લખમી માહરે ધરે છે ધણી,
આરતિ ચિંતા સવે અવચણી
માડો મોટી એક દાનશાળા,
દીને પુત્રી દાન રસાળા

x x x
એહ વચન સાલણ દવદંતી,
દાન દિયો અતિ મનની ખતિ
નગર તણે બાહર એક કરી,
દાનશાળા માડી ધન ભરી

ખીન ગૌણ પ્રસંગોને દૂધાવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસંગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસંગતિ અને દુસંગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃશાન્ત ઉપદેશ દવદતી પાસે પિંગળ ચોરને અપાવ્યો છે દુસંગતિ અને સુસંગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ માર્મિક પદ્ધતિઓ જુઓ

કુસંગતિના સુણો અવદાત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત,
લીંબ સમીપે ભીમો અખ, ફળ કડવા થાયે અવિલખ
ઉદધિ બધાણો રાવણ સંગે, પોપટ વહ્યો ભીલ પ્રસંગે,
ઘટિકા ચોરે પાણી ભત, રીંછે ઝાલર દિનરાત
મીઠો દારી ખેં ખે કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તે ડરે;
કિંબહુના દોસે પર-લોચ, કહિયેં કુસંગતિ ભલી ન હોય
કહિયેં કુસંગતિ રૂડિ નહિ, ગાયે લક્કડ ધરા વહી,
માકણ સંગે જ નિરવશ, કાગ પ્રસંગે મરાણો હસ
ધર્માદિક દૃષ્ટાત અનેક, કુસંગતિ વારો ધગિ વિવેક,
સાધુ સંગતિ કરો નિરમળી, જેહથી પહુચે મનની રૂણી

સુસંગતિ વિશે દવદતી કહે છે

મેરુ ઉપર જ ભીમ તાણા, ઉપમા પામે વચન તણા;
મલયાચળની સંગતિ જોય, વૃક્ષ ધણા ચદનમય હોય

ઉત્તમ સગતિ કરવા જાય, નીચ થકો પણુ તે પૂજાય,
ગગા કદંમ આદર વડે, ગોપીચંદન ભરતકે ચડે.
ચાર હસ્યા જેણે નર કીધ, સ્ત્રીમસ્તક છેદી કર લીધ,
એહવા પણુ પુહતા સદગતિ, જાણો સાધુ તણી સગતિ
કાઠીવાહ મુનીસર તિમે, ચોથુ વ્રત પાળે પૂનમે,
તેહથી મનવચ્છિત તસ થાય, ગજ તણો પામ્યો સુપસાય
ઉત્તમ સરસી સગતિ કરે, પડિત ગોઠિ હિયડે ધરે,
નિરલોભીયુ મૈત્રિ યદા, તે નર નહુ સીદ્યએ કદા

દવદતી પોતાના પિતાને સ્થા જાય છે, એના દુ ખની વાત સાલાળીને માતાપિતાને ધણુ દુ ખ થાય છે પગતુ તેઓ સીતા, અજના, ઋષિદત્તા વગેરેના દૃષ્ટાન્ત આપી દવદતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધુ કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે

આ ખડની ચોથી દાહથી કવિ દવદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે નળે અગ્નિમાથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસંગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે સુસમાગપુર નગરમા નળ ગાડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે

તતક્ષણુ ગજ શિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુલ,
અકુશ શિરે પ્રહરીને, લેઈ બાધ્યો ગજચલ

નળ દધિપર્ણુ રાજાને સ્થા રહે છે, રાજા એની પાસે સૂર્યપાક રસોઈ કરાવે છે, દવદતીની વિનંતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કઢાવે છે અને પછી બનાવટી સ્વયંવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણુ રાજા હુડિક (નળ) સાથે કુડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનું નિરૂપણ કવિએ પાંચમા ખડમા કર્યું છે ખડને અતે કવિ કહે છે

હુડક આવ્યો કુડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ધરે,
મુનિ મેઘરાજ એણી પરિ કહે, પચમ ખડ સમાપ્તિ લહે

દધિપર્ણુ રાજાને સ્થા નળ કૂખડા તરીકે આવે છે તે દવદતી સાથે વનમા નીકળેલા નળનું અવસાન થયું છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણુને કહે છે

નૃપ રાજ ગમાયુ તે નળ ગયે, નીકળ્યો લજ્જા આવાસો રે,
દવદતીને સાથે લેઈ, એકલડો વનવાસો રે
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુ ખ દીહુ તિણે એકે વાગે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તડકે, થોડે ધણુ કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માત્ર શિયાળે, કમલિની કરમાય રે

x

x

x

કૂખડ વયણે નળના જાળ્યા, મરણુ તણા સમાચારો રે,
દુ ખ ધરે તે દધિપર્ણુ ગજ, કગતો દાદાકારો રે
ત્રેતકાજ કુત્રે સવિ નળના, મન વૈગગે ગદિયે રે,
ત્રેમી અથવા વેરી હોળે, ગુલુવતના ગુણ ગદિયે રે

દવદંતીના સ્વયવરના સમાચાર સાંભળી દધિપર્ણી રાજા મુઝાય છે ત્યારે એને પોતાનું કુખ જાણાવવા કૂખડો કહે છે

કા નરવર તુમે ધમ કરો, કેહું છે તુમ કુખ,
રાય કહે તુજને કહ્યા, શુ ઉપજાયે સુખ
મન-કુખ, સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવન્ધો, અપમાન,
વચ્ચાણુ સહુ આગળે, જે કુખ ફેણુહાર
જે તે આગળ લાખતા, લઘુતા લહે અપાર

દધિપર્ણી રાજા હૃડિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસંગે કવિ ઓધના વચનો કહે છે

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય
નીચ થકી વિદ્યા લાગી, લેતા મ કરે લાજ,
કર્મથી મણિ સમ્રાહી, ગણો સાધે કાજ
ભણવે ગાવે નાયવે, સાસરધર, રણ કાજ,
આહાર વ્યવહારે નવિ હુયે, આઠે ઠામે લાજ

દવદંતીને સ્વપ્ન આવે છે અને તેમા પોતે એક આખાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે આ સ્વપ્નની વાત દવદંતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરપરાની નળકથામા, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિ-ઓમા ભીમ રાજા દવદંતીને આત્ર એટલુ જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદ્ધવનુ સૂચક છે પરંતુ કવિ મેઘરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે અત્યારે છે કે કવિ પરપરાની નલકથાને ચુસ્તપણે વળગી ન રહેતા પ્રસંગોપાત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમા સુધારાવધારા કરે છે આ પ્રસંગે કવિ લખે છે

ગો, વૃક્ષ, કુજર તરુ ચઢ્યો, ગૃહ વર પરવત શુભ
દેખી જાગે માનવી, લહે લખમી મનરમ
ધણુ કારણુ પુત્રી સુણ્યો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાલ આરામ તે, પામિશ તુ ઉલ્લાસ

છઠ્ઠા ખંડમા કૂખડા હૃડિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવદંતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણ કરવું, ભીમ રાજાને લા કેટલોક સમય રહી નળે કૂખરને યુદ્ધમા હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછું મેળવી લેવું, નિષેધ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મેન્દ્રોષસરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સુખમ ન પાળતા અનશનવ્રત લઈ દેહનો અત આણુવો, દેવલોકમા ધનદ તરીકે જન્મવું, દવદંતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમા ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવું, લાંથી દવદંતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવું, કનકવતીના સ્વયવરમા ધનદ અને વસુદેવનું આવવું અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયવરમા વરવો અને અતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું—આટલા પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે ખાસને અતે કવિ લખે છે

નળ પ્રગટ્યો લાવઠ ઉદ્ધરી, પામ્યો રાજ પૂર્વભવ ચરી,
સુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે જીવો ખડ વખાણી

આ ખંડમા કવિ વાચક મેઘરાજે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂખડાની સાથે યુદ્ધ કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછું મેળવી લીધું જૈન પરપરાની નળકથામા વાચક મેઘરાજે કરેલો આ ફેરફાર કંકત જૈન પરપરાની

ઉત્તમ મગતિ દગ્યા વન્ય, નીચ મનો પાગુ તે પૂનવા,
ગમા કર્મ આદર વડે, ગોપીચન્ન મગતકે ચડ,
આ તમા જેજે નર કાપ, ગ્રીમતક જેટી દગ લીધ,
એતવા પાગુ પુદના મગતિ, વનગો સાગુ તાપી સગનિ
કાકીવાદ ચુનીસા તિમે, ચોથુ ત્રત પાળે પૂનમે,
તેદથી મન સગિતસ થાય, ગજ તાગો પામ્યો મુપચાય
ઉત્તમ સગી સગતિ કરે, પગિત ગોપિ દિયડે મરે,
નિલોભીથુ મૈત્રિ યદા, તે નર નરૂં મીઠાએ કદા

દ્વદતી પોતાના પિતાને લા વન્ય જે, એના દુ ખની વાન આભાળીને માતાપિતાને ધાણુ દુ ખ થાય
છે પરતુ તેઓ મીના, અજના, ઋષિદાતા વગેરેના દૃષ્ટાન્ત આપી દ્વદતીને આશ્વાસન આપે છે, અને
આ બધું કર્મને કાગળે છે એમ સમજાવે છે

આ ખડની ચોથી ત્રણથી કવિ દ્વદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે નળે
અગ્નિમાથી સાપ બગાળ્યો એ પ્રસંગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે
સુસમાપુર નગરમા નળ ગાડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે

તતક્ષણુ ગજ શિખ્યા કરી, ચટી જઈ ગજકુલ,
અકુગ શિંગ પ્રહારીને, લેઈ બાધ્યો ગજથલ

નળ દધિપર્ણુ રાજાને લા રહે છે, રાજા એની પાગે સર્વપાક રસોઈ કરાવે છે, દ્વદતીની વિનતિથી
ભીમ રાજા નળની ભાળ કદાવે છે અને પત્ની બનાવટી રત્નવદનની યોજના કરે છે, દધિપર્ણુ રાજા હુડિદ
(નળ) સાથે કુડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનું નિરૂપણ કવિએ પાંચમા ખડમા કર્યું છે ખડને અંતે
કવિ કહે છે .

હુડક આવ્યો કુડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ધરે,
મુનિ મેધરાજ એણી પરિ કહે, પચમ ખડ સમાપ્તિ લહે

દધિપર્ણુ રાજાને લાં નળ કૂબડા તરીકે આવે છે તે દ્વદતી સાથે વનમા નીકળેલા નળનું અવસાન
થયું છે એવી કદિપત વાત દધિપર્ણુને કહે છે

નૃપ રાજ ગમાયુ તે નળ રાજે, નીકળ્યો લજા આવાસો રે,
દ્વદતીને સાથે લેઈ, એકલગો વનવાસો રે
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુ ખ દીહુ તિણુ એકે વારે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તાકે, થોડે ધણુ કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માસ શિયાળે, કમલિની કરમાય રે

x

x

x

કૂબડ વયણે નળના જાણ્યા, મરણુ તણા સમાચારો રે,
દુ ખ ધરે તે દધિપર્ણુ રાજા, કરતો હાહાકારો રે
પ્રેતકાળ કરે સવિ નળના, મન વૈરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજો, શુણ્યવતના શુણ્ય અહિયે રે

દવદતીના સ્વયવરના સમાચાર સાભળી દધિપર્ણુ રાજા મૂઝાય છે ત્યાં એને પોતાનું દુઃખ જણાવવા કૂખો કહે છે

કા નરવર તુમે ઇમિ કરો, કેહું છે તુમ દુઃખ,
રાય કહે તુજને કહ્યા, શુ ઉપજરયે સુખ
મન-દુઃખ, સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવચ્ચો, અપમાન,
વચ્ચાણુ સહુ આગળે, જે દુઃખ દેશુહાર
જે તે આગળ લાખતા, લઘુતા લહે અપાર

દધિપર્ણુ રાજા હુડિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસંગે કવિ બોધના વચનો કહે છે

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય
નીચ થઈ ત્રિદા ભણી, લેતા મ કરે લાજ,
કર્મથી મણિ સમ્રાજી, ગાલો સાથે કાજ
ભણુવે ગાવે નાયવે, સાસરધર, રણુ કાજ,
આહાર વ્યવહાર નવિ હુયે, આઠે કામે લાજ

દવદતીને સ્વપ્ન આવે છે અને તેમા પોતે એક આખાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે આ ચપ્પનની વાત દવદતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરપરાની નળકથામા, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિ-ઓમા ભીમ રાજા દવદતીને માત્ર એટલું જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનુ સ્વયંક છે પરંતુ કવિ મેઘરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરપરાની નલકથાને ચુત્તપણે વળગી ન રહેતા પ્રસંગોપાત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમા સુધારાવધારા કરે છે આ પ્રસંગે કવિ લખે છે

ગો, વૃક્ષ, કુજર તરુ ચઢ્યો, ગૃહ વર પરવત શુભ
દેખી જાગે માનવી, લહે લખમી મનરમ
છણુ કારણુ પુત્રી સુણ્યો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાભ આરામ તે, પામિશ તુ ઉલ્લાસ

હજી ખડમા કૂખડા હુડિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવદતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણુ કરવું, ભીમ રાજાને ત્યાં કેટલોક સમય રહી નળે કૂજરને ચુકમા હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછું મેળવી લેવું, નિષધ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મનોષસરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સમય ન પાળતા અનશનવ્રત લઈ દેહનો અત આણુવો, દેવલોકમા ધનદ તરીકે જન્મવું, દવદતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમા ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવું, ત્યાંથી દવદતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવું, કનકવતીના સ્વયવરમા ધનદ અને વસુદેવનું આવવું અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયવરમા વરવો અને અંતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું—આટલા પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણુ કર્યું છે ખડમે અંતે કવિ લખે છે

નળ પ્રગટ્યો લાવક ઉદરી, પામ્યો રાજ પૂર્વલવ ચરી,
સુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે હજો ખડ વખાણી

આ ખડમા કવિ વાચક મેઘરાજે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂખડાની સાથે ચુક કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછું મેળવી લીધું જૈન પરપરાની નળકથામા વાચક મેઘરાજે કહેલો આ ફેરફાર કેવલ જૈન પરપરાની

કથામા જ નહિ, મહાભારતની પરપરાની કથામા પણ કોઈ કવિએ ક્યોં નથી મહાભારતની અને જૈન પરપરાની નળકથામા નળ જ્યાંએ અક્ષવિદ્યા મેળવી પાછો ફરે છે ત્યાંએ તે પોતાના ભાઈ પામેથી પોતાનું રાજ્ય જુગાર રમીને પાછું છતી લે છે આમ નળને પોતાના ભાઈ સાથે ખીલ વાગ જુગાર રમતો બતાવાયો છે પરંતુ હવે એની પાસે અક્ષવિદ્યા હોવાથી એ હાગવાનો નથી એની ખાતરી છે એટલે નળ દૂતના વ્યસનથી હાર્યો હોવા છતાં ખીલ વાર એ જુગાર રમે છે એમા ઔચિત્યભગ કે વિચારદોષ રહેલો હોય એમ લાગતું નથી પરંતુ વાચક મેત્રગણે નળને ખીલ વાગ દૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે જીતતો બતાવ્યો છે દૂત સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે

અતુરગ સેના પગવર્ષો, નળ નૃપ કરે પ્રયાણ,
જોગ ધણુ મેના તણુ, નિમ સાયર ઉધાણો રે
અનુક્રમે કોશળ આવીઆ રે, દૂત સાભળી વત્ત,
અતિશય ધૈર્યા ઉપની, રાજલોભ સચુત્ત રે
દૂત સાહમો આવીઓ, ઠટક જોઈને તામે,
રાજ તણો તરસ્થો ધણો, માડે સખળ સપ્રામો રે

x

x

x

યુદ્ધની ભયકગતાનું વિગતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવું સગ્ગ દોર્યું છે તે જુઓ

મિહુ દળે સુભટ સવિસાર શરે ચક્ષા,
સખળ સપ્રામ ગણદર વાગે,
શબ્દ અવણે પક્ષો સાભળે કો નહિ,
ધોધ નિર્ધોષ બ્રહ્મા ગાળે
નળ નૃપ શર રણરંગ ગેગે ભર્યો,
સુભટ શરિમ ચક્ષા મિહુ મિરાળે,
જેમ નર સયમી દરમ સાથે લિડે,
તેમ નળ શર સપ્રામ જાળે
રથ રજ સખળ અધારુ ઊઠ્યુ ધણુ,
અશ્વ ગજ પૂર પડવા ઉઠાયુ,
આપણુ પારકુ ઓળખે કો નહિ,
દિનકર સહિત શુ ગગન જાયુ,
પાયકે પાયઢ, રથપતિયે રથપતિ,
અશ્વપતિ ઝૂઝ અસવાગ સાથે,
ગજપતિયે ગજપતિ રોસભર ઝૂઝતા,
શસ્ત્ર ખૂટાં પછે બાથોબાથે
પ્રખળ હથિયાર તન તેજ દેખી કરી,
કાતર કેટલા દૂર નાસે;
સુભટ શગ ધરે હોય વધામણા,
બદી બોલે યશ વા ઉદ્ધાસે,

સુભટ સાચા લક્ષ્યા કેટલા રણુ પક્ષા,
કોઈ કાતર વળી કીહ નાહો,
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ છતિયો,
કૂબર બાધિયો કરીય કાહો
ધોય નિર્ધોય વાળ ધણા વાજતે,
નળનૃપ કોશલા માહિ આવે,
નગર શુગારી ગયણ ધન લહલહે,
કામિની મોતિયે કરી વધાવે

નળને આમ યુદ્ધથી છૂતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આગય કદાચ એને બીજી વાગ દૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે સહબત, જે આવા આશયથી કવિએ તેમ કૃત્ય હોય તો નળને અલ્પવિદ્યા મળે છે તેનું કઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતું નથી, કારણકે એનો ઉપયોગ બીજા કોઈ પ્રસંગે બતાવાયો નથી કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સહજ ભાવથી અનુસરીને આ કેન્દ્રાર કયો હોય એમ પણ બનવા સભવ છે નળના બીજી વારના શુગાર રમવામા જે સૂક્ષ્મ વિચાર રહેલો છે તે ‘શુગાર રમવાથી રાત્ર્ય શુભાવ્યુ છતા, અને શુગાર એ મોટું વ્યસન છે છતા, નળ શા માટે બીજી વાગ શુગાર રમવા ગયો?’ આવી પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજવો કે ગળે ઉતારવો અઘરો છે આવા જનસમુદાયને લક્ષમા રાખીને કવિએ આ કેન્દ્રાર કયો હોય એ પણ બનવા સભવ છે

નિષધ દેવતાના કહેવાથી નળ વૈરાગ્ય ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પામેના વનમા આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે આ સાધુનું નામ શુદ્ધ શુદ્ધ કવિઓએ શુદ્ધ શુદ્ધ આપ્યું છે મૂળ પરપરાની કથામા એમનું નામ ‘જિનસેનસૂરિ’ છે સોમપ્રભાચાર્યે ‘કુમારપાળ પ્રતિબોધ’મા એમનું નામ ‘જિનભદ્રસૂરિ’ આપ્યું છે કવિ સમયસુદરે પોતાના ‘નલ-દવદતી રાસ’મા ‘જિનસેનસૂરિ’ આપ્યું છે વાચક મેઘરાજે એમનું નામ ‘ધર્મધોપસૂરિ’ આપ્યું છે ધર્મધોપસૂરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે દુઃખ પક્ષા છે તેનું કારણ પૂર્વભવના કર્મો છે

દીક્ષા લીધા પછી નળનું મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિષધ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે એ પછી પણ નળ સયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દાગ પોતાના દેહનો અત આણે છે નિષધ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસંગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજે પણ નથી કર્યો મેઘરાજ લખે છે

અન્યદ્ધ નળ ઋષિને મન થયું, વિષયરાગ મનસુ ઉમણું,
તવ તિણે મુનિવર ધરી વિવેક, અણસણ પાળી નિર્ભજ એક
અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહજ સુર અવતાર
ધનદ નામે લગારી થાય, લોકપાલ ઉતાર દિશિ રાય

કવિ મેઘરાજનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિગતે સરખાવી નેતા લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજના આ રાસ પર ધણી પડેલી છે વસ્તુત આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી સ્પષ્ટ પ્રતીતિ સ્થળે સ્થળે થાય છે, એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું મેઘરાજનું ઋણ ધણું છે એમ નિઃસંકોચ કહી શકાશે,

ઋષિવર્ધનની જેમ મેઘગળે પણ શ્રી ગાતિનાથ પ્રભુની મૃતિ સાથે ગસની ગરબાત કરી છે.
હૂત રમવાની નળની ટેવ માટે ઋષિવર્ધન લખે છે *

ચદન દફઓ ચદિ કેલક, રચણાપર ખાડ, જલિ પક,
ગુણમય નલનઈ જૂઝ રહારિ, મતિ દોષ ત્રિવિદ કુણ પારિ

મેઘગળ લખે છે

ચદન દફઓ, ચદને લજન, જલનિધિ ખાગ,
તિમ નળને જુવટા તણો અવગુણ એક અપાર

નળના પાત્રનું વર્ણન કરતા ઋષિવર્ધન લખે છે

દિન દિન વાધઈ નલકુમાર, શુદ્ધ પખિ ચદો;
રૂપ સોભાગિ આગણુ એ, જણુ નયનાનદો
કલા બહુતરિ ભણુઈ, ગુણુઈ સવિગ્રથ વખાણુઈ

મેઘરાજ લખે છે

શુકલ પખે જિમ ચદલો વાધે તેમ કુમાર,
કળા બહુતર શીખિયો, જાણે ગ્રથ વિચાર

નળ દવદતીનો ત્યાગ કર્યા પછી, આગળ જતા અગ્નિમા બળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે બરાબર ઋષિવર્ધનને અનુસરીને આલેખ્યો છે દવદતીને છોડીને ગયા પછી આઠમે દિવસે આ બનાવ બને છે એમ ઋષિવર્ધને લખ્યું છે જૈન પરંપરાની મૂળ કથામા આ બનાવ કેટલે વખતે બન્યો તેનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ નથી, પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને ‘દવદતીનું સુ થયું ?’ એમ પૂછે છે ત્યારે ‘દવદતી અત્યારે એના પિતાને ધરે પહોંચી ગઈ છે’ એમ અવધિસાની નિષધ દેવતા કહે છે હવે આગળના વૃત્તાત પ્રમાણે નળ-દવદતી વનમા જવા નીકળ્યા અને નળે દવદતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી દવદતી સાત વર્ષ એકલી પર્વત પર ગુફામા રહી એ પછી એ પોતાની માસીને ત્યા ગઈ માસીને ત્યા એ કેટલો વખત રહી એનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ ક્યાય થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અદાજ કાઢી શકાય નહિ પરંતુ દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિષધ દેવતા નળને આપતા હોય તો એનો અર્થ એ થયો કે દવદતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતા યે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ એને બદલે ઋષિવર્ધને આ પ્રસંગ દવદતીના ત્યાગ પછી આઠમે દિવસે બનતો વર્ણવ્યો છે

નલિ જવ ભીમી પરિહરી, ચાલિહિ મનિ મૂરત,
તવ દવ દેખઈ આઠમઘ દિનિ વનિ પસરત

અને આથી ‘દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા પહોંચી ગઈ છે’ એવું વચન ઋષિવર્ધને નિષધ દેવતા પાસે કહેવાડાવ્યું નથી જુઓ

નલિ પૂછિહિ દવદતીનું કહુ દેવ ચરિત,
સીલ પ્રશસા તસ તણી, કરતુ સુપવિત

આમ, ઋષિવર્ધને કરેલા આ ફેરફારને અનુસરીને મેઘરાજે પણ આઠમા દિવસે આ ઘટના બતાવી છે

વાટે જાતા રે તવ મિન આક્રમે, દવ દીરો વનમાલિ,
સાદ કરે છે કો એક તિહા ગ્લો, ગખો પસારી આલિ

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રથના જવાળમા નિપથ દેવતા કહે છે
નળ રાયે ગખ્યો તેહ કરડીઓ, પૂછી ભીમી વાત,
શીળ પ્રથસા સુ સુવિશેષે, સધળી કરે ૨ વિખ્યાત

આ જ પ્રસંગના નિરૂપણમા ઋષિવર્ધને બતાવ્યુ છે કે સાપ નળના ગળા હાથે કગ્લો જૈન
પરપરાની કથામા વર્ણુઆ પ્રમાણે સાપ નળને હાથે કગ્લે છે, પણ તે કથા હાથે તેનો નિર્દેન કગ્લમા
આવ્યો નથી પરતુ ઋષિવર્ધને પોતાના ગસમા ગળા હાથનો રપષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે

અહિ વલગાડી ઓઢણુછ, જર્ષ ઉસિરી દામિ,
મૂકતા નલગજ તિસિં, ડગીહ કગિ વામિ

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેઘરાજે પણ એમ જ લખ્યુ છે
એહલુ ચિંતવિ ઓઢણુ નાખીઓ, વળઓ અહિ તણે પાથ,
આવો જર્ષ ને નળ મૂકે જિસે, ડસીઓ ડાવે હાથ

કવિ રામચન્દ્રસૂરિના 'નલવિલાસ નાટક'ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના ગસમા જે કગ્લો
ક્યો છે તે વાચક મેઘરાજે પણ આલુ રાખ્યો છે નળ દધિપર્ણુ રાજને ત્યા કદકપા હુડિક તરીકે રહે છે
ત્યારે ભીમરાજ તરફથી મોકલવામા આવેલો દૂત 'કુશલો' પ્રથમ નળની માહિતી મેળવી લાવે છે અને
પછી દધિપર્ણુ રાજને ત્યા જર્ષ નલ-દવદંતીનું નાટક બજવી બતાવી હુડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી
લાવે છે —આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસંગ, જે રામચન્દ્રસૂરિએ પોતાના નાટકમા પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિ-
વર્ધને પોતાના ગસમા લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તે પ્રસંગ લીધો છે જૈન
પરપરાની નલકથામા આવો કોઈ પ્રસંગ નથી એ પ્રસંગનું મેઘરાજે કરેલુ વર્ણુન જુઓ

તવ દધિપર્ણુ નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરમે રે,
માઠે કુશલો આદર કરી, લેઈ સમલ ઉપાગ રે

(દ્રુહા)

જિમ નળ ધરથી નીસર્યો, આવ્યો વનહ મઝાર,
એકલડો નાશી ગયો, મૂકી સતી નિરાધાર
જિમ જિમ વીતક વાદીએ, તિમ ખૂહ્યે સકેત,
તિમ તિમ જૂરે મન ધણુ, હુડિક હુ ખ સમેત
વળી કુશલો બોલે તિહા, રે નિષ્કુર નિર્લજ્જ,
એકલડી પ્રિયા તણ, તે શુ કાધો કલ્જ
જગમેં પાપી છે ધણુ, દ્રોહી પણ લખ હોય;
રે નિર્જુણ નળ તુ સમો, અવર ન દીઠો કોય
સતી વિશ્વાસે સતી, પ્રિય ઉપર બહુ રાગ,
તે મૂકીને જાયતા, કિમ વૃદ્ધ તુહ પાગ
સ્વામીદ્રોહી તે શુરુદ્રોહી, મિત્રદ્રોહી અતિ ધીક,
વળી વિશ્વાસે ધાતકી તેહનુ મોહ મ દીઠ

એણે વચને તે ગહિવર્ષો, ભરિયો દુ ખ અપાર,
નિસાસા બહુ નાખતો, ગાદો ગે સૂઆ,
૩૫ કર્યું ભીમી તણુ, તે લેઈ ગળપાગ,
તથ કૂળા નેહે ભયો ઊઠી વારે તાગ
હે દેવી તુ જા મરે, હુ છુ તાહરે પાસ,
નેહવિશ્વથી નારીને, હિવ નહિ જાડે નામી
ધમિ આપણુપુ પ્રગટિયુ, નેહ ગહેલો સોય,
પ્રેમસુરામઃ ધાગિયો, પ્રાણી પગવગ હોય

મેધરાજની આ પકિતઓ સાથે ઋષિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પકિતઓ સગખાવો
નહ તોલઈ નગ અવર ન કોઈ, છડી સતી પ્રિયા જિણિુ નેઈ;
મૂતી સતી એકલી ગાનિ, મુગધિ વીચગી સોવિન વાનિ
અમલા મૂટી થતા પાગ, ડિમ વૃક્ષા તુજ નહ નિભાગ,
તિણિુ વચનિ ગહિબગિહિ અપાર, મૂટી કંઠ ગૂઈ સૂઆ,
દેખી દવદતી ગલ પાસ, ઊઠી કાપઈ વાગઈ તાસ
મ મરિ દેવી હુ છઉ તુમ પાસિ, આવિહિ હિવ જાઉ નહિ નાસિ,
ધમિ પ્રગટિહિ તવ નેણુઈ આપ, જવ નહિ મનિ માંડિહિ વ્યાપ

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પકિતઓ સગખાવો

ઋષિવર્ધન

મદિરા પાહિ દ્રોહ કર, નિખર મોહ અપાર,
જિણિુ ધાગિહિ જાણુઈ નહિ, જીવ વિવેક વિચાર

મેધરાજ

મદિરા પાહે દ્રોહ કર, નેહ નિખરો અપાર,
જેણે વાયો જાણે નહિ, જીવ વિવેક વિચાર

ઋષિવર્ધન

દુ નલના ધરતુ સસાર, તિણિુ મજ મનિ જઈ નેહ અપાર,
સામિ ભગત તે સેવક સહી, ધમિ જપઈ હુડિક ગહિગહિ

મેધરાજ

હુ નળના ધગનો સૂઆર, તેણે ઉપજે મુજ દુ ખ અપાર,
સામિભગત જે સેવક હોય, સામી દુ ખ દેખીને ગોય

ઋષિવર્ધન

કુશલુ કુશલઈ પાછઉ વલિહિ, આવી ભીમ રાગનઈ મિલિહિ
બહુ યોલઈ સુણિુ જૂપાલ, તે જઈ કુખર્જ ૩૫ વિકગલ

મેધરાજ

તવ હિવ કુશલો પાછો વળ્યો, જઈ કુહિનપુર ભીમરથ મળ્યો,
કુશલો કહે સુણો જૂપાળ, કૂળો ૩૫ અતિ વિકરાળ,

ઋષિવર્ધન

કૂખડ કાળલ સામલ ફેલ, અતિ કડપ કિંહિ હુડિક એલ;
હુડિક ઉપરે નલની અતિ, ફોકઈ હઈ હઈ મનિ દવલની

મેઘરાજ

કિહા હુડિક એ કૂખડો, કાળળ વરણ કુરૂપી રે,
હુડિક ઉપરે ભીમીની નળની ફોકટ બ્રાતિ રે

જેન પરપરાની નલકથા પ્રમાણે, દલ્હીની પૃથ્વીને ભીમરાજ એના પીગન બનાવડી અવધનો વિચાર કરે છે પરંતુ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે દલ્હીના પીગન અવધનો વિચાર પોતાનો મત્રી ભીમરાજને કહે છે મત્રી તરફથી આવું મત્રન થાય છે એ કલ્પના ઋષિવર્ધનની પોતાની છે ઋષિવર્ધન લખે છે

આહા અણાવુ જિમ દિમ તેમ, તુ મત્રી ગનઈ નિ ભેય,
ભીમી સયવર ફૂઈ અનન, કહી હકાર રા દધિપુનન
રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયવર નામિં જઈ નલ હુસિઈ
નારિ રેસ પસુઈ નવિ સહઈ, નવ હવતુ તિહા કિમ ગહઈ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પોતાના રાસમા આ પ્રમાણે આલેખન કર્યું છે

જિમ તિમ કરી અણાવો ઈહા, હુ જાણુ છુ નળ છે તિહા,
નવ રાજ પૃથ્વુ પરધાન, મત્રી મતિસાગર જે નામ
તવ મત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયવર માડો ભીમી તણો,
ફૂડો એ માડો પરપય, તેડો દધિપન સખજે સય
દધિપન સાથે નળ આવશે, જે નળ તિહા હવતો હુજે,
સ્વયવર નામે તે કમ રહે, નિજ નારી જાતી કીમ સહે ?
નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, રોસ લરિયા આતમ દમે,
એક વરતુના અરથી દોમ, વમર સુણો એ કારણ હોય

અહીં મેઘરાજે ભીમ રાજના મત્રીનું ‘મતિસાગર’ એવું નામ પોતાની કલ્પનાથી આપ્યું છે

જેન પરપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપણું રાજા અને કૂખડો જ્યારે ભીમ રાજને ત્યા આવે છે ત્યારે કૂખડને સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામા આવે છે અને કઈ પણ આનાકાની વગર તે બનાવે છે પરંતુ કવિ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે કૂખડને જ્યારે સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામા આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજને એમ કહે છે કે ‘ તમે પહેલા સ્વયવર કડો, પછી હુ રસોઈ કરીશ ’ જુઓ

એ હુડિક અમહ ધરિ સચાર, તિણિ આણિયા અમહે તુરિત અપાગ,
ભીમ કહઈ હુડક નઈ લાણુ, પાક રસોવઈ કરુ સુળાણુ
તે બોલઈ અમહે આવિયા રહી, ભીમી સયવર જેવા વલી,
પહિલ સયવર ઉચ્ચ કરુ, પછઈ રસવતી આદર ધરુ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ પોતાના રાસમા એ પ્રમાણે નિરૂપણ કર્યું છે

દધિપન કહે અમ નર છે સુઆર, સકળ કળા ગુણ ગ્યણ લગ્ગ,
તિણે આપ્યા અમે રાય તુરત, ભીમી લાણે દધિપન સુણો સત
સરજપાક રસોઈ કંગવો, વણિત કાજ સવે તુમ પાવો
કહે હુડક દોહિલા અમે આગ્યા, ભીમી ગ્યવવર જોવા આવ્યા
પહેલો સ્વયવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે

એ જ પ્રસંગના આલેખનમા તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કટપનાથી હુડિક પાસે ભીમ ગજને એમ કહેવડાવ્યું છે, “ નળ થવામા માત્રુ શુ જાય છે ? જો તમને એમ લાગતુ હોય તો દયો, આ હું નળ થયો લાવો મને દવદતી આપો.” આવા શબ્દો જૈન પગપરાની નલકથામા નથી ઋષિવર્ધને હુડિકના મુખમા એ શબ્દો મૂક્યા છે જુઓ

મઝનધ નલ યાવા તણી, ગહડિ જઉ તમહ ચિતિ,
તુ હ નલગ આ હઉ, મઝનધ દિઉ દવદનિ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે (અને મહીરાજે પણ) નળના મુખમા એવા શબ્દો મૂક્યા છે

નળ યાતા માહરુ શુ જાય, જો તુમરો મન એમ સોહાય,
તો હું નળ થયો છું આજ, દો ભીમી સારો નૃપ કાજ

આ પ્રસંગના આલેખનમા ઋષિવર્ધનની અને મેધરાજની બીજી શોડીક પકિતઓ સરખાવો ઋષિવર્ધન

યૌવન ભરિ પ્રીઉ તણુ વિયોગ, દુસ્સહ સનિપાત સયોગ,
તિણિ વિહ્વલ દવદતી હુઈ, તાસ વચનિ તમહ મતિ કા મઈ
વિદ્યા કલા તણા અહિનાણુ, તે પણિ સધલા અપ્રમાણુ,
એક એકમા અધિકા અછઈ, કલા જાણુ જગિ ગુણવંત પછઈ

મેધરાજ

યૌવન ભર પ્રિયતણો વિયોગ, વિરહાનળ પીડે મહારોગ,
ભીમી મદ વિહ્વળ મતિ માઠી, તસુ વચને તુમ મતિ કા નાઠી ?
કલા સુલક્ષણુ વિદ્યા માહરી, સરજપાક રસોઈ સારી,
દેખી કા મન ભૂલા તેરા, જગમે કળાવત બહુતેરા

ઋષિવર્ધન

ઈણિ વચનિ સહ દીલઈ હઉ, બિહી જવા લગ જૂજૂઉ,
ભીમ સુતા તવ મૂકી લજજ, જપઈ તાત નિસુણિ નિરવજજ

મેધરાજ

ઈણે વચને સહ બિહી જાય, ભીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,
ભીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને ભીમી ખોલે

હુડિક નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદતી એને એકાંતમા ઉપાલલ આપે છે એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદતીના મુખમા મૂકેલી કેટલીક પકિતઓ સાથે સરખાવતા જરૂર લાગશે કે મેધરાજનુ પોતાના પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું ઋણ ધણુ મોટું છે ઋષિવર્ધન લખે છે .

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ આલી હુઝિક અકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહૂ કેતલા તુઝ અવદાત

x x x

કીડી ઉપરિ સી કટકઈ, કીલા દયા તમહ ફેરી ગઈ,
મયા કઝ મઝ ઉપરિ ધણી, પગિ લાગૂ કિંકરિ તમહ તણી

મેધરાજ

મોકલિયા બાહેર માય તાય, હુઝક કર તવ ભીમી સાલ,
વળનળતી ભીમી ઈમિ ભાખે, પ્રાણનાથ છેલ ઈમિ કા દાણે

x x x

કીડી ઉપર કટકી કહેવી ? અખળા ઉપર મહેર કઝેવી,
હુ કિંકર છુ રાજન તેરી, પિઉડા ચિંત કરો અમ મેરી

રાસના છેલલા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનુ નિરૂપણુ પણ મેધરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કર્યું હોય એવુ સ્પષ્ટ લાગે છે સરખાવો બનેલી થોડીક પકિતઓ ઋષિવર્ધન

દેવી ચવી હુઈ પેલાલહ, પુરપતિ હરિચંદ્ર ભૂમિપાલહ,
મેડી કનકવતી કૂચરિ,
રાઈ તસ સવર મગવિહ, બનદ લોકપતિ પણિ તિહા આવિહ,
પરિવરિહ અમરી અમરિ
તિહિ પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ ભોગવિહ સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ

મેધરાજ

તે દેવી તિહાથી ચવી, પુર પેલાલ નિવાસ,
હરિચંદ્ર રામ રાજાઓ, પૂરે પ્રભાતી આશ
તે નૃપ ધર મેડી હુઈ, કનકવતી તસ નામ,
અન્યદા તિણુ રાથે રચ્યો, સ્વયવર અતિ અભિરામ
બનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર,
કનકવતીને પગણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખખ અરોષ

આમ, આરભથી તે અત સુધી, એક નળ અને કુપરના અતિમ યુદ્ધના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનુ આલેખન કવિ મેધરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે મેધરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાથી કેટલીક પકિતઓ અથવા પકિતખડો સીધેસીધા લઈ લીધા છે, કેટલીક પકિતઓ થોડાક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેધરાજે ધણુખરુ પોતાના જ શબ્દોમા, પણ ઋષિવર્ધનની પકિતઓ લક્ષમા રાખીને જ પોતાની પકિતઓ લખી હોય એમ જણાય છે જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કઈક નવુ ઉમેર્યું કે કઈક છોડી દીધુ છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પણ તેમ કર્યું છે આમ, રાસના આરભથી તે અત સુધી મેધરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે એની ચર્ચા આગળ આપણે કરી છે પરંતુ

ઋષિવર્ધનની પકિતઓ સાથે સરખાવતા એક તર્ક કરી શકાય એમ છે આ પ્રસંગતુ નિરૂપણ કરતા ઋષિવર્ધનને લખ્યુ છે

તિહા માસ એક રહી સમલ રાય, સેના સિહ કોસલિં નયરિં બાઈ;
નલ આવિહ રજજ સિરિ નિગિત, ફૂબર ભયિ કપી કૂક ચિત
જૂઈ જીવીય લીધૂ સમલ રજજ, ફૂબરનઈ દીધૂ ચૌવરજજ

અહીં વર્ણવ્યા પ્રમાણે નળ મેના સાથે કોશલા નગરી જાય છે અને ત્યાં 'જૂઈ' (હૂત)મા રાજ્ય જીતી લીધુ એમ કવિએ વર્ણવ્યુ છે અહીં 'જૂઈ'ને બદલે 'ઝૂઝી' અથવા 'ઝૂઝી' શબ્દ મૂકવાથી 'નળ સેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમા એણે રાજ્ય જીતી લીધુ' એવો અર્થ થાય તો પછી 'જૂઈ' ને બદલે 'ઝૂઝિ' સમજવાને લીધે તો મેઘરાજે યુદ્ધતુ વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાતુ મન થાય છે અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાતુ કારણ મેઘરાજે પોતાના રાસના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના રાસ પર સપૂર્ણ આધાર રાખ્યો છે અને આ પ્રસંગના આલેખનમા ઋષિવર્ધનને, બીજા કવિઓની જેમ હૂતતુ વિગતે વર્ણન ન કરતા, તેનો માત્ર થોડા શબ્દમા નિર્દેશ કર્યો છે એ છે વળી, આગળની પકિતમા એમણે 'મેના'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે એટલે આવી રૂપ 'જૂઈ' શબ્દના અર્થમા સમજકર થતા આખો પ્રસંગ બદલાઈ જાય છે આવી સમજકર જે કદાચ થઈ હોય તો તેમ થવામા કોઈ હસ્તપ્રતે પણ ભાગ લગવ્યો હોય એમ પણ બની શકે અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે સભવ છે કે મેઘરાજે આવી કોઈ સમજકરથી નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસંગતુ આલેખન કર્યું હોય

ઋષિવર્ધનના રાસ પર કથાવસ્તુ માટે આધાર રાખ્યો હોવા છતાં સ્થળે સ્થળે મેઘરાજે વિચાર, વર્ણન, અલંકાર, બોધ, ઇલાદિમા પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમા આપણને સ્થળે સ્થળે કવિની મૌલિક સર્જનશક્તિતુ દર્શન થાય છે એટલે ઋષિવર્ધનને અતુસરવાને લીધે કવિ મેઘરાજમા સર્જનશક્તિ કે કલ્પનાશક્તિ જ નથી એમ નહિ કહી શકાય આ રાસમા વર્ષાઋતુતુ વર્ણન, દવદતીતુ વરૂપવર્ણન, વનમા દવદતીને માથે પડેલા કુખતુ વર્ણન, ભીમરાજના દૂત કુશલાએ લગવેલા નાટકતુ વર્ણન, ફૂબર અને નળના યુદ્ધતુ વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમા કવિની મૌલિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સારો પરિચય મળી રહે છે

આ રાસમા રહેલી કવિની એવી જ બીજી એક મૌલિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે જૈન રાસાઓ સામાન્ય રીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેશીઓની ઢાલોમા લખાયા છે આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે એમા આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિશિષ્ટતા એ છે કે ધણુખરા રાસ કવિઓ જ્યારે દૂહાની પકિતઓમા માત્ર કથાપ્રસંગ વર્ણવે છે ત્યારે મેઘરાજ ધણુખરુ એમા સદૃશાન્ત સુભાષિત કે મુક્તાક જેવી રચનાઓ આપે છે આ દૂહાઓ કથામા બગબગ બધબેસતા મુકામા છે, પરતુ તે જુદા તારવીને સ્વતંત્ર રીતે વાંચી શકાય એવા પણ છે અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમા લઈ શકાય એવા છે કવિની ભાષા સરળ છે અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમા લઈ શકાય એવા છે એકદરે દરેક ખડમા છૂટાછવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને ઢાલોમા લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પકિતઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યાં છે કેટલાક દૂહાઓમા, અલબત્ત, કથાપ્રસંગે પણ વર્ણવ્યા છે પરતુ આ ગસ વાચતા એકદરે એવી છાપ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પકિતઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તક જતી કરી નથી જોકે એમ કરવામા કેટલીકવાર પ્રમાણભાન બરાબર જળવાયુ નથી ઝોઈક

સ્થળે પ્રસંગ માત્ર એ જ પકિતમા વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આકંઠસ કરતાંયે વધારે હોય છે આથી જ લગભગ સાગ્ર છસો કડીના આ રાસમા આવી કડીઓની સખ્યા સવાળસો કરતાંયે વધારે છે આવી કડીઓમા કવિની શૈલી અને દષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ જોવાથી જણાશે .

નિષધરાજ નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામા નિપુણ કરે છે એ પ્રસંગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે .

બાળપણથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત,
રાગી તે મત જાણુજો, વૈરી ગણુજો તાત
હસમાહિ જિમ બાપડ, બગ પામે અપમાન
તિમ પડિત માહિ મિત્રમા, મૂરખ ન લહે માન
સેં દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય
પડિત જિહા જિહા સમ્યે, તિહા રાને વેલાઉલ થાય
લાલે પાચ વરસ લગે, તાડે જ દશ માંન,
સોળ વર્ષનો સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન
બાળપણે ન કળા ભણી, ન કયોં ધન ઉપાય,
પાછે ચારે ફરગ, કેઈ પેરે ધોવે પાય

કવિ મેઘરાજની આ પકિતઓ કવિ મહીરાજની આવી પકિતઓની આપણને યાદ અપાવે છે -

પાચ વરસ લગઈ લાલીઈ, ભણુવીઈ પછઈ તેહ,
દસ વરસ લગઈ આદર કરુ, નીપજઈ સુત ભણુ તેહ
સોળ વરસ હઉઆ પછી, મિત્ર તણી પરિ જાણિ,
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ શાસ્ત્રવાણિ
પડિતનઈ સહ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;
કામિ કામિ શોભા હુઈ, મોટઈ જ્ઞાન તત્ત્વ
જ્ઞાનવતની સલામાહિ, મૂરખ આવી બધસેઈ,
રાજહસમા બગ જિમ, સહ કો તેહનઈ હસેઈ

દવદંતીના સ્વયવરતુ નિરૂપણ કરતા, દીકરીને કેવો વર પરણાવવો જોઈએ અને એ માટે મોટાઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતા કવિ મેઘરાજ કહે છે

જો પુણુ મનમા બિપજે, ભાલિ ભલેરી યુદ્ધિ;
તો પણુ ગાહા પૂછિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ
લહુડ વડા પૂછે નહિ, ન ગણુ સયણુ સનેહ;
આપણુ જદે ચાલતા, ખરો વિગૂયે તેહ
મૂરખ, નિરધન, વેગળો, થરો અતિહિ સરોસ,
કન્યા વરસ ત્રિગુણા હોયે, તે વર ગણુ સદોષ

ધણી અનુકૂળ શીલસ્યુ, વિદ્યા વય ધન દેહ,
ગુણ સાતે જોઈ કરી, વર લીજે નિસદેહ
એવો વર જોઈ કરી, માત પિતા દિયે ધૂય,
પાછે ધોગણ કર્મનુ, ઈમ જપે જગ સહુય
જે સુખણી થઈ મેટડી, તો કહે કર્મ પ્રમાણ,
જણી તો માવિત્રને, ગાળ દિયે નિર્વાણ

સ્વયવગ્મા આવેલા રાજા કૃષ્ણરાજનુ અભિમાન નળ ઉતારે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે
પગ સપત્તિ જિકો સહે, પરચુણ બોલે મીઠ,
વિણુ સ્વારથે ઉપગારીઆ, તે મેં વિરલા દીઠ
થોડે પણુ નિજ મલાજને, મનમા વહે ગુમાન,
ટીટોડીના પાઉ જિમ, ફોકટિયુ અભિમાન
બળ અવિચારી આપણુ, માડે અધિક પરાણુ,
મોટા સાથે માડતા, નિશ્ચે મૂકે ત્રાણુ
રાજા દુર્જન દરસણી, ધારાણુ મર્મ જાણુ,
વૈદ્ય, ધની, અહિ યાચકો, મત કોપવરયો જાણુ
નિખળ થિકુ મડે જિક, અતિ મોટાશુ આળ,
ગર્હલ સિંહ શિયાળ જિમ, પામે મરણુ અકાળ

નિપથ રાજા પોતાની ગાદી નળને સોંપી સ્વયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસંગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિશે કવિ લખે છે

છતે સયોગે ધર્મને, આળસ કરે ગમાર,
કાણી કોડી કારણે, હારે સહસ દિનાર
વ્યાધિ ન પીડે જ્યા લગે, જરા ન આવે અગ,
ઈન્દ્રીશક્તિ કુરતડા, કરવો ધર્મ સુધગ
લાલચી લોભ ને લીલરી, લાલ વિશેષે થાય,
ગરદપણે આવેષડે, લક્ષણુ દૂર પલાય
વચન ન માને છોકરા નારી ન ધરે ગ્રેમ,
ખૂણે નાખી મેહલિયે, જો નહિ ગાંઠિ હેમ
તપ, સ્વયમ, દાને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,
પ્રગટો ન થયો જેહ તે, શુ આવ્યો સસાર ?

કદમ રાજા નળની આજ્ઞા માનતો નથી તે પ્રસંગે કવિ લખે છે

તેજ હોય તો સહુ નમે, એહવો જગત સુભાવ,
પાવડ ઉપર કર ધરે, લસગી ઉપર પાવ
તેજે કરી સહુએ બિહે, નામે ન બિહે કોય,
સિંહ સર્પ ભીતિ લખ્યા, હાથ વાહીને જોય

નળનો ભાઈ કૃષ્ણ નળને ઘૂતમાં હરાવે છે અને દવદંતીને પણ છૂતી લે છે એ વખતે જ્યાં તે દવદંતીને પોતાના અત પુરમાં રહેવા કહે છે ત્યારે મત્રીઓ એને સમજાવે છે

છાડે પોતાની ત્રિયા, નીચ રસે પગદગ,
સરોવર મૂકી સિર થકો, બોટે કાગ ગમાર
નિગવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે કાળ,
કાજળ ભીડી જાયએ, લોચન રહેશે હામ
રાત, સગેવર, રાજવર, પગદાગનો સગ,
વસિલ વેગે પરિહરે, રહી ન કીળે ગ

ઘૂત રમતા ગળ્ય ધ્યાઈ પછી નળ-દવદંતી વનમાં ગયા છે એ વખતે દવદંતી પોતાના પિતા જીમ રાજાને ત્યાં જઈને રહેવા માટે નળને કહે છે પરંતુ નળનું મન માનતું નથી દવદંતી મૂતી છે તે વખતે નળ વિચાર કરે છે

જેહ જમાઈ સાસરે, માડે ચિગ વિશ્રામ,
નામ ગમાડે આપનુ, તિમ પોતાની મામ
જે થોડો તિહા વાહલો, પ્રાહુણુડો રગરેલ,
ધણુ રહેતા પ્રીસિયે, લીને હામે તેલ,
નિજ થાનક નર પૂછએ, પરધર નહુ પોસાય
સગજને ધર આવીઓ, શશિહર આખો થાય

વનમાં અગ્નિમાથી અગ્નિવેલો સાપ કગડવાથી નળનો દેહ કદરૂપો બની જાય છે એ વખતે નળ એ સાપને દુર્જન ધારીને બોલે છે

વેશ, કુનારી, ચોરટો, રાજા નીર અવાહ,
જોગી પાવક પાળીઓ, દુર્જન છેહ દે દાહ
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કગતા હોયે હાણ,
વાયસ જો ધગ રાખિયો ધુઅડ બલ્યા નિરવાણુ
દુર્જન જતને પાળિયો, એ તુ મ કરે ધાખ,
હસે રાખ્યો બૂડતા ઉદરે કરડી પાખ
મિત્ર અને કુમિત્રનો રણે કડે વિશ્વાસ,
બાળે જેહ કોખા થકી, જિમ દવ બાળે ધાસ
દુર્જન તે દુર્જન સહી, સીંચી જે અમિયેણુ,
અથ ન હોયે લિંબડો, જાતિ તણે ગુણેણુ

નળ કૃષ્ણને બની દધિપણું રાજાને ત્યાં આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પરિચય નળના સેવક તરીકે આપે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે

સેવક કમિ જાણવો, બધવ કબે જાણુ,
ભાર્યા પણ નિરધનપણુ, પરખીજે નિર્વાણુ
સાહેલામા સહુયે મળે, દોહિલે ન મળે કોય,
વૃક્ષ કળ્યા દેખી કરી, પખ આવ્યા જોય

×

×

×

૮

કુગામ વાસ, કુભારાળ, સામિ નહિ સુવિવેક,
પરવશ રોગે પીડિયો, મરણુચક્રી અતિરેક
વૈરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણવત,
પોતાનુ પણ પરિહરે, નિરગુણ જાણી સત
ભૂડો પણ પ્રભુ સેવિયે, લગી સભા જે હોય,
લલો પણ ભૂડી સલા, તો છાડે નર જોય

હુડિક કદરૂપો છે જતા તેનામા જે ગુણ રહ્યા છે તે જોઈ દ્વિપર્ણ રાજા વિચારે છે

રૂપ, કુરૂપ કશું કરે, માનીને ગુણ જોય,
આઠલિ કેરા ફૂલકા, શિરે ન ચાઢે કોય
આડબરે નહુ પૂજિયે, ગુણે કરી પૂજય,
દૂધે વિના અલકરી, નવિ વેચાય ગાય
કસ્તુરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરરાય,
રૂપ કુરૂપે શુ હુએ, ગુણ સધળે પૂજય

બાર વર્ષના વિયોગ પછી ભીમ રાજાને ત્યા દવદતી અને નળ પાછા મળે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહેલી થોડી જોય,
નદી તણે પટતરે, છેહડે વધતી હોય
નીચ સરીસી પ્રીતડી, પહેલી અધિકી થાય,
રાસલના ભુકાર જિમ, છેહડે તૂટી જાય

કવિ મેઘરાજને આવી બોધક કડીઓમા પ્રસંગોચિત પ્રાચીન કથાપાત્રો કે ધટનાઓના દર્શન-ત આપવાનો—અર્થાન્તર-ન્યાસ અલકાર પ્રયોજવાનો પણ શોખ જણાય છે જુઓ

જુઆરી ચોરી કરેજી, કોઈ ન ગણે લાજ,
પરધરણી ધન હારવેજી, પાડવ ગમીઈ રાજ
x x x

માસ જીવનો પિંડ છેજી, નરગ તણો ઉપાય,
બગ રાક્ષસ નરગે ગયોજી, માસ તણે સુપસાય.
x x x

પરદારા દુષ્પદાયનીજી, અપજસનો ભાર,
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુજી, રાવણુ ચરિત સભાર
x x x

ચોરી દુષ્પનુ મૂળ છેજી, નરગતણી એ દૂતી,
વધ બધાદિ બહુ પરેજી, મરણુ લહે શિવભૂતિ
ઘેવર ક્ષપકે તપસ્વી થયો, ક્રોધ પ્રભાવે નરકે ગયો,
ચારિત્ર્ય પાળ્યાનો એ સાર, ઉપશમ કરીને સુખદતાર
x x x

પવનજય નૃપગેહિની, હનુમતની જે માય,
સતી શિરોમણી અજના, દુખણી વનમા થાય

x

x

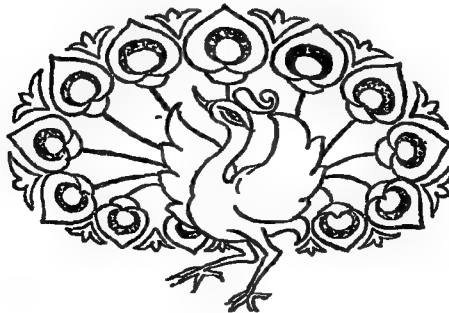
x

જીવતા પામે જર્જે, સુખ સમળા સસાર,
યથા ભાતુ મત્રીસરે, પામી સરસતી નાર

આમ, આ રાસમા કવિએ સ્થળે સ્થળે સગળ ભાષામા, સદૃશાન્ત, સાલકાર આવા દૃહાઓ મૂક્યા છે એમ કરવાથી અલખત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના ચરૂપની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે તેમ છતાં, અગાઉ બતાવ્યું તેમ, કેટલીક વાર આવા દૃહાઓમા પ્રમાણભાન જળવાણુ નથી કેટલીક વાર એક વિચારમાથી બીજા વિચારમા વિપયાતર પણ થતુ ગયુ છે અને વિયોગ પછી નળ-દવદંતીના મિલનપ્રસંગે સ્ત્રી વિશે કવિએ નીચેની જે પાકેતઓ લખી છે તેમા ઔચિત્યભગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે

નારી વયજી કોણ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ ચૂકે,
સ્ત્રી ફરસે વિહસે તરૂ ધાત, તો માણસની કેણી વાત
શસ્ત્ર શાસ્ત્ર પૂરા જીકે, કેહજો ન નામે શીશ,
તે પણ નારી બોલડે, ચૂકે વિસવાવીસ
માતપિતાને વચિયે, સગા સજોળ ભાય,
નારી નેહે વશ કર્યાં, માહા તે ગહિલા થાય
તા લગે મતિ ધુધિ સાલરે, જા લગે શાસ્ત્ર વિચાર
નારી સાથે ગોકંડી, જા નહુ કરે અપાર

આમ, વસ્તુ, પાત્રાલેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ઇલાની દૃષ્ટિએ એકદરે જોતા નયસુદ, સમયસુદર કે મહીરાજના નલદવદંતી વિશેના રાસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને ઋષિવર્ધનના ગસ પ્રત્યેનુ એનું ઋણ ધણુ મોટું છે તેમ છતાં કવિએ બતાવેલી ખોતાની મૌલિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જોતા આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમા આ રાસ નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવે છે એમ અવશ્ય કહી શકાશે



અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો
પડકાર ઝીલતી પત્ની :
એક મધ્યકાલીન કથા૩૬

જનક દવે

સ્ત્રીનું માની લીધેલું, કે વાસ્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તરફથી સ્ત્રીને, પોતાનું સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકાય છે, અને એ પડકાર ઝીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથા૩૬ લોકવર્નાઓમાં ઠીકઠીક પ્રયોગ્નર્ધ છે

આવી કથા૩૬ પ્રથમ આપણને બારમી ગતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામાં મળે છે ૬૦ સં ૧૧૪૩(વિં સં ૧૧૯૯)માં લક્ષ્મણગણિએ રચેલી ‘સુપાસનાહચરિત્ત’માં ‘પરદારાગમનવિરમણુવ્રત’ વિષયે અનંકુક્રીડાન્મતિચારે ધનકથા’ની વાર્તામાં એ કથા૩૬ પ્રયોગ્નર્ધ છે એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે

વિક્રમપુર નગરમાં વિક્રમ નામે રાજા રાજ કરતો હતો તે નગરમાં સિદ્ધિતિલક શંક પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે રહેતા હતા શેઠને બે દીકરા હતા એકનું નામ ધન અને બીજાનું નામ ધનદેવ ધન સ્વભાવે કામી હતો ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો એક પર્વને પ્રસંગે એ બન્નેને કોઈ ખેડૂત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમાં લઈ ગયો ત્યાં આખાના વનમાં એક મુનિ હતા ખેડૂતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી ખાધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના ધ્યાનરથ બેઠા હતા પેલા બન્ને બાઈઓએ મુનિને યુવાવસ્થામાં સન્યસ્ત લેવાનું કારણ પૂછતા તેમણે કહ્યું કે ખાસ કારણ તો તેમની સ્ત્રી હતી પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માંડી

શુભાવાસ નગરમાં રિપુમર્દન રાજા રાજ કરતો હતો વિશાળબુદ્ધિ તેનો મત્રી હતો મત્રીની પત્નીનું નામ હતું રતિસુદરી તે નગરના પૂર્વ ભાગમાં એક ઉદ્યાન હતું ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આમ્રવૃક્ષ હતું તે વૃક્ષ પર પારસિક દેશના પોપટની જોડી હતી તે જોડું સુખથી રહેતું હતું તેમને એક પુત્ર થયો પોપટીને એકવાર ખબર પડી કે પોપટ પરિત્યાસકૃત છે તેણે પોપટને પોતાની સગ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના માળામાં જવાનું કહ્યું પોપટે પોતાનો મુનો કબૂલ કર્યો અને ક્ષમા પાળી

માગી, પરતુ પોપટી હવે તે પોપટનુ મોઢું પણ જોવા માગતી ન હતી પોપટે જતા જતા પોતાના પુત્રની માગણી કરી પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી બન્ને રાજ પામે ન્યાય કરાવવા ગયા અને બન્નેએ પોતપોતાનુ વૃત્તાત કહ્યું રાજએ શાસ્ત્રવાક્ય કહ્યું કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની, અથવા તો પુત્રી પણ પિતાની વાવનારનુ જ બીજ હોય ખેડૂત ખેતરમા વાવે તેનુ જ સર્વ ઉત્પાદન હોય છે પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પણ રાજની વહીમા એ નિયમ લખાવ્યો પોપટીએ પોપટને પુત્ર સોંપી દીધો વૃક્ષ નીચે એક મુનિ હતા પોપટીએ તેને પોતાનુ આયુષ્ય પૂછ્યુ મુનિએ કહ્યું કે ત્રીજે દિવસે તુ મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ઘેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તે મનુષ્યદેહ માટે કમો બાધ્યા છે આ વાત સાંભળી પોપટી જિનમદિરમા ગઈ અને જિનને નમસ્કાર કરીને કોઈની પામે મદિરના ઉપરના ભાગમા પૂર્વોક્ત અક્ષરો (મુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમા ફરતા ફરતા અહીં આવુ અને આ અક્ષરો મારી દરિયે પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનુ સ્મરણ થાય પછી તેણે વિશાળબુદ્ધિની સ્ત્રી રતિસુદરીને પેટે બહુ સુદર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો જીવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું થોડા સમયમા ભણીગણી હોશિયાર થઈ એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમદિરે આવી ત્યા પેલા અક્ષરો જોઈને તેને પૂર્વવૃત્તાત યાદ આવ્યો, અને જિનભક્તિને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભક્તિશાળી થઈ

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ધોડો હતો રાજની ધોડીને તેનાથી ઘણા વછેરા થયા રાજએ તે પોતાને ત્યા મગાવ્યા જીવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા તેણે કહ્યું “મારા પિતાના ધોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની મલિકી મારા પિતાની ગણાય, રાજની નહિ પોપટ-પોપટીના વિવાહ વખતે આપેલો ન્યાય રાજએ લખ્યો છે ” વહી વાગી રાજ વિસ્મય પામ્યો રાજને થયુ આ કોઈ બાલપણિતા છે ગજએ પ્રધાન પાસે તેનુ માગુ કર્યું અને પોતે લગ્ન કર્યાં લગ્ન પછી રાજએ કહ્યું “હે બાલા, તુ તો મોટી પણિતા છો, તો જમા સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તુ ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યા સુધી તારે મારા ઘરમાં પગ મૂકવાનો નથી ” જીવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો “પ્રિયતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હુ તારે ત્યા આવીશ ને તુ મારી પ્રતિષ્ઠા પણ સાંભળી લે હુ ખરેખરી પણિતા હોઈ તો તારે હાથે મારા પગ ધોવરાવીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી બિચકાવીશ ” આમ બન્ને વચ્ચે એકાતમા વાતચીત થઈ જીવનાનન્દા પિયર પાછી આવી પિતાને એકાતમા બધી વૃત્તાત કહ્યો પ્રધાને કહ્યું “દીકરી, આ તો બહુ દુર્ઘટ છે ” દીકરીએ જવાબ આપ્યો “બુદ્ધિ માટે કશુ દુર્ઘટ નથી રાજના મહેલના પાછળના ભાગમા ઋષભદેવનુ એક મંદિર કંચો, ત્યા ત્રણે સમય હમેશા નૃત્યનો ઉત્સવ થતો રહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યા નર્તકીઓના આવાસ વચ્ચે મારુ પણ એક ઘર બધાવો ” એ રીતે મદિર વડેરનુ નિર્માણ થયુ અને ત્યા કેટલીક સુદર, સંગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામા આવી એક પણ પુરુષ ત્યા નહોતો રાખ્યો જીવનાનન્દા પોતે પણ નૃત્યમા ભાગ લેતી એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજએ ગીત સાંભળ્યુ પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમદિરમા ગયો તેણે ત્યા અપ્સરાઓનુ વૃદ્ધ નૃત્ય કરતુ હોય તેનુ દરય જોયુ જીવનાનન્દા પણ ત્યા નૃત્ય કરતી હતી રાજ એના પ્રત્યે આકર્ષાયાં. રાજ ઘસતો વેષ લઈ ને ત્યા ગયો નૃત્ય પૂરુ થતા જીવનાનન્દા પાલખીમા ખેસી પોતાને આવાસે ગઈ રાજ પણ તેને ત્યા ગયો બન્નેએ સાથે ગત ગાળી આમ દરરોજ રાજ નૃત્ય જોતો અને જીવનાનન્દાને ત્યા રાત્રી ગાળતો રાજ જીવનાનન્દાને આ દરમિયાન જે જે કઈ કહેતો તે જીવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પણ તે બધુ એક વહીમા લખી લેતો એક દિવસે જીવનાનન્દા બાણી જોઈને પોતાની મોજડી બૂલી જઈ ને પાલખીમા ખેસી ગઈ રાજને કહ્યું “મારી મોજડીઓ રહી ગઈ છે, તો તમે લાવજો ” પેલો ગજ મોજડીઓ માથે ચઢાવીને લાવ્યો તે રાત્રે પણ રાજ ત્યા

જ સ્ત્રી અર્ધી રાત્રે સુવનાનન્દા તેને કહે, “આજ પગ પગ બહુ બળે છે, તો જગ દાસીને જગાડો કે મારા પગ તળાસે ” પણ દાસીને બોધાવવાને બદલે ગળ પોતે જ પગ તળાસવા માણો સુવનાનન્દાએ તેને ખૂબ વાથો તો પણ તે તળાસવા માણો પછી તે નિગતે સ્વર્ગ ગઈ સ્વપ્નામાં તેણે પૂર્ણ ચન્દ્રને પોતાના મુખમાં પ્રવેશતો જોયો તે જગી ગઈ પણ તળાસતા રાત્રને તેણે કામ છોડાવી સ્વપ્નની વાત કહી “સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે ” ગળએ કહ્યું સવાર સૂચવતો શપ્ત વાગતા રાત્ર પોતાને મહેલે ગયો સુવનાનન્દા પોતાને પિયગ ગઈ પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભેનું ગ્રહણ કરતી મુખે ગહેવા લાગી બીજે દિવસે રાત્ર ગણિકાવાસમાં ગયો ત્યાં સુવનાનન્દાને ન જોતા તેની પડોગણને પૂછ્યું “પેલી લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પડોગણે અજાન બતાવ્યું રાત્ર દુ ખી ચર્ચા કરી ગયો વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યું “તારા મંદિરની મુખ્ય ગાયિકા લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પ્રધાન કહે “મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી એ કોઈ કાકોગના પુત્રને હળી ગઈ હતી નિયમિત મંદિરમાં આવતી ન હતી, સંખ્ય કામ કરતી ન હતી અને શિખામણ આપતા રડવા બેસતી અને તકરાર કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને સ્થાને બીજાને નિયુક્ત કરી ” રાત્ર મૂંઝો થઈ ગયો સુવનાનન્દાને યોગ્ય સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો સમય જતા તે પણ વિદ્યાકળામાં પારંગત થયો એક દિવસે મત્રી સુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત રાત્ર પાસે લઈ ગયો રાત્રએ પૂછ્યું “આ મહિલા કોણ છે?” મત્રીએ કહ્યું “મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દૈક્ષિત્ર છે ” રાત્ર કઈ એ વિષયમાં બોલે એ પહેલા પ્રધાને તેના હાથમાં વહી સોંપી દીધી એ વહીમાં રાત્રએ જે કઈ કહ્યું હતું તે બધું વિવરણ સાથે લખી લીધું હતું રાત્રએ હર્ષ-વિષાદ સાથે કુમારને ભેટીને પોતાના ખોળામાં લીધો અને સુવનાનન્દાને કહ્યું “તે મને જીવ્યો છે, અને હું તારાથી પ્રસન્ન છું—તારી પ્રતિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છું આજથી આ રાત્ર તારું અને તારો પુત્ર રાત્ર હું હવે મારું ઇષ્ટ કર્તવ્ય કરીશ આ બધા ભોગને વિષ્ણુ છે પુરુષધ્યાન એવા મને વિષ્ણુ છે ગળમને પણ વિષ્ણુ છે ” મત્રીના વારવા છતાં રાત્રએ કુમારનો અભિષેક કર્યો, અને પોતે દીક્ષા લીધી સુનિ રહે છે કે આ મારું વૃત્તાંત છે

અર્ચત • આ વાર્તામાં સુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે રાત્ર—કે જે તેનો પતિ છે—તેને ‘મોટી પડિતા’ કહી પોતાની શક્તિ પુરવાર કરી આપવાનો પક્કાર ફેંકે છે સુવનાનન્દા આખરે એ જ રાત્રની પાસે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી જીત્યાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત કરે છે સુવનાનન્દા પોતાનું શુદ્ધિચાર્ય પુરવાર કરી આવે છે પતિ તરફથી ફેંકાયેલા પક્કારનો હિંમતથી સામનો કરે છે

આ કૃતિ ૧૧૯૯માં રચાઈ છે, પણ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી કોઈ અચ્છિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્યાંએ કર્યો લાગે છે આરભ અને અંતમાં જૈનતત્ત્વ ગોઠવી દીધું લાગે છે

ઈ સં ૧૪૪૩ (વિ. સં ૧૪૯૯)માં રચાયેલ પતિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત ‘વિક્રમચરિત્ર’માં સૌભાગ્યસુદરીની વાર્તા આવે છે આ વાર્તામાં સ્ત્રી પોતે બગાડ હાકે છે અને પછી એ બગાડ પુરવાર કરી આવવાનું પોતાને માથે આવે છે ત્યારે પતિનો પક્કાર ઝીલી લઈ બગાડ અમાણું વર્તન કરી બતાવે છે

વાર્તા આ પ્રમાણે છે

એકવાર વિદ્યમ નગરચર્યા જેવા નીકળ્યો હતો તેણે બે બાળાઓને વાન કરતી સાલાળી એકે કહ્યું “હું પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ ” બીજાએ કહ્યું. “હું તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મજા કરીશ ” ગળએ આ બીજા બાલા સૌભાગ્ય-સુદરી સાથે લગ્ન કર્યું રાત્રએ તેને એકદિગ્યા મહેલમાં કેદી જેવી સ્થિતિમાં રાખી રાત્રએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાકેલી બગાડ અમાણું કરી બતાવવા દહીં યોગ્ય સમય પછી એવાર અવતીમાં ગગનધૂલિ નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો તે એકદિગ્યા મહેલ પાસેથી પસાગ થતો હતો સૌભાગ્ય-

સુદરી તેને બોઈ બ્યાકુળ થઈ ઘરે તેણે કાગળની કટકી પર અક્ષર પાડી, પાનના બીજામાં મૂકી, તે બીકુ વેપારી પર નાખ્યું ઉપરથી કઈ પડેલું બોઈ વેપારીએ ઉપર બેસ્યું અપ્સગ જેવી સ્ત્રી તેણે બોઈ બીકુ બોલ્યું અદરની ચિઠ્ઠી વાચી સ્ત્રી આવવાનું નિમત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો દેહ પાડવાનું કહેતી હતી બીજે દિવસે મધ્યગત્રીએ કામદંવનું પૂજન કરી, પછી પાટલાનોતી મદદથી તે સૌભાગ્યસુદરી પામે પહોંચ્યો ખાનપાન તથા ભોગ ભોગવી ગરનધૂલિ ચોથા પહોરે ચાલ્યો ગયો, વગેરે વગેરે

અહીં બોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં મૂકેલી સ્ત્રી પણ હિંમત અને ધીરજ ગખી આખરે ફેંકાયેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે

આ જ કથારૂઠિમાં મધ્યકાલીન વાર્તાકાર શામળની ‘સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા’ નામની વાર્તા, જે ‘સિંહાસન-બચીશી’માંની ૨૯મી વાર્તા છે, તેને મૂકી શકાય આ વાર્તામાં એક વણિકકન્યા રાજા વિક્રમને એવો પડકાર ફેર છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામાં સૌથી શ્રેષ્ઠ નથી, સૌથી શ્રેષ્ઠ તો છે સ્ત્રીચરિત્ર રાજા આ કન્યાને પાઠ શીખવવા ધ્રુવે છે એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે વરવહુને મળવા દેતા નથી વહુને એકાતવાસમાં ગોંધી રાખે છે વણિકકન્યા દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીડી મોકલે છે વીડીના હીરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાચી પિતા, પુત્રી રહે છે ત્યાં સુધી ભોંયરુ ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સાયલિયણ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાધ કરે છે અને એની સગ કરી પુત્ર મેળવે છે આભૂષણવસ્ત્રો પણ મેળવે છે વળી પાછી જોગણી બની સજ્જન વિદ્યાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે પાછો તેનો સગ કરી તેની ધનદોલત પડાવી લે છે અને પુત્ર પણ મેળવે છે પછી જાણે કશું જ નાણતી નથી એવો દેખાવ કરી એકાતવાસમાં રહે છે પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરા ગાય છે રાજાને અને રાણીને કૌતુક થાય છે પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી જુએ છે પુત્ર સ્પષ્ટ ના પાડતા વણિકકન્યાની વલે કરવા તથાર થાય છે કન્યાના માન્યાપને બોલાવી તેના ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે કન્યા જે બન્યું હતું તે બધું વર્ણવે છે કુવરના વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાર બધું હાજર કરે છે પુત્ર શરમિંદો બની, બની ગયેલા પ્રસંગોનો સ્વીકાર કરે છે રાજા વિક્રમ, સૌથી વધુ સ્ત્રીચરિત્ર એમ સ્વીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે અહીં સસરાએ ફેંકેલો પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલી લીધો છે

આ જ કથારૂઠિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે ‘બિરસિંગ અને સુન્દરબાઈ’ની વાર્તામાં સુન્દરબાઈ કેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બગાડેલી શબ્દોને કેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાંચતા જણાય છે

સાયલાના રાજા કેસરીસિંગને સુન્દરબાઈ નામની અતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમાં રમતી હતી નૃત્ય અને ગીત પૂરા થતા સાહેલીઓ માહોમાહે વાતો કરવા માડી સુન્દરબાઈ કહે “હું વલભીના રાજકુમાર બિરસિંગને પરણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો છતી લઇશ, કે એ બીજા કોઈને જુએ જ નહિ અને જો એ મને હું કહું તેમ રાખશે નહિ તો હું તેને મારી શકિત અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે સ્ત્રીઓ પણ સર્વ રીતે પુરુષસમોવડી હોય છે પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈને મને ચાહેશે અને માન આપશે, ને હું કહું તે પ્રમાણે કરશે” બિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમાં હતો તે મૃગયા કરવા નીકળ્યા હતો સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો તેણે સુન્દરબાઈની બગાડેલી આ શબ્દો સાંભળ્યા તેનું રૂપ બેઈ ને તો એ આકર્ષ્યો જ હતો પિતા પાસે સુન્દરબાઈ માટે માગ્યું કરાવી તેને એકાન્તવાસ આપ્યો એસતા વર્ષને દિવસે મન્દિરમાં છુપાઈ રહ્યો સુન્દરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમાં ઉચ્ચારેલા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

કહ્યું સુન્દરબાઈ લાચાર હતી એક વાર તેણે દાસી મારકત પોતાના પિતાને વીંટી સમગવવા મોકલી આપી પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિઠ્ઠી વાચી પુત્રીના દુ ખે દુ ખી થયા પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોશાક, ધોડો અને અખતર મોકલી આપ્યા પછી પુત્રીના મહેલ સુધી લોંબરુ ખોદાવ્યુ પુત્રી એ લોંબરાના માર્ગે એકતવાસમાથી બહાર આવી સુન્દરબાઈ પુરુષનો વેપ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ ગખી, બિરસિંગના પિતા પાસે દરબારમા નોકરી મેળવવા આવી તેને નોકરી મળી સુદરબાઈએ થોડા દહાડામા યુક્તિ કરી પ્રબળે રજાગતા સિંહને માર્યો રાજાએ તેને એ બદલ માન અને ધનામ આપ્યા એકાદ વરસ બાદ તે રાજા સાથે શિકારે ગઈ રાજની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ ખડોશી રાજાએ વલભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને જીત્યુ બિરસિંગ પણ પકડાઈ ગયો સુદરબાઈએ પોતાના પિતા પામેથી સહાય લઈ લોંબરા મારકત વલભીપુરમા પ્રવેશ કરીને તે પાછુ મેળવ્યુ અને બિરસિંગને પણ છોડાવ્યો એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુદરબાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ બિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ધ્રુજતો હતો લોકો પાસેથી જાણ્યુ કે તે સુન્દરબાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેમાયો સુદરબાઈએ તેનો સત્કાર કર્યો, પણ ક્રોધિત બિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા સુન્દરબાઈએ પોતાના તરફ વધારે ધ્યાનથી જોવાનુ બિરસિંગને કહ્યું, અને ભેદ કળાઈ ગયો રતનસિંહ બીજો કોઈ નહિ, પણ પુરુષના વેષમા સુન્દરબાઈ જ હતી સુદરબાઈએ પોતાની બાણ પુરવાર કરી આપી પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો

આ વાર્તામાં સ્ત્રીની યાગ્રશ, લગ્ન પછી સળના રૂપમાં મળેલો એકાંતવાસ, સ્ત્રી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિઠ્ઠી મોકલવી, ભોંયરાની રચના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ અતાવવી, ખોટા ભણ્યારના આળભાથી મુક્ત થવું, વગેરે અશો શામળની 'સ્ત્રીચરિત્ર'ની વાર્તાને મળતા આવે છે.

અને આ જ કથાઈદિ પૂર્વભાષી પશ્ચિમમાં જતા ત્યાના લોકસાહિત્યમાં કેવુ સ્થાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી ઓકેશિયોના 'હેકમેરોની'ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જેતા સમજાશે

ફ્રાન્સનો કાઉન્ટ આંક્રે રોઝીઝીઓન નામે સફળદેશીનો પુત્ર બર્ટ્રાન્ડ પોતાના પિતાના વૈધની દોકરી ગીલેટા જોડે ઉછર્યો હતો. પિતાના મૃત્યુ બાદ બર્ટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો. ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ઇચ્છતી હતી અને બર્ટ્રાન્ડને મળવા ઇચ્છતી હતી. પણ સમાસબધીઓ તેને તેમ કરવા દેતા ન હતા. એકવાર ગીલેટાએ સાબરુ કે ફ્રાન્સના રાજાને જાતી પર ગૂચડુ થયું છે અને કોઈ વૈધ મટાડી શકતો નથી તેણે પિતા પાસેથી સાબરુની વસ્તુઓમાથી દવા તૈયાર કરી અને એ બહાને પેરિસ ગઈ. રાજાને આઈ દિવસમા સાળ કરવાનું બીડું ઝડપું અને તેના બદલામા પોતે પસંદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનું રાજ પાસેથી વચન લીધું. તેનો ઉપચાર સફળ થયો. રાજાએ તેને પસંદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનું વચન પાળ્યું. ગીલેટાએ બર્ટ્રાન્ડને પસંદ કર્યો હતો. બર્ટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજી ન હતો, પણ રાજાની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતું. લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બર્ટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતા હતા, પણ બર્ટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો. એ તો ફ્લોરેન્ટાઇનન્ટના લશ્કરમા જોડાયો. ગીલેટા એકલી વતન ગઈ. તેણે પતિને સંદેશો કહેવરાવ્યો કે જે તુ મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હું મને લા ચાલી જઈશ. તેનો જવાબ બર્ટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તને સહ્યે તે કરી શકે છે. પણ હું તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરું કે જ્યારે તારી આગળી પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામા મારો પુત્ર હોય.

પછી ગીલેટા દાસી સાથે જાનાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી ત્યાં એક વિધવાના ઘરમાં મુકામ કર્યો ત્યાં તેણે પોતાના પતિને જોયો તે બાથરૂમ રહેતી ગરીબ સ્ત્રી, જે ગરીબાઈને કારણે પોતાની

પુત્રીનાં લગ્ન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીના પ્રેમમાં હતો ગીલેટાએ તે સ્ત્રીને પોતાની પુત્રીના લગ્ન ક્યાક ખીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યું અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે ખપાવી દેવા વિનવતી કરી પહેલા તો અટ્ટાન્ડની વીંટી મેળવી પછી તેનો સમાગમ કર્યો તેને બે પુત્ર જન્મ્યા ત્યા સુધી તે ક્લોરેન્સના જ રહી અટ્ટાન્ડ પોતાની પ્રભાવની ધ્રુવજાને માન આપી વતન ગયો ત્યા તેણે ‘પાર્ટી’ ગોઠવી હતી બધા આમંત્રિતો ટેબલ પર ગોઠવાતા હતા ત્યા જ ગીલેટા પોતાના બે પુત્રો સાથે આવી પહોંચી અટ્ટાન્ડને પોતાના વચનની યાદ આપી વીંટી અને પુત્રો અતાવ્યા અટ્ટાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાંભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો સ્વીકાર કર્યો

શામળની “ સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા ”માં પણ વણિકકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરકિયાનો સમ્બંધ આધી પુત્રો મેળવે છે પુત્રો અને રાજકુમારે આપેલી ભેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સૌને મુગ્ધ કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે આ રીતે બોક્સિયોની વાર્તાના કેટલાક અંશો સાથે ‘ સ્ત્રીચરિત્ર ’ની વાર્તાના કેટલાક અંશોનું સામ્ય છે

આ જ કથાચિત્રિ અવધીન વાર્તાકારોને પણ આકર્ષે છે ‘ સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ ’ ૧માં ‘ નંતુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુધરી ’ની વાર્તા છે અહીં પણ ગુણસુધરી પતિએ ફેંકેલા પડકારને ઝીલી લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનું ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે

કેતલપુર નગરમાં પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો તેની સ્ત્રીનું નામ કેસર હતું તેનો પુત્ર નંતુભટ હતો નંતુભટ બાર વર્ષનો થતા તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા નંતુ કંઈ લાભ્યો ન હતો સૌના કહેવાથી ભિયાપુરમાં પડિત સોમેશ્વરને લા લાગુવા ગયો પડિતે નામદામ પૂછતા વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો પણ તેણે તે વાત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈને નામદામ બદલીને રહે તો લાગુવવાનું કમ્પૂલ કર્યું ગરજ નંતુએ પડિતની વાત સ્વીકારી વખત જતા નંતુ મોટો પડિત થયો એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનું થયું, પણ પોતાની ગેરહાજરીમાં રાજાને ત્યા કથા કોણ વાંચે તે પ્રશ્ન થયો પછી તેણે નંતુને કથા વાંચવા મોકલવાનું નક્કી કર્યું ગુરુ બહારગામ જતા નંતુ રાજાને ત્યા કથા વાંચવા ગયો નંતુની વાણી સાંભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુધરી મોહી પડી રાજા ગુણસુધરીના હાવભાવ નિહાળવા લાગ્યો યુવાન અને સુંદર ગુણસુધરી પર રાજા મોહી પડ્યો રાજાએ દાંસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી રાજાનું તેકું સાંભળી ગુણસુધરી ભૂલવાઈ ગઈ તેણે તેની બેનપણી ચચળમતિની સલાહ લીધી ચચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી પછી ગુણસુધરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ એના પડિત પિતા બહારગામથી આવી ગયા હતા તેણે તેને કહ્યું “ પિતાજી, મારે મહાલક્ષ્મીની પૂજા કરવા જવું છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો ” પડિતજી સમજી હતા દીકરી જુવાન છે માટે ખીબા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતા નંતુભટને સાથે મોકલવો સારો કે જેથી કંઈ બને તો વાધો નહિ આમ માની પડિતે નંતુને ગુણસુધરી સાથે મોકલ્યો ગુણસુધરી તો મંદિરે જવાને બદલે જિંધી જ દિશામાં ચાલી નંતુભટ વિચાર કરતો સાથે આવ્યો ગુણસુધરી તો રાજાના મહેલમાં ગઈ નંતુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે જોવા કહ્યું રાહ જોતા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળું ખીકું આપ્યું રાજા તેના તરફ ધસી આવ્યો ગુણસુધરીએ બહાના કાઢ્યા થોડી વારમાં રાજાને નશો ચઢ્યો અને ગમડી પડ્યો પડિતની પુત્રી નીચે આવી જિંધતા નંતુને ઊઠાવ્યો અને ઘેર ચાલી નંતુએ માન્યું કે છોકરીએ કાળુ કામ કર્યું છે પણ પોતે કશું જ બોલ્યો નહિ પછી પડિતે તેનો અભ્યાસ-કાળ પૂરો થયો ગણી ઘેર જવા આજ્ઞા આપી નંતુ ઘેર ગયો તેની પડિતાઈથી સૌ ખુશ થયા પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમાં પરણેલી સ્ત્રીને તેડવા ગયો પણ આશ્ચર્ય ! જે ગામમાં તે લાગુવા

ગયો હતો ત્યાં જ તે ગયો અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ થયું કે એના ગુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા તેને ગુણસુદરીનો રાજ સાથેનો વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને હું ખી થયો ગુરુના મોટાની શરૂઆત પત્નીને સાથે તેડી ગયો પત્ની તેની સેવાપૂજન કરતી, પરંતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી તેણે પત્નીનું નામ ગુણસુદરીને બદલે ગુહસુદરી રાખ્યું અને એ નામે જ બોલાવતો ગુણસુદરી પત્નીના આચરણનો ભેદ પામી ગઈ તેને લાગ્યું કે હું મારી પવિત્રતા માટે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનશે નહિ, માટે કોઈ બીજી યુક્તિથી કામ સાધવું પડશે

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યું “ પિયરથી પત્ર આવ્યો છે અને મને તેણે છે, રજા આપો તો જાઉં ” પતિને તો તેનું મોહ્ય ગમતું ન હતું એટલે તેણે તુરંત રજા આપી સ્ત્રી થોડા દિવસ બાદ નીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમાં પાછી આવી વાણિયાને ત્યાં ધરેલું મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા એક ધર ભાડે રાખ્યું એ દારીઓ રાખી બ્રાહ્મણને ત્યાંથી શ્રીમદ્ ભાગવતનું પુસ્તક લીધું ભરત લગાવી રુદ્રાક્ષની માળા પહેરી, સફેદ વસ્ત્ર ધારણ કરીને જોગણી બની કથા વાચવા લાગી ધીમે ધીમે કરતા હજારો માણસો તેની કથા સાંભળવા આવવા લાગ્યા તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાંભળવા ગયો જોગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો મળીને કહ્યું “ હું બ્રાહ્મણ છું, વિદ્વાન છું આપ જો વિવાદ કરવા એકાંતમાં બોલાવશો તો ઉપકાર થશે ” જોગણીએ કહ્યું “ હું કોઈ પરપુરુષને એકાંતમાં મળતી નથી ” નતુભટે બહુ વિનંતિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યું બીજે દિવસે નતુભટ જોગણીને લા ગયો ભારે દાસીએ તેને અદર આવવા દીધો ગુણસુદરીએ કહ્યું “ મારે નિલ એક બ્રાહ્મણ જન્માડવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો ? ” બ્રાહ્મણે તુરંત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખા આપ્યા અને થોડી વારમાં જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યા રસોઈ તૈયાર થઈ એટલે જોગણીએ કહ્યું “ મહારાજ, પ્રથમ મારા હાથના બે કોળિયા જમો ” બ્રાહ્મણ ચમક્યો તેણે કહ્યું “ બ્રાહ્મણ જોગણીના હાથનું કેમ જમે ? ” જોગણીએ ઉત્તર આપ્યો “ તમે વિદ્વાન જ નથી વેદમાં સર્વ જગત સરખું ગણ્યું છે, તે તમે જાણતા નથી ? ” બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો તે જોગણીના હાથનું જમ્યો કામની લાલચે ભ્રષ્ટ થયો જોગણીએ દાસીને કહી રાખ્યું કે બ્રાહ્મણ જમી રહે એટલે એને દક્ષિણા આપી કાઢી મૂકજે બ્રાહ્મણ જમીને વસ્ત્રો પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યાં દાસીએ એક રૂપિયો તથા પાનસોપારી આપ્યા અને જવાનું કહ્યું મહારાજની એકદમ જવાની ધમ્મજા ન હતી, પણ દાસીએ જોગણીનો સવાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ધક્કો મારી બહાર કાઢ્યા વટલાયા પણ કામ થયું નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પસ્તાવા લાગ્યો

બે દિવસ પછી જોગણે જોગ છોડી દીધો અને પોતાના મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ બ્રાહ્મણ તેને આવતી જોઈ ચીડાયો અને કટાક્ષમાં કહ્યું “ આવો ગુહસુદરી ” બાઈ તો કાઈ બોલી જ નહિ બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને ઉંચાર પર બેસી પજાડી પતિ સાથે લડવા માડી કહેવા માડી “ મારા ગયા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવું વર્તન કર્યું તેની ગામમાં હોહા થાય છે અને હવે તમને કોઈ શિક્ષા માટે ધરમાં પગ મૂકવા દેવાનું નથી ” અને વધુમાં કહેવા લાગી “ તમે કોણ જાણે કેવી જાતની જોગણીના હાથનું ખાધું તેની આખા ગામને જાણ છે અને નાતપટેલ તો તમને નાત-બહાર મૂકવાની વાત કરે છે ” ગભરાઈને નતુભટે તેને વિશ્વાસમાં લેવા પ્રયત્ન કર્યો તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજાવી આવવા મોકલી ગુણસુદરી રૂપિયા લઈ પોતાના કડલા (ધરેલું) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માડી “ બહુ સચુ કરી આવી છું નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામાં નહોતા માનતા પણ મારા પિયરના નીકળ્યા તે માનવી લીધા છે હવે આપણું નામ નહિ દે ” થોડા દિવસ તો ગુણસુદરીએ પોતાના ગ્સોઈપાણી છુદા રાખ્યા પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડે ખોલ્યો પોતે જ જોગણી હતી તે કહ્યું,

અને સમજાવ્યું કે આમ જ રાજ કીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા જાળવી હતી જે પોતાને બચાવુ હોત તો દાદર પર બેસી બધું જોવાનું શા માટે કરેલું ? અહીં સ્ત્રી વહેમી પતિએ ફેફસો છત્રનનો પકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની શુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુરવાર કરી આપે છે

કોઈ પણ દેશનું પરપરાપ્રાપ્ત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને ઘુલનાત્મક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમાં ઠીક ઠીક સમાન અને વારંવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અશો આપણને માલૂમ પડે તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રજાના આવા પરપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રજાઓના તેવા જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે ઘુલના કરતા વારંવાર કંઈક વિગતભેદ કે કંઈક રૂપાતર સાથે અનેક રચે મળતા હોય તેવા ધણા અશો દેખાશે

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષમણગણિની ખારમી શતાબ્દીની જેન પ્રાકૃતરચના અને સારખાદ પદ્ધતી શતાબ્દીની શુભશીલની રચના અને તે પછીની શામળની અઢારમી શતાબ્દીની રચનામાં એક જ કથા૩૬ કેટલાક આવર્તનો સાથે જળવાય રહેલી જોવા મળે છે વળી આ જ કથા૩૬ સિંધ દેશની લોક વાર્તામાં નજર ચડે છે પશ્ચિમની ઓહમી સદીની 'કેકમેરોન'ની વાર્તામાં પણ આ જ કથા૩૬ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ

સભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનું કથા૩૬ના ઘુલનાત્મક અભ્યાસનું ક્ષેત્ર વિસ્તરતું જાય તેમ તેમ આપણને સરકૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી તથા લોકવાર્તામાંથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓના તેવા જ સાહિત્યમાંથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય અહીં દર્શાવાયેલો અભ્યાસ માત્ર આ દિશામાં પ્રારંભ પૂરતો છે



વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય

यत्र तत्र समये यथा तथा योऽसि सोऽस्यमिधया यथा तथा
वीतदोषकलुषः स चेद् भवान् एक एव भगवन् नमोस्तुते ।

મવવીજાદકુરાજનના રાગાચાઃ ક્ષયમુપાગતા યસ્ય

બ્રહ્મા વા વિષ્ણુર્વા મહેશ્વરો વા નમસ્તસ્મૈ ॥

[મને તે જ્યેજ્ઞ, મને તેવા સમયે, તમે મને તે હો અને મને તે નામથી ઓળખાતા હો, પણ જો મળદોષવા રહિત હો તો તે એક એવા આપ ભગવાનને નમસ્કાર હો

ભવના બીજ-અકુરના કાચલરૂપ એવા, રાગ આદિ જેના ક્ષય પામી ગયા છે એવા તે વિષ્ણુ હો, બ્રહ્મા હો કે મહેશ્વર-શકર હો, તેને નમસ્કાર હો.]

અથવા એટલું જ શા માટે? એ મહાન ભારતીય સારસ્વતે એથી ય એક ડગલું આગળ વધીને જેમથી બ્રહ્માની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતત્ત્વની ગહન અનુભૂતિપૂર્વક સુનિ જે એક ખીખ પ્રસિદ્ધતર શ્લોકમા નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સરમરીને કરી છે, તેનો શબ્દાર્થ જ અહીં આપવો બસ થશે

“જે વેદ જગતને જાણે છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભગિઓની પાર જોયું છે, જેનું વચન પૂર્ણપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલક છે, જે સાધુપુરુષોને વદ છે, સકલ ગુણોના ભાગર છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે શુદ્ધ હો, વર્ધમાન હો, શતદલીનિલય નામ નિવાસમા રહેતા કેશવ હો કે શિવ, તેને હું વન્દન કરું છું” (ભાષાન્તર, ૨૧૦ મોહનલાલ દંડેશર્માનું)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન ૫૦ શિવદત્તજીએ કહ્યું છે કે સરકૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાન્તિયના ઇતિહાસમા જે સ્થાન કાલિદાસનું છે, અને શ્રીહર્ષના દરબારમા બાણભટ્ટનું, તે જ ઇસવી બારમા શતકમાં ચૌહાણવંશોદભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નરેન્દ્રશિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમા હેમચન્દ્રનું છે

‘કલિકાલસર્વરા’ એવું મોઢું મિરુદ જે પામ્યા તે પંડિતપ્રવર જગતભરની જીવન્ત જ્ઞાનકોપ સદૃશ નિર્જનિગ યુગે મહાન વારૂમયવિભૂતિઓ એરિરટોટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિન્ચી સાથે, બેકન અને ગુપ્તધી સાથે, અમુક અશે પેટ્રીક જેરીસ અને એ. એન. બ્હાઈટહેડ સાથે, (જેમ, અશત, મરમી ઇતિહાસપણિટ ટોયન્બી સાથે) પોતાની મહોજ્જવલ પ્રતિભાપ્રભાના નિરવલ લખલખતા તેણે સુહાય છે અને સદૈવ મુહાશે એ જાણીને કયો ગુજરાતી સાપ્તિક ગર્વ નહિ અનુભવે, સગૌરવ ઉન્નતશિર નહિ બને.

આચાર્ય હેમચન્દ્રે જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રદાનની પિછાન આ શ્લોકમાથી યથાર્થતયા મળી રહે છે

કૃત્ત વ્યાકરણ નવ વિરચિત છન્દો નવ દ્વયાશ્રયા

ડલકારૌ પ્રથિતૌ નવૌ પ્રકટિતૌ શ્રીયોગસાસ્ત્ર નવમ્ ।

તર્ક સજનિતૌ નવૌ જિનવરાદીના ચરિત્ર નવમ્

વદ્દ યેન ન કે [ન કેન] વિધિના મોહઃ કૃતૌ દૂરતઃ ॥

[જેણે નવ વ્યાકરણ, નવ છન્દ શાસ્ત્ર, નવ દ્વયાશ્રય રચ્યું, નવાં શાસ્ત્રો અલકાર, યોગ તથા તર્કના રચ્યા, જેણે જિનવરાદીના નવા ચરિત્રો પણ રચ્યા છે, તેણે એ અન્યસમુદ્ધિમાના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી.]

આ શબ્દોમા કવિ સોમભક્ષસુરિએ આચાર્યશ્રીના જે અન્યગણિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશંસા કરી છે, તે વિપુલ વારૂમય આમ અષ્ટવિધ છે

૧ વ્યાકરણ : સવા લાખ શ્લોકનું સિદ્ધહેમ

આમા પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના ઉપાદરણ પણ છે

- ૨ કોષ • (૧) અમરકોષ પર આધારિત અભિધાનચિન્તામણિ (૨) અનેકર્થમગ્રહ • વનસ્પતિવિષયક નિધનુ શિક્ષા (૩) દેશીનામમાલા પ્રાકૃત, સભાષ્ય
- ૩ પિંગલ : સરકૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના છન્દો વિષેનું સગ્રીક છન્દોડનુશાસન
- ૪ કાવ્યશાસ્ત્ર : “અલકારચૂડામણિ” અને “વિવેક” નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટાચાર્યાદિ આલકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયેલું કાવ્યાનુશાસન
- ૫ તર્કશાસ્ત્રનો ગ્રન્થ નામે પ્રભાણુખીમાસા
- ૬ મહાકાવ્ય • દ્વાયત્રય અને કુમારપાલચરિત આ અનુક્રમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગના બે સરકૃત-પ્રાકૃત ઇતિહાસકાવ્યો છે અનેમા વ્યાકરણના નિયમો પણ સમાવ્યા છે
- ૭ ચરિત્રગ્રન્થ • (૧) ત્રિપદીશવાકાપુરુષચરિત એના ૩૨૦૦૦ શ્લોકોમા ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે (૨) પરિશિષ્ટપર્વમા સાગરણુ હનગ શ્લોકોનું આ છે (૩) મહાવીરચરિત
- ૮ પ્રકીર્ણ : યોગશાસ્ત્ર તથા સ્તોત્રો

૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમચુગ કહેવાયો છે જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિપરિતે “વિદ્યારૂપી સમુદ્રના મન્યન્તર્થ પ્રયોગવાના મન્દગિરિ” કહ્યા છે તેની પ્રસક્તપરોક્ષ પ્રેરણાથી ગુજરાતમા સને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દશકા દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારના કવિરત્નો નીપજ્યા અને ઝળક્યા, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાથી વધુ સ્વાભાવિક ખીજુ શુ હોય આ વિષયમા ? એ સમય ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦મા સિદ્ધરાજે ભાળવા છત્રુ હતુ એ યાદગાગ વિજયના અવસર સુધીમા તો પાટણ મહાન વિદ્યાધામ બની ચૂક્યુ હતુ એ આખો સોલકીયુગ જ એવો યશોજ્જ્વલ હતો કે ત્યારે “ગુજરાતના સર્વોચ્ચ પરાક્રમમા તેમ એના વિદ્યાકીય પુરુષાર્થમા મોટી ભરતી આવી હતી” (ડૉ. લો. જે. સાહેસરા)

એ હેમચુગમા આચાર્યશ્રીના જે શારદોપાસક શિષ્યો થયા તેમા રામચન્દ્રસિંહ એમના પટ્ટધર છે આ કવિ જયસિંહ સિદ્ધરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તગૃધી ‘કવિ-કટારમહલ’નું બિરુદ પામ્યા હતા તેમણે પોતાને (જે સોએ સો હવે તો મળતા નથી તેના) “અખન્ધ શતકર્તા” તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના “વિદ્યવેદી” કહ્યા છે એ માત્ર સાદીસીધી હકીકતનું કથન છે આ સુરિજએ ખીજા હેમ-શિષ્ય ગુણચન્દ્રગણિની સાથે મળીને, દ્વાદશ-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમા કરાવ્યુ છે તે નાટ્યદર્પણ અને એમ જ કવિદ્વયે રચેલ જીવાન્દિઓ વિષેનું દ્રવ્યાલકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે તેમની આગવી રચનાઓમા અગ્રતમ આ બે છે કૌમુદીમિત્રાણુદ તથા નલવિલાસ આમાનું પહેલું નાટક દશાદી છે, ખીજુ સપ્તાદી પહેલામા નામ સૂચિત બને પાત્રોની કૌતુકરાગી કથા છે અને ખીજમા નળરાજનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાય છે

અન્ય શિષ્યોમા સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે ‘અનેકર્થ કેરવાકર-કૌમુદી’કાર મહેન્દ્રસુરિ, ‘કુમારવિહાર’ એ પ્રશસ્તિકાવ્યનો રચનાગ વર્ધમાનગણિ અને ‘ચન્દ્રલેખાવિજય’ નામે પ્રકરણ રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર

લેખના આ ખડકના અન્તે જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા ખીજા મૂલ્યવાન આકગ્રન્થોના આરૂઢ સશોધક સ્વ. મોહનલાલ દ. દેશાઈના હેમચુગ વિષેના સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીશુ

૮૬મા એ જૈન શાસન માટે, વાકમય માટે, અતિ વૈભવ પ્રતાપ અને વિજયથી દેહીચમન હતો તેની અસર સમગ્ર ગુજરાતના પર અનેક રીતે સ્પર્શમા રહે તેવી થઈ છે હેમચન્દ્રના નામ પ્રમાણે તેનો યુગ પણ હેમમય—સુવર્ણમય હતો અને ચિરકાલ સુધી તેનો પ્રભાવ રહેશે (૫૦ ૩૮૬)

૪

આ લેખમાં હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઇસવી દસમી તેમ જ પંદીના સૈકાઓના લેખકો, બહુધા પછના તો કોઈક ગદ્યના, છે તેમણે અપભ્રંશમાં હોગતી (“જૂની”) ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈકાથી અર્વાચીન ગુજરાતીમાં સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે સાહિત્યના પ્રકારો તેમણે જેવા એ કયા હતા ? આનો જવાબ આમ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને કાવ્ય, રાસા ને પ્રબન્ધ, કેટલાક મુકાબલે ગૌણ પદ્યપ્રકારો, એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે

અપભ્રંશમાં ગણનાપાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આટલી છે સ્વયમ્બૂદેવકૃત હરિવંશ તથા પદ્મચરિત્ર (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દ્રષ્ટિએ), જેનું ગ્રન્થપૂર ૧૩,૦૦૦ શ્લોક છે તે મહાપુરાણ, પુષ્પદન્તકૃત, ભવિરસત-કહા, ધનપાલકૃત, અને યોગીન્દ્રદેવની આ બે ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રકાશ

૫

આર્ય સંસ્કૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રદાનના કવિઓમાં શાલિભદ્ર તથા સોમ-સુન્દરી, અને લાવણ્યસમય આદિથી માટી સપ્થાપ્ત સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે એમાંના મુખ્યતમની લખાણબધે ઓછી-અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિંચાન હવે કરાવીશું

કવિ શાલિભદ્રસૂરિ વસ્તુપાલ-તેજપાલના સમયમાં થયા તેમનું ૨૦૩ કડીનું કાવ્ય ‘ભરતેશ્વર-બાહુબલિરાસ’ નામનું છે વીરરસપ્રધાન ઓગત્વન્ત એ કાવ્યમાં ઋષભદેવજીના પુત્રો ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા વિગ્રહનું વર્ણન કરાયું છે એ કાવ્ય ઇસવી ૧૧૮૫માં રચાયું હતું એ સૈકો બારમો તેરમો તથા ચૌદમો ઇસવીસન દરમ્યાન રચાયેલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગદ્યની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે

- ૧ મહેન્દ્રસૂરિનું નાયકના ગુણસકીર્તનાત્મક જળુસામિ-ચરિત્ર (૧૨૧૦)
- ૨ વસ્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિજયસેનસૂરિકૃત સુવર્ણન મય મધુર કાવ્ય રેવન્તગિરિરાસો (આશરે ૧૨૩૧)
- ૩ વિનયસુન્દરી સુન્દર કેમકે અલકારાત્મક, (આશરે) ૧૨૬૯ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ-ચતુષ્પદિકા આ ગુજરાતીમાં લગભગ પહેલું જ બારમાસી કાવ્ય છે
- ૪ અખદેવસૂરિનો સમરરાસો (૧૩૧૫) આમાં એ સમયના મહાન સન્નપતિ સમરસિંહનું ચરિત્રનિરૂપણ ફડી રીતે કર્યું છે
- ૫ તરુણપ્રભસૂરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગદ્યકાર છે તેમના પ્રતિક્રમણબાલાવબોધમાની કથાઓનું ગદ્ય લાલિત્યમય છે, ઓગત્વની છે અને એ ઉલ્લય ગુણુ કરીને મનોગમ છે
- ૬ ગૌતમસ્વામીરાસ (૧૩૫૬) ખલાતમાં કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે એમાં આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણધર ગૌતમ, તેમના અનેક સદ્ગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલા પ્રકૃતિના રમ્ય વર્ણનો, ગુજરાતીમાં પહેલા જ, વાંચીએ છીએ
- ૭ કુંઘમન (૧૩૯૪) પણ ગદ્યકાર હતા તેમનો બાકરણગ્રન્થ મુખ્યાવબોધઔકિતક વિખ્યાત છે એ બાળકોને ભાષા શીખવવાના પુસ્તકમાં સમજૂતી આપતો ભાગ છે એ ત્યારના સાદા ગુજરાતીમાં લખાયો છે

૬

સોમસુંદર (૧૩૭૪-૧૪૪૬), જ્યેષ્ઠેશ્વર (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬મા) અને માણિક્યસુંદર (૧૪૨૨) આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનું વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી યુજ્જરાતીના ઉદયમા રમરણીય ભાગ ભર્યો છે એ પ્રમાણમાના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ-કાગમાનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે એ રસિક પડિતનો આ કાગ ત્રણ ખડમા ભાવિકજનોના મનરજનાર્થે શ્રેયેલી ચિરંજીવ રચના છે

જ્યેષ્ઠેશ્વરની સરકૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધયિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી ઝસ-રગવતી પોતે એ જ નામે યુજ્જરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રબન્ધ

ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકરૂપહૃદયીય લક્ષ્મીકીશાનિવાસ, સરસ્વતીતણ્ણ આવાસ જનિતકર્જનક્ષોભ, સમજનોત્પાદિતશોભ

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુંદરના પચઉલ્લાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાથી છે એ પહેલી સવિસ્તાર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે કર્તાએ પોતે જ એને આપેલું બીજું નામ વાગ્વિલાસ છે એ નામ, સહેજે સમજશે કે, એમાના લોકવિલોલ અન્તર્ધર્મકવાળા લયે કરીને સાર્થે અને છે

૭

ઋતુકાવ્યોના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સતોપ માત્વો પડશે આશરે ૧૨૬૯મા વિદ્યમાન વિનયચન્દ્રની રસાર્દ્ર રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂબી એ વાચ્યે જ સમજાયે તેવી છે એવી જ રસીલી રચના નામે સિરિયુત્રિભદ્રકાવ્ય છે જિનપદ્મસરિતી (૧૩૧૬-૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સસારચિત્ર તરીકે સુરાચ્ય છે વિદ્યમાન આશરે ૧૩૭૭-૪૯મા, એ રાજેશ્વરના કાવ્ય નેમિનાથ કાવ્યમા વસન્તખેલનનું સુચન છે એના વર્ણનો લારે પ્રચલિત રૂઢ શૈલીના તો પણ ખરા કવિત્વની ચમકવાળા છે

૮

શતકો ૧૫મા-૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રબન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫મા), ‘માધવકામકુડહારાસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામા થયા તે કુશલલાભનું કૌતુકરાગી શૈલીનું કાવ્યરત્ન છે ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમિયાન વિદ્યમાન હોવા સભવ છે તે નયસુંદરે સુકુમાર ભાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળી આ બે (છમાની યુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમા વૃદ્ધિ કરી છે રૂપચંદ્રકવરારાસ તથા નલદમયન્તીરાસ એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમા અદ્ભુતરસિક ને બહુભાષી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે

આ લેખ ધાર્મી કરતા લાખો થયો, તેથી અતિવિસ્તારભયે, ઈસવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમણ પડે છે આ જાણુપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણુશે

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (મો. ૬૦ દેશાઈ), યુજ્જરાત એન્ડ ઇટ્સ લિટરેચર (કે. માં. મુનશી), સોલકાધુગની શ્રી અને સરકૃતિ (બો. જે. સાહેસરા), યુજ્જરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિ. કે. વેદ)

‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી
ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના
ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરફાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબંધમાં ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી-પારસીક-ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ
નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે
કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર બાદશાહ છે અને કોશનો કર્તા વિહારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ
પણ છે

કોશના પ્રારંભમાં કે અંતમાં કોશકાંતે પોતાના નામોદ્દેશ્ય સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી
અથવાર શરૂઆતમાં જ જેની ઉપાસના અકબર કરતો હતો તે મૂર્તિની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર
બાદશાહની સલામતી પ્રાર્થ પડિતોને પ્રમોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે

શ્રીસૂર્યાય નમો વિધાય વિધિવત્ સુધૌ(ધ્યા)ય ચિત્ત રવૌ,
દિવ્યાનામિવ પારસીકવવસા કુર્વે પ્રકાશ નવમ્ ।

સમ્રાટ્ શાહ જલ્લલદીન્દ્રસદસિ પ્રાક્ષમોદપ્રદમ્,

બાહ્યધ્વાન્તમિવાપહન્તુ પઠિતા (પૈઠતા) પૂપાડ્સત્તરસ્ય (પાડ્સન્તરસ્ય) તમઃ ॥ ૧ ॥

અકબરનું નામ જલાલુદ્દીન છે તેનું સરકૃત દોળવાળું નામ ‘ જલાલદીન્દ્ર ’ એમ કોશકારે
કહ્યેલ છે

૧ ‘ સુધાય ’ પદને લાંબે છદોભય જેવું લાગે છે સુધાય એટલે સમ્યગ્ ધૃત્વા—આવી રીતે ધરીને—રવિમાં ચિત્તને દિશ્ય
કરીને—રવિનું સાચી રીતે ધ્યાન કરીને

૨ () આવા નિશાનમાં ગુજ્જો પાઠ લેખકે કર્યેલ છે

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪-૧૪૪૬), જયશેખર (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬મા) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨). આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનું વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી યુગરાતીના ઉદયમા સ્મરણીય ભાગ લાવ્યો છે એ પ્રમાણમાના પહેલાના રમેલા નેમિનાથનવરસ-ફાગમાનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે એ રસિક પરિતનો આ ફાગ ત્રણ ખામા ભાવિકજનોના મનરજનાર્થ થયેલી ચિરંજીવ રચના છે

જયશેખરની સરકૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી ગસ-રગવતી પોતે એ જ નામે યુગરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રખાન્ધ

ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકરૂપહૃદયીય લક્ષ્મીવાહનિવાસ, સમન્વતીતણ્ણ આવાસ જનિતદુર્જનક્ષોભ, સભજનોત્પાદિતસોભ

આ ગદ્યનખૂના માણિક્યસુન્દરના પદ્યઉદ્દેશાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાથી છે એ પહેલી સવિસ્તર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે કર્તાએ પોતે જ એને આપેલું ખીજું નામ વાગ્વિલાસ છે એ નામ, સહેજે સમજાશે કે, એમાના લોલવિલોલ અન્તર્યમકવાળા લયે કરીને સાર્થ બને છે

૭

મનુકાઓના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સતોષ માનવી પડશે આશરે ૧૨૬૯મા વિદ્યમાન વિનયચન્દ્રની રસાર્દ રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂખી એ વાચ્યે જ સમજાયે તેવી છે એવી જ રસીકી રચના નામે સિરિચૃંચિમદ્રફાગુ છે જિનપદ્મસરિની (૧૩૧૬-૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સત્સારચિત્ર તરીકે સુનાવ્ય છે વિદ્યમાન આશરે ૧૩૩૭-૪૯મા, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ ફાગમા વસન્તખેલનનું સચન છે એના વર્ણનો લારે પ્રચલિત રૂઠ સૌલીના તો પણ ખરા કવિત્વની ચમકવાળા છે

૮

શતકો ૧૫મા-૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રખ-ધંધાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫મા), ‘માધવકામકુડલાગસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામા થયા તે કુશલલાભનું કૌતુકગગી શૈલીનું કાવ્યરત્ન છે ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમ્યાન વિદ્યમાન હોવા સભવ છે તે નયસુન્દરે સુકુમાર લાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળી આ બે (જમાની સુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમા વૃદ્ધિ કરી છે રૂપચન્દ્રકવરરાસ તથા નલદમયન્તીરાસ એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમા અદ્ભુતરસિક ને બહુલાખી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે

આ લેખ ધાર્મી કરતા લાખો થયો, તેથી અતિવિસ્તારભયે, ઈસવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમવું પડે છે આ ઊણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણશે

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (મોં ૬૦ દેશાઈ), યુગરાત એન્ડ ઇટસ લિટરેચર (કં માં સુનશી), સોલકીયુગની શ્રી અને સરકૃતિ (ભોં ૭૦ સડેસરા), યુગરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિં ૬૦ વૈદ્ય)

‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી
ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના
ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબંધમાં ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી-પારસી-ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે

કોશકૃતિનો ગ્રેરક અકબર આદલાહ છે અને કોશનો કર્તા વિહારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પંડિત છે

કોશના પ્રારંભમાં કે અંતમાં કોશકારે પોતાના નામોદ્દેશ સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી અથવા શરૂઆતમાં જ જેની ઉપાસના અકબર કરતો હતો તે મૂર્તિની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર આદલાહની સલામના પ્રાર્થ પંડિતોને પ્રમોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે

શ્રીસૂર્યાય નમો વિધાય વિધિવત્ સુષૌ(ધ્યા)ય ચિત્ત રવૌ,
દિવ્યાનામિવ પારસીકવચસા કુર્વે પ્રકાશ નવમ્ ।

સમ્રાટ શાહ જલાલદીન્દ્રસદસિ પ્રાક્ષમોદપ્રદમ્,

બાહ્યાખ્યાન્તમિલાપહન્તુ પઠિતા (પૈઠતા) પૂષાડ્ડતરસ્ય (પાડ્ડન્તરસ્ય) તમઃ ॥ ૧ ॥

અકબરનું નામ જલાલુદ્દીન છે તેનું સરકૃત દોળવાળું નામ ‘ જલાલદીન્દ્ર ’ એમ કોશકારે કહેલ છે

૧ ‘ સુધાય ’ પદને હાથે ધોલગ જેલુ લાગે છે સુધાય એટલે સમ્યગ્ જૃત્વા—સારી રીતે ધરીને—રવિમાં ચિત્તને સ્થિર કરીને—રવિનું સારી રીતે ધ્યાન કરીને

૨ () આના નિશાનમાં ગુજલો પાઠ લેખકે કહેલ છે

બીજા અને ત્રીજા પદમાં અથકાર અકબરશાહને ‘બ્રહ્મ’ સાથે સરખાવે છે તથા ગોપાલસુત શ્રીકૃષ્ણ વિષ્ણુ સાથે પણ સરખાવતા અકબરશાહને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વશ, ગાય અને વિપ્રોનો સદા અભિલષ્ઠ જ કરતો આવેલ છે તે જ વશમાં આ અકબરશાહ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિશેષ આશ્ચર્યકારી ઘટના છે

પાંચમા શ્લોકમાં “વિષ્ણુયતે સ્વભોધાર્યમ્” એમ કહીને પ્રગુત કોગ તેમણે પોતાના બોધ માટે નિર્મલ છે એમ સૂચવે છે અને સાથે જણાવે છે કે સસ્કૃતના શબ્દો આપીને તેના સમાનાર્થક કેટલાક પાગ્ગીક—ફારગી—શબ્દોનો આ સમૂહ છે

જે લોકો ફારસી ભાષાના સમુદ્રમાં અવગાહન કરવા ધરુતા હોય તેવા લોકોને ખ્યાનમાં રાખીને કૃષ્ણદાસ આ કોશરૂપ નાની હોડીને રચે છે એમ છટ્ટા શ્લોકમાં કહે છે અને સાતમાં શ્લોકમાં એમ જણાવે છે કે—

“પોતે ફારસી શાસ્ત્રોને ભણેલ નથી, માત્ર સાલળી સાલળીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ ગ્રન્થનામાં જે કાંઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતુ આવી ગયું હોય તેને ફારસી વિદ્વાનો દરચુબર કરશે એવી નત્ર વિનંતિ છે ”

સસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમાં શબ્દોને બતાવવા પ્રથમ કાંડમાં જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલભોગિવર્ગ, નગ્નવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોજેલા છે તથા બીજા કાંડમાં મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેડે ત્રીજા કાંડમાં પ્રથમ વિશેષ્યનિધ્નવર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોજેલ છે તેમ બરાબર ક્રમને અનુસરીને અથકાર કૃષ્ણદાસે આ ફારસી કોશમાં પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ, વાગિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ (શદ્રવર્ગ) વિશેષ્યનિધ્નવર્ગ તથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોજેલા છે આ કોશમાં કાંડોનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે

સ્વર્ગવર્ગનો પ્રારંભ ‘સૂર્ય’ શબ્દથી કરેલ છે “ઔર્ણવ્યે ઉક્ત આસાઃ” (શ્લોક ૮) સૂર્ય માટે ‘ઔસાઃ’ શબ્દ પારસીક—ફારસી—ભાષામાં છે ચાલુ ફારસી ભાષામાં ‘આફતાઃ’ શબ્દ પ્રચલિત છે

આ પછી “અપ્સર.સુ પરી જ્ઞેયા” (શ્લોક ૧૧) એટલે અપ્સરા માટે પરી “આત્મગસ્તુ મવેદ્ વહૌ” એટલે અગ્નિ માટે આતશ—આતિશ—સસ્કૃત હુતાશ “પોદાયઃ (હોદાય) સ્યાત્ પરમેશ્વર.” (શ્લોક ૯) પરમેશ્વર માટે હોદાય—હુદા—આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમાં ૧૬ શ્લોક સુધી આવેલ છે છેડાના અગ્રણીસમાં શ્લોકમાં “ચીતે સરમા મવેત્ ગરમા તૂષ્પમાવે પ્રકીર્તિત.”—અર્થાત્ શીત એટલે સરમા—સરમા અને ઉષ્ણ એટલે ગરમા—ગરમા

વ્યોમવર્ગનો આરંભ “આસ્માન વ્યોમનિ પ્રોક્તમ્” (શ્લોક ૨૦) થી થાય છે આસ્માન એટલે વ્યોમ આકાશ

કાલવર્ગના પ્રારંભમાં “સવત્તરેષુ સાલઃ સ્યાત્ પ્રલ્યે સ્યાત્ ક્યામતિ ” । સાલ એટલે વગસ અને પ્રલયકાળ એટલે ક્યામતિ—કિયામત

૩ કોશની પોથીમાં જેવા ફારસી શબ્દો આપેલા છે તેવા જ અહીં નોંધેલા છે

પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી ફારસીનો શુદ્ધ શબ્દ બતાવેલ છે આ બન્ને શબ્દો નાગરી અક્ષરમાં મુદ્રેલા છે

શુદ્ધશત યુનિવર્સિટીના ફારસીના પ્રવાન અધ્યાપક શ્રી હોડુમાર્ક નાયકે ફારસીના શુદ્ધ શબ્દો બતાવેલા છે તે માટે લેખક તેમનો આભારી છે

‘પારસીક ઝકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને વ્યાકરણનો પરિચય : ૨૧૧

નાઅવર્ગમા “નગારહ પઢહે, મેર્યા નફીર પરિકીર્તિતઃ” (શ્લોક ૪૪) “ટોલ અર્થમા નગારહ-નફારહ-નગારુ અને ભૂગળ-ભેરી અર્થમા નફીર ”

આ ઉપગત—

“ફઝાસસ્તુ મવેત્ સ્નેહે” (શ્લોક ૫૦) ઝેહ-ફઝાસ-ફઝલાસ “આરયૂ સ્યાત્ મનોરયે” (શ્લોક ૫૦)-મનોરથ-આરયૂ “ઘારીકસ્તુ મવેત્ સુક્ષ્મે” (શ્લોક ૪૬) સુક્ષ્મ-ઘારીક. “વેરે સ્યાત્ દુષ્મનીતિ ચ” (શ્લોક ૪૮) વેર-દુષ્મની. “મેહર સ્યાત્ કરુણાયામ્” (શ્લોક ૪૫) કરુણા-મેહર-મેહૂર વગેરે અનેક શબ્દો નાઅવર્ગમા આપેલા છે

આ પછી પાતાલ વર્ગમા—

“અસ્ફલઃ સ્યાચ પાતાલે” (શ્લોક ૫૪) પાતાળ-અસ્ફલ.

“નરકે દોજક મવેત્” (શ્લોક ૫૬) નરક-દોજક-દોજલ

“નારકેપુ ચ દોજકો” (શ્લોક ૫૬) નારકી-દોજલી

“અલમસ્તુ મવેત્ દુ સ્થે” (શ્લોક ૫૭) દુ સ્થ-અલમ

“રાહતઃ સુલ ડચ્યતે” (શ્લોક ૫૭) સુખ-રાહત

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમા ભેળવી દીધેલ છે, સારે અમરકોશમાં એ અને વર્ગો જુદા જુદા છે

આ પછી વારિવર્ગ—

“દરિયા સ્યાત્ સમુદ્રેષુ” (શ્લોક ૫૭) સમુદ્ર-દરિયા-દરિયો

“મૌજસ્તુ તરજ્જે” (શ્લોક ૫૮) તરંગ-મૌજ-સમુદ્રના મોળા

“કૂલે કિનારઃ” (શ્લોક ૫૮) કૂલ-કાંઠો-કિનારો-કિનારહ

“આવ સ્યાત્ અવ્યુ” (શ્લોક ૫૮) આવ-પાણી-(સરકૂત) અપ.

“હૌદસ્તુ પુષ્કરિણ્યામ્” (શ્લોક ૬૩) પુષ્કરિણી-હૌદ-હૌઝ

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

“જમીન્ ભૂમૌ” (શ્લોક ૬૫) ભૂમિ-જમીન્

“નગરે શહર” (શ્લોક ૭૫) નગર-ગાહર-શહર

“પત્તન ગઝ” (શ્લોક ૭૫) પત્તન-પાટણ-ગઝ-અજમગઝ વગેરે

“દેશે વિભાયત” (શ્લોક ૭૮) દેશ-વિભાયત

“હરમ, માગિનીલીપુ, ધર્મપત્ન્યા તુ ઔરતિ” (શ્લોક ૮૩) ભાગીદાર-સહચારી સ્ત્રી-હરમ, ધર્મપત્ની-ઔરતિ-ઔરત

“પાહિશ, વેશ્યાયામ્” (શ્લોક ૮૪) વેશ્યા-પાહિશ-પાહિશ

“કુદિન્યા દલાલ્યહ” (શ્લોક ૮૪) દલાલ્યહ-દલાલહ-કુદીની સ્ત્રી-દલાલ સ્ત્રી

“વુદ્દે મવેત્ પીર.” (શ્લોક ૯૪) વૃદ્ધ-પીર

“વેહુસો મૂઝિતે” (શ્લોક ૧૦૦) મૂઝિત-વેહુસ-વેહોશ

“હુકદ સ્યાત્ સમ્પુટે” (શ્લોક ૧૧૬) સમ્પુટ-હુકદ-હુક-પાટન

“આયનહ દર્પણે તુ” (શ્લોક ૧૧૬) દર્પણ-આયનહ-આયિનહ-આયના એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે

કોશકારે બ્રહ્મવર્ગ અને ક્ષત્રિયવર્ગ એમ બે જુદા વર્ગ કર્યા જણાતા નથી પણ ક્ષત્રિયવર્ગમા અને સમાવેલા લાગે છે; અથવા પોથી લખનાર મથાણુ લખતુ ચૂકી ગયો હોય

“દાનિસ્મદસ્તુ પળિંદતે” (શ્લોક ૧૧૭) પડિત-દાનિસ્મદ-દાનિસ્મદ

“મ્બુલાન આચાર્ય” (શ્લોક ૧૧૭) આચાર્ય-મ્બુલાન-મુલ્લા

“આપોદ ઉપાધ્યાયે” (શ્લોક ૧૧૭) ઉપાધ્યાય-આષોદ-આલોદ-આલૂદ

“શાગિર્દ, શિષ્યસત્તે” (શ્લોક ૧૧૮) શિષ્ય-શાગિર્દ

“સમાયા મજ્જિસ.” (શ્લોક ૧૧૯) સભા-મજ્જિસ-મજ્જિસ

“મન્નપાઠે ફાતેહહ” (શ્લોક ૧૨૦) મન્નપાઠ-ફાતેહહ-ફાતિહહ

“કલિમા મૂલમન્ત્રે” (શ્લોક ૧૧૯) મૂલમન્ત્ર-કલિમા-કલિમહ-કલ્મો

“અમ્યુથાને ચ તાજીમઃ” (શ્લોક ૧૨૧) આદર માટે જિભા થયુ-તાજીમ-તાઅજીમ

“આમોષી મૌન ડચ્ચતે” (શ્લોક ૧૨૨) મૌન-આમોષી

“અતિક્રમે જિઆદતી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૩) અતિક્રમ-અપાઠકાર-જિઆદતી-જિયાદતી

“મોહિહદઃ સ્યાત્ તુ પાલખંડે” (શ્લોક ૧૨૬) પાખંડ-મત-મોહિહદ-મુહિહદ

“યતૌ તુ દરવેશ, સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૬) યતિ-દરવેશ

“ન્યાલવદી અમિવાદને” (શ્લોક ૧૨૪) અભિવાદન-ન્યાલવદી

“દૃષ્ટાન્તે તુ દલેલી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૪) દૃષ્ટાન્ત-દલેલી-દલીલ

“આમિલઃ તાપસે મવેત્” (શ્લોક ૧૨૫) તાપસ-આમિલ-આલેમ (અહી આલિમ પાઠ હોયો નેધિએ)

આ વર્ગમા શબ્દોના વિભાગ અંગે વિચિત્રતા જણાય છે કે ૧૨૮ શ્લોક સુધી બ્રહ્મવર્ગ આદે છે અને પછી ‘પાતશાહ’ શબ્દની શરૂઆત થતા ૧૨૯મા શ્લોકથી ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ થાય છે બ્રહ્મવર્ગના છેલ્લા શ્લોકમા ‘ગુરુ’ અર્થનો ‘વોસ્ત’ શબ્દ જણાવેલ છે

ક્ષત્રિયવર્ગની પ્રારંભ—

“પાતશાહસ્તુ વૃપે પ્રોક્તઃ સુલ્તાનસ્તુ તતોડધિકે ।

શૌહાન્વાહી વૃપાધીરો વર્જીરો મન્ત્રિણિ સ્મૃતઃ ॥” (શ્લોક ૧૨૯)

૧ અરમી તથા કૌશલી શબ્દોને સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃતનો ઢોળ અક્ષરવાની રીત થય્યા જૂના વખતથી પ્રચલિત છે પાણિનીય વ્યાકરણમા તથા મહાભારતમા અને અમરકોશ વગેરે કોશોમા પણ એવા ઢોળ અક્ષરેલા શબ્દો ઉપયોગ છે સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃત ઢોળ

અરમી કે કૌશલી શબ્દ

૧ તુરુપ્ક

ટુક

વનાયુજ-વનાયુજે જાતા વનાયુજા
(અહીં ‘વનાયુજ’ શબ્દ કોઈ કૌશલી શબ્દનું
સંસ્કૃત રૂપાંતર છે)

૨ પારસીક

(અહીં પારસીક શબ્દ કોઈ-કદાચ ‘કૌશલી’—
કૌશલી શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાંતર છે)

૩ સાધિ

શાહ

૪ સાલાનુસાધિ

શાહનવાહી

૫ સાદાનુમાધિ (પ્રાકૃત)

”

૮૫-૨૧૧-પાતશાહ-પાદશાહ-બાદશાહ તેથી મોટો સુલ્તાન ચાહાન્ગાહી-૨૧૧ઓનો ૨૧૧-શહેનશાહ મત્રી-વજીર આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમાં જ આવે છે—

“ હોસ્ત મિત્રે ” (શ્લોક ૧૩૫) મિત્ર-દોસ્ત

“ વહૂના યવનાના ય. પ્રમુઃ ષાળ. સ કચ્યતે ।

નવાવસ્તુ સ ઇવોક્તો મીઆ સ્યાત્ યવનોત્તમે ॥ ” (શ્લોક ૧૩૨)

ધણા યવનોનો જે પ્રભુ-સ્વામી-તેને પાળ-સ્થાન-કહેવાય અને નવાવ-નૌવાવ પણ તેને જ ગણાય તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને મીઆ-કહેવાય-વર્તમાનમાં જેને મિયા કહે છે

તથા—

“ યઃ સર્વગુણસમ્પન્નઃ સર્વશાસ્ત્રાર્થકોવિદઃ ।

જ્ઞાનોપવેષ્ટા સર્વેષામસાહ હજરતઃ સ્મૃતઃ ॥ (શ્લોક ૧૩૩)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમાં કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશક છે તેને ‘હજરત’ કહેવાય અહીં મૂળ શ્લોકમાં ‘સાહ હજરત’ શબ્દ બતાવેલો છે તે ઉપરથી ૨૫૪ અર્થ સમજાતો નથી કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે અહીં આ વર્ગમાં આવા અનેકાનેક શબ્દો બતાવેલા છે

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

વાયું નાના મહેયુસ્તે યે વ્યાપારપરા નરા. ।

સૌદા તત્કર્મણિ પ્રોક્તા વ્રક્ષાલઃ સ્યાત્ વણિગ્જને ॥ (શ્લોક ૧૬૦)

અનેક જાતના વ્યવહાર કરનારા લોકોને માટે વાયું

વ્યાપાર-વ્યવહાર-સૌદા

વાણિયા-વ્રક્ષાલ-વ્રક્ષાલ

આણવિકા-વર્તન-રોજગાર

ખેતી-જિરાયત (શ્લોક ૧૬૧)

કુશીદક-આજ-કર્મ (શ્લોક ૧૬૨)

ધર્મ-ગદ્-ગદમ-(શ્લોક ૧૬૪)

અણા-નણુદ-નણુદ

તલ-કુજિદ-કુજિદ-(શ્લોક ૧૬૫)

ફોફા-બૂસુ-બુસા-પૂસ્ત

સર્-રસોયો-વાવચી-વાવચી-(શ્લોક ૧૬૬) ભાષામાં ‘અબચી’ શબ્દ જાણીતો છે એટલે

‘વાવચી’ પાછને બદલે વાવચી પાક સલામી શકે

સુનો-દેગદાન-(શ્લોક ૧૬૭) દેગ એટલે દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચડાવાય તે દેગદાન

“ યે સ્યુસ્તન ચ સામન્તાસ્તે સામય ઇતિ સ્યુતા ।

તેષામ્ નૃપતિ સામ્યાનુમાયિરિતિ ચ શ્રુત ” ॥ (જિનદેવકૃત કાલક કથા)

જેમકે, “ વર્ણી શુક્ ” ૪૧૧૧૦૩. પ્રત્યાદિ સુનો

પાણિનીય વ્યાકરણમાં લઘુ (હાલ બ-નો) વગેરે કેટલાક શબ્દો નદી, પર્વત, ગામ વા નગર વગેરેના વાચક તરફ મૂળસૂત્રોમાં નિર્દેશ છે તે બધા લૌકિક શબ્દોને પાણિનિએ સમૃદ્ધનો ફોજ ચડાવેલ છે,

થાળી-દેગ

કુભ-ધડો-કુજહ-કુજો-(શ્લોક ૧૬૮)

સૂક-જનવીલ-(શ્લોક ૧૭૦)-જનર ચાલુ શબ્દ છે

લવણ-નમક-(શ્લોક ૧૭૧)

સાકર-શકર

મડ-રસ-સોવે-(શ્લોક ૧૭૪)-સેરવો ચાલુ શબ્દ છે

માખણ-મરકહ-મસ્કહ

તૃપ્તિ-સેરી-(શ્લોક ૧૭૬)

તનુ-શરીર-બદન-(શ્લોક ૧૮૦)

શ્લોક ૨૦૦થી પછીના શ્લોકોના હવે મુદ્ર-ગડ-વર્ગનો આરભ—

માલાકાર-માળી-બાગવાન

વણુનાગો-બાફદહ-બાફદહ

સ્થપતિ-મેયમાર

તુણુનારો-દર્જી

ગાણવ-રગારો-રગરેજ

ચમાર-કફદોજ-કફશદોષ

ભૂહાર-માહગર

સોની-જર્ગર-જરગર

તાખાનુ કામ કરનાર-મિસગર

નાપિત-હજામ

બદ્ધ-સુતાર-દુરોદ્ધર-દરોદગર

રજક-ધોખી-ગજાર-ગાજુર

શૌંક-લમ્માર

બદ્ધગર-વાલીગર

ગાયન કરનાર-ગોયદહ

વાચુ વગાડનાર-સાજદહ

આમ ૨૧૧ શ્લોક સુધીના શબ્દવર્ગ પૂરો થાય છે આ પછી ૨૪૮ શ્લોક સુધીના પરચુરણ શબ્દો આવેલા છે અમરદોશમા આ માટે ‘સપ્તર્ષુવર્ગ’ નામ છે

મહાશય-બુજુક-બુજર્ગ (શ્લોક ૨૧૨)

સુહૃદય-દિલાગર

નિપુણ-દાના

મહાહિલોગ કરનાર-તરદદુદ

આયુધમાન-ઝમરદક્-ઝમરટરાજ

દુર્ભનસ-દિલગીર

ખ્યાત-પ્રસિદ્ધ-મયાહર

પ્રભુ-સાહિવ

સમૃદ્ધ-આશાદાન
વ્યસનમય-આશિક-આશક-આસક્ત
વ્યાકુલ-પરેશાન
દગ્ધ-મોપિલસ-સુફલિશ
સુંદર-મહબૂબ-મહ્બૂબ
અધમ-બદ
મોધ-નકાસુ-વેપાયદહ
સુખ્ય-રમ્પતિકાર-આમામ-ઈમામ
અથવા નિમાજના કાર્યમા અગ્રેસર-આમામ-ઈમામ

૨૪૮મા શ્લોક પછીના નવ /લોકોમા કેટલાક વિશેષ્યનિમ્ન શબ્દો તથા અનેકાર્થી શબ્દો જણાવેલા છે નાનાર્થ શબ્દો—

“શાલસ્તુ વૃક્ષચાલ્પાયામ્ પશોઃ શુક્લે પ્રકીર્તિત.” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ શાલ્ અટલે વૃક્ષની શાખા

૨ પશુનું શિંગડું

“ફેરગઃ કથ્યતે તજ્જૈઃ કુષ્ઠ-દેશવિગેષયોઃ” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ ફેરગ-કુષ્ઠ

૨ ફેરગ-એક દેશ-ફિરંગીનો મુલક

“કમર કટૌ વ ચન્દ્રે ચ” (શ્લોક ૨૫૬)

૧ કમર-કટિ-કેડ

૨ કમર-ચંદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ શ્લોકોમા પૂરો થાય છે આરભથી તે અત સુધીના આ તેના શ્લોક નખરો સળંગ છે વચ્ચે નખરો લખવામા પોથીલેખકની ભૂલ લાગે છે એટલે શ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે કોશ પૂરો થતા પુષ્પિકામા લખેલું છે કે—

“इति श्रीमहीमहेन्द्रश्रीमद्भक्तवत्सलहकारिते विहारिकृष्णदासमिश्रकृते पारसीप्रकाशे शब्दार्थ-कोशप्रकरणम् ।”

આ પછી આ અગ્રકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી' પારસી-ફારસી-ભાષાનું વ્યાકરણ રચેલ છે

- ૧ પ્રવૃત્ત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો જોઈએ, એનું પ્રમાણ મળી આવેલ છે ચોદમા સદકામા શ્રીજિનપ્રભસૂરિ નામે એક બેનાચાર્ય થયેલ છે દિલ્લીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનની ગાદીએ આવેલા મહમૂદશાહ પાદશાહની સાથે તેમને વિશેષ પરિચય હતો તેઓ ધર્મસ્નેહની દ્રષ્ટિ બાદે એ પાદશાહના દરબારમા જતા આવતા તેમણે ફારસી ભાષામા જ શ્રીમધ્વભદ્રે લખવાનું એક સ્તવન બનાવેલ છે તેની પહેલી કડી આ છે

“અવતારાદિ સુરા હ કૌમ્વર સહિયાનુ તુ મરા સ્વાદ ।

દુર્ગાયક સમેદાનશ વુસ્તારશુ કુષ વિરા ન મ્હ ॥”

આ સ્તવનની આખ્યામા પારસીકોશના અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે

“અભેવો મસુબારદુ ઉતમધુમતિ સુરાદગાયન

મૃત્યુ સ્વાદ રસુર્નયશ્વ હ્યમુ સ્વદિસ્તદા કાશ્તા” ઇત્યાદિ

તેમા સરકૃતની પેઠે નામવિલકિતાઓ, ધાતુવિલકિતાઓ તથા ધાતુ વગેરે કદપીને તેમની સાધના માટે સૂત્રો અને વૃત્તિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સવિસ્તર સમજાવેલ છે

સૂત્રોનો નમૂનો—

પારસીકાત્ સેર્લ્ક ॥ ૧ ॥

एकस्य यक् ॥ २ ॥

द्वेः दू ॥ ३ ॥

त्रे से ॥ ४ ॥

चतुरग्वन्दस्य चहार चार ॥ ५ ॥

ઈ યાદિ અનેક સૂત્રો રચેલા છે

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ સપ્ત્યાગજનિર્ણય છે

બીજા પ્રકરણનું નામ શબ્દપ્રકરણ છે તેમા નામના રૂપો સરકૃતની રૂપે સાધી બતાવેલાં છે

સૂત્રો—

ઉદાહરણ—

સેર્લ્ક ॥ ૧ ॥

મર્દ

जलो हा ॥ २ ॥

મર્દહા

द्वितीयायाः षष्ठ्याश्च रा ॥ ३ ॥

મર્દગ

तृतीयाया वा ॥ ४ ॥

વામર્દ

આમ અનેક સૂત્રો વચ્ચેને ફારસી ભાષાના નામના રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમા છેલ્લી હકીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે આ પછી અવ્યયોનું પ્રકરણ બતાવેલ છે

અવ્યયોના સૂત્રો—

हमरा सहायें ।

सही सत्यार्थे ।

हमी हमीन् एवार्थे ।

चि किमर्थे ।

बाट बादन पश्चादर्थे ।

निमाज नित्यकर्मणि ।

गनीमत धर्मपूर्वकवस्तुलमे ।

આ રીતે અથકારે કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમામ પ્રકરણ, તદ્વિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે વ્યાકરણના આ આખા ૫ અથમા અથકાર ઉદાહરણોમા બીજા બીજા ઉદાહરણો સાથે વાગવાગ અકમા આજ્ઞાહનો ઉદ્દેશ કરતો રહે છે

આ ઉપરથી તાલ્લી સંકાય એમ છે કે બીજા પાલ્ કોઈ પાસના કોઈ જરૂર હોવો જોઈએ તે આખ્યાત બીજું પાલ અવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સંશોધક ખંડ ૩ અક ૧ પૃ ૨૬૩)

આ સ્તવનની પાંચમી કડીની આખ્યાતમા અરંગી રહમાન શબ્દને રહમાણ રૂપે ડાબેલ છે અને અગ્રકૃતવાદ ‘રહ’ ઉપરથી તેની વ્યુત્પત્તિ બતાવવામા આવેલ છે રહતિ-ત્યજતિ-ગણેદ્રર્ષા નતિ રદ્ + જ + નાગ + સ = રહમાગ આ રીતે અરંગી શબ્દને સરદ્નો દોળ સદાવશમા આવેલ છે

‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને વ્યાકરણનો પરિચય . ૨૧૭

તદ્વિત પ્રકરણમા—

૧ ગાહસ્ય અપત્ય ગાહ્યાદહ્ ।

અહીં અપત્ય અર્થે માટે ‘યાદહ્’ પ્રત્યય છે

જાનસ્ય અપત્ય જાન્યાદહ્ ।

અશીલસ્ય અપત્ય અશીલ્યાદહ્ ।

અશીલ-અસીલ એટલે કુશીન, ‘અસલ’ કે ‘અસીલ’ શબ્દો ભાષામા પ્રચલિત છે આ પ્રકરણમા અપલ અર્થનો પ્રત્યય પહેલા અતાવેલ છે પછી જાત અર્થવાળો પ્રત્યય—

૨ કાલુલે જાત. કાલુલી ।

અરવે જાતઃ આરવી ।

ચીને જાત. ચીની ।

પ્રયુક્ત અર્થ સૂચક પ્રત્યય—

૩ મહમ્મદેન પ્રયુક્તે મહમ્મદી ।

ભાવપણુ બોધક પ્રત્યય—

મુસુલમાનસ્ય માવઃ મુસુલમાની

કાફિરી ।

અસ્તિ અર્થઘોતક ‘સ્તાન્’ પ્રત્યય—

૪ ગુલ વિચતે અસ્ય ગુલિસ્તાન્ ।

હિન્દુસ્તાન ।

વાગિસ્તાન્ । ક્વચિદ્ ઢકારાગમઃ ।

ઇદમર્થ સૂચક ‘અણ્’ પ્રત્યય—

૫ અકબરસ્ય અયમ્ અકબરી ।

‘તત્ કરોતિ’ અર્થનો અણ્ પ્રત્યય—

અણિ પૂર્વસ્વરસ્ય આકારઃ મધ્યમસ્વરસ્ય ઢકારો વક્તવ્યઃ—‘અણુ’ લાગતા પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઢકાર થાય છે

અદલ કરોતિ इति आदिलः ।

જુલમ કરોતિ जालिम. ।

હુકમ કરોતિ हाकिमः । ધત્યાદિ

આદિલ વગેરે પ્રયોગોમા તત્ કરોતિ અર્થનો અણ્ પ્રત્યય છે

આ રીતે તદ્વિત પ્રકરણમા અનેક પ્રત્યયોનું નિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમા અતે ગુનાહ કૃતવાન્ ગુનાહગાર-નાર પ્રત્યય । ‘સમૂહ’ અર્થનો દાત્ પ્રત્યય-ચમાદાત્ વગેરે તત્ સાધયતિ અર્થનો ‘ગર્’ પ્રત્યય-યરગર્, સિતમગર વગેરે

તત્ વિનીનાતિ અર્થનો ‘ફરોશ’ પ્રત્યય—

સવુજી વિનીનાતિ इति सवुजीफरोज वगेरे

તત્ ધારયતિ અર્થનો ‘દાન્’ પ્રત્યય—

નિમક ધારયતિ निमकदान्, અયનકદાન્ વગેરે

તરાન્ પ્રત્યય-સગતરાશ્, હુતતરાશ્ વગેરે

અદ્ય અર્થનો ચહ્ પ્રત્યય-સિદૂક + ચહ્ = સિદૂકચહ્, દેગચહ્ વગેરે

તેમા અઢૂનની પેટ નામગીર ઘિનઓ, 'ભગવિરઠિનઓ તન્ના 'ભગુ' ગમેર કદ્યપિને તેમની આધના માં
ગતો અને પ્રતિ તન્ના 'ભગવિરઠિ' રાગ ગરિતગ મમનની ૧ ૪

નમોના નમના -

પાગસાતા ન ૧ ॥ ૧ ॥

ભક્ત્ય ચક્ ॥ ૨ ॥

૧ ૨ ॥ ૩ ॥

૬ ૨ ॥ ૪ ॥

નનુરદાઞ્ચ નહા નાર ॥ ૫ ॥

ધન્યાદિ અનેક મનો ઝગસા છે

વ્યાકાણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ 'વ્યાકાણનિર્ણય' છે.

બીજા પ્રકરણનું નામ 'નિર્ણયપ્રકરણ' છે તેમા નામના ઝગો અઢૂનની ૬મે સાધી બતાવેલા છે

સૂત્રો—

ઉદાહરણ—

સેટ્ક ॥ ૧ ॥

મર્દ

જનો દા ॥ ૨ ॥

મર્દ

દ્વિતીયાદા પઠ્યાશ રા ॥ ૩ ॥

મર્દ

ત્રીયાયા યા ॥ ૪ ॥

વાર્ધ

આમ અનેક સૂત્રો ઝગીને કાગમી ભાષાના નામના ઝગોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે,
આ પછી આ પ્રકરણમા છેવટી દટીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે આ પછી અવ્યયોનું પ્રકરણ
બતાવેલ છે

અવ્યયોના સૂત્રો—

હમરા સહાર્ય ।

સહી સત્યાર્ય ।

હમી હમીન્ દવાર્યે ।

ચિ કિમર્યે ।

વાદ વાદજ પશ્ચાર્યે ।

નિમાજ નિત્યકર્મણિ ।

ગનીમત ધર્મપૂર્વકવસ્તુભમે ।

આ રીતે અથકાર કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી કારક
પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્વિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે વ્યાકરણના આ
આખા ૫ અથકાર અથકાર ઉદાહરણોમા બીજા બીજા ઉદાહરણો સાથે વારંવાર અઢૂર આદશાહનો ઉલ્લેખ
કરતો રહે છે

આ ઉપરથી ભણી શકાય એમ છે કે બીજા પલ્લ કોઈ પાસ્ટીક કોશ જરૂર હોવો જોઈએ તે આખ્યાત બીજુ
પલ્લ અવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સંશોધક ૫૬ ૩ અંક ૧ પૃ ૨૬ થી)

આ સત્તવનની પાંચમી કડીની આખ્યાતમા અરબી રહમાન શબ્દને રહમાણુ રૂપે લખેલ છે અને સઢૂતધાદ 'રહ'
ઉપરથી તેની વ્યુત્પત્તિ બતાવવામા આવેલ છે રહસિ-ત્યજસિ-રાગદેયો ઈતિ રહ+અ+માણ+સુ=રહમાણ,
આ રીતે અરબી શબ્દને સઢૂતનો કોશ ચલાવવામા આવેલ છે

તદ્વિત પ્રકરણમા—

૧ શાહસ્ય અપત્ય શાહયાદહ્ ।

અહીં અપત્ય અર્થે માટે ‘યાદહ્’ પ્રત્યય છે

સ્થાનસ્ય અપત્ય સ્થાનયાદહ્ ।

અશીલસ્ય અપત્ય અશીલયાદહ્ ।

અશીલ-અશીલ એટલે કુશીન, ‘અસલ’ કે ‘અસીલ’ શબ્દો ભાષામા પ્રચલિત છે આ પ્રકરણમા અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલા બતાવેલ છે પછી જાત અર્થવાળો પ્રત્યય—

૨ કાવુલે જાતઃ કાવુલી ।

અરવે જાત. આરવી ।

ચીને જાત. ચીની ।

પ્રયુક્તા અર્થ મુચક પ્રત્યય—

૩ મહમ્મદેન પ્રયુક્તે મહમ્મદી ।

ભાવપણુ બોધક પ્રત્યય—

મુસુલમાનસ્ય ભાવ. મુસુલ્માની

કાફીરી ।

અસ્તિ અર્થેદ્વિતક ‘સ્તાન્’ પ્રત્યય—

૪ ગુલ વિચતે અસ્ય ગુલિસ્તાન્ ।

હિન્દુસ્તાન ।

વાગિસ્તાન્ । કચિદ્ ઢકારાગમઃ ।

ઇદમર્થ મુચક ‘અળ્’ પ્રત્યય—

૫ અકબરસ્ય અયમ્ અકબરી ।

‘તત્ કરોતિ’ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય—

અળિ પૂર્વસ્વરસ્ય આકારઃ મધ્યમસ્વરસ્ય ઢકારો વક્તવ્યઃ—‘અણુ’ લાગતા પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઢકાર થાય છે

અદલ કરોતિ ઇતિ આદિલઃ ।

જુલમ કરોતિ જાલિમ ।

હુકમ કરોતિ હાકિમઃ । ઇત્યાદિ

આદિલ વગેરે પ્રયોગોમા તત્ કરોતિ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય છે

આ રીતે તદ્વિત પ્રકરણમા અનેક પ્રત્યયોનું વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમા અતે ગુનાહ કૃતવાન્ ગુનાહગાર-ગાર પ્રત્યય । ‘સમૂહ’ અર્થનો દાત્ પ્રત્યય-યમાદાત્ વગેરે તત્ સાધયતિ અર્થનો ‘ગર્’ પ્રત્યય-યર્ગર્, સિતમગર્ વગેરે

તત્ વિક્રીણાતિ અર્થનો ‘ફરોઝ’ પ્રત્યય—

સવુજી વિક્રીણાતિ ઇતિ સવુજીફરોઝ વગેરે

તત્ ધારયતિ અર્થનો ‘દાન્’ પ્રત્યય—

નિમક ધારયતિ નિમકદાન્, અયનકદાન્ વગેરે

તરાન્ પ્રત્યય-સગતરાન્, જુતતરાન્ વગેરે

અદપ્ અર્થનો ચહ્ પ્રત્યય-સિંદૂક + ચહ્ = સિંદૂકચહ્, દેગચહ્ વગેરે

નિંદા અર્થનો 'ક' પ્રત્યય- યનક્, રિંદ્

પ્રકર્ષ અર્થનો 'તર' પ્રત્યય—

અતિશયેન દેર્ દેરતર્ પૂવતર્, બદતર્ વગેરે

આ પછી આખ્યાત પ્રકરણમાં ક્રિયાપદોના ૩૫૦ સમ્પ્રતીતી વિલક્ષિત દ્વારા આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સંસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે

જેમકે કેટલાક આદેશો—

મૂ 'ધાતુનો શવદ્' આદેશ

તિ પ્રત્યયનો 'મે' આદેશ મેશ્વન્-મશ્વતિ इत्यर्थ आभ दरेक કાળના ૩૫૦ સાધી બતાવેલા છે

બન્ ધાતુનો હસ્ત-હસ્તી-અસ્તિ इत्यर्थ ।

અન્ ધાતુનો ભૂતકાળમાં બૂદ-બૂદ-માસીત્ इत्यर्थ ।

૧ વ્ઞ્ ધાતુનો પેજન્-પુજન્

૨ દ્ઞ્ ધાતુનો વીનન્-વીનન્

૩ ક્ઞ્ ધાતુનો કગન્

૪ ત્ઞ્ ધાતુનો જોગન્

૫ વ્ઞ્ ધાતુનો જાગન્

૬ ટા ધાતુનો વિહન્

૭ ક્ઞ્ ધાતુનો જુનન્

આ રીતે સંસ્કૃતના દશે ગણના અનેક ધાતુઓના જુદા જુદા આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ કારસી ભાષા સંસ્કૃત ભાષા દ્વારા જન્મી હોય એવો આભાસ કરાવવાના હેતુથી અથકાર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરણા જણાય છે જે કે કારસી ભાષા સંસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સખ્ય જરૂર રાખે છે પણ તે એમાંથી જન્મી હોય તે બનવા જોગ નથી આ રીતે આ લેખમાં કારસી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો ટૂંકો પરિચય આપેલ છે કોશ ક્રમમાં વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે પણ એમ કરવા જતા લખ્યું છે તે ક્રમમાં બમણું અઢી ગણ લખવું જોઈએ અને એવું લંબાણ અરુચિ કર થવા સભવ છે; માટે તેમ કર્યું નથી વળી, કોઈ બીજો પ્રસંગે એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અવકાશ છે જ

હાથપ્રતનો પરિચય—

હાથપ્રતના કુલ પાના ૨૮ છે વ્યાકરણ ભાગના છેલ્લા પાનામાં સમાપ્તિસૂચક કોઈ ઉલ્લેખ કે પુષ્પિકા નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે

પાના ચાલુ પાના કરતા વધારે પહોળા છે, એક એક પાનામાં ૧૪-૧૪ લીટીઓ છે હાથપ્રત સુવાચ્ય છે પણ અશુદ્ધ છે અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગ્યા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કાઢી છૂટી ગયું હોય અહારો થોડા મોટા છે અથકારના સમય વિશે ખાસ લખવાની જરૂર નથી પોતે અકબર આદલાહની પ્રેરણાથી આ પ્રવૃત્તિ કરેલ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવે છે એટલે અથકાર અકબરની સલામો પઠિત હોય એ બનવા જોગ છે કટ્ટર હિંદુઓનો એવો આગ્રહ હતો કે ન પઠેત્ ચાવની માપા પ્રાણે કળગતૈરપિ । અર્થાત્ “જ્ય જ્ય તો લલે જ્ય પણ ચાવની ભાષાને લાગુવી જ નહિ” એ આગ્રહને નેવે તો મુક્યો પણ આદાણ પઠિતોએ મહોપનિષદ જેવા ઉપનિષદો પણ રચેલ છે તથા પ્રસ્તુત કારસી ભાષાનું વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કરેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સરખામણી બતાવીને અકબરની ખૂબ સ્તુતિ અને પ્રશંસા સુદા કરેલ છે તેનું કારણ ગોતવા જવું પડે તેમ નથી હાથપ્રતને ઉપયોગમાં લેવા દેવા માટે લાંબા ૮૦ માર્તીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના નિયામકનો આભારી છું

નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સારૂપ્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી

૧

ભારતીય-આર્યની પ્રાચીન ભૂમિકાના મ + ર અને મ + લ એ વ્યજનસયોગો ને પરિવર્તન
પામીને મધ્યમ ભૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે બૂનો આગમ થયો છે

સં આમ્ર : પ્રાં અંબ • ગું આબો
 આક્રાતક : અંબારઅ અંબારો
 તામ્ર . તંમ . તાલું
 અમ્રલ : અંબ : આબલું, અંમાલું
*આચામામ્રલ : આઅંબિલ : આંબેલ
 આમ્રિકા : અબિલિઆ : આબલી

૨

નાસિક્ય વ્યજન (ન, મ, અનુવાગ) અને હ્રારના સયોગના પરિવર્તનમાં એકે વલણ આવુ જ છે તે અનુસાર ન પછી દૂનો, મ પછી બૂનો અને અનુસ્વાર પછી ગૂનો આગમ થાય છે પરવર્તી હ્રારની સાથે લળા જતા તે અનુક્રમે ધૂ, બૂ, અને ળૂ રૂપે નિષ્પન્ન થયા છે

આમાં ળૂ મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિષ્પન્ન થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી ળૂ કે સૂ માથી નીપજેલો અને વ્યસયને પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય તે ઉદાહરણો

સં ચિહ્ન . પ્રાં ચિંધ ગું ચીંધલું
 સંસ્મરતે સંભરંધ સાભરે

સિંહ : સિંઘ • 'સિંગ', સંગ (માનસિંગ, અભેસંગ)
કુમાર : કુર્મા : કૌભાર

૩

આ વલણ નાસિક્ય વ્યજન અને રૂ કે લ્ સચુકત નહીં પણ નિકટનિકટ હોય ત્યારે પણ ક્વચિત પ્રવર્ત્યું છે પ્રાચીન ભૂમિકામા પણ આનું ઉદાહરણ છે

વૈદિક સૂતર 'પ્રસન' સં સુન્દર.

ઉપગંત

સં શાદમલિ, પ્રાં સિંખલિ, ગું રીમળો. સં બ્રહ્મન્નલ અપં વિહંન્નલ
ગુજં વ્યંડળ.

કેટલાક ગુજગતી ઉદાહરણો આ વલણ અચુક અને પ્રચળ હોવાના દ્યોતક છે (આમા પગવર્તી
ધ્વનિ રૂ કે લ્ સિવાય ક્વચિત રૂ છે)

સં ચૂર્ણ . પ્રાં ચૂળ . ગુજં ચૂડી (હિંદી ચુનરી)

વાનર : અપં વન્નર : ગુજં વાદર, વાદરો

પંચમ્ : પન્નરહ : પંદર

પર્ણ : પન્ન . પાંદડું

રત્ના : રન્ન + લ : રાનસ, રાંદલ

ગુજં મીની, મીનડી, મીઠડી

ઉપગત ચામડું, ગામડું, આમળુના વિગેધે ચામડું, ગાંબડું, આંબળું, (આમલક)
એવા ઉચ્ચારણનો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય ✓

૪

નિકટવર્તી અક્ષરોના નાસિક્ય વ્યજન અને હકાર વચ્ચે વ્યજનાગમ થયાના પણ બેક ઉદાહરણ
મળે છે

અભિજ્ઞાન . અહિન્નાણુ . અહિંદાણુ . ઐધાણુ

મદનકલ . મયણુલલ . મીઠણુ, મીઠોળ

ઐધાણુમાં પરવર્તી ધ્વનિ છૂ છે

સૂરતી ઉચ્ચારણ બધે (<બન્હે=બંને), બધેવી (<બન્હેવી=બનેવી), જાંદરડી
(<જાનરડી, વિમલપ્રમથમા જાંદણી), નાથલું, નાથડિયું, (નાનું, લનું, રલદણુ) ઉપગતી
પ્રક્રિયા બતાવે છે

આમા દીર્ઘ નાસિક્ય વ્યજનનું પ્રચળ ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શરત જણાય છે
નાસિક્યના ઉચ્ચારણ વેળા બધી હવા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાને બદલે ઉત્તગાશમા તે મુખ વાટે
નીકળતા નાસિક્ય પછી સ્પર્શ વર્ણ નીપજેલો છે મૂળનો એક વ્યજન બેમા વિલક્ષ્ય થાય છે એ રીતે
જોતા આ પરિવર્તન દ્વિભાજન (split)ના પ્રકારનું ગણાય.

૫

અર્વાચીન ગુજરાતી ઉચ્ચારણુમા ઉપરના વલણથી સ્થૂળ દષ્ટિએ વિપરીત કહી શકાય તેણુ વલણ પ્રવર્તે છે સાતુનાસિક સ્વર પછીનો મધ્યવર્તી અદ્યપ્રાણુ ધોષ સ્પર્શ (ધણુખડુ તો બ્) અતુનાસિકની અસર નીચે સાંક્રિય પાખીને પોતાના વર્ગનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે ઉદાહરણુ

અમરાર્ક (પ્રાં અમરાર્ક, સં આમરાર્ક), શીમળો (પ્રાં સિંબલિ, સં શાદમલિ), કામડી-કામડી (પ્રાં કંબા), ચીમટો (મૂળમા કચિંબ્-).

ઉપરાત અંબળું-આમળુ, અંબલી-આમલી, ઉંબરો-હીમરો, કાંબળો-કામળો, તાંબડી-તામડી, તૂંબડી-તૂમડી, પૂંબડું-પૂમડું, લોંબડો-લીમડો એવી માન્ય નોણીઓ, તથા જાંબળી-જામળી, સાંબેલું-સામેલું, લાંબડો-લામડો, આનકી (ચાંદ, ચાંદ), ખીનકી (ખિન્દુ)

૬

સાતુનાસિક સ્વર પછીનો શબ્દાત અદ્યપ્રાણુ ધોષ સ્પર્શ (ખાસ કરીને બ્-ભ્, તેથી ઓછે અશે દ્, ડ્) નાસિક્ય સ્પર્શ (મ્, ન્, પ્) બનવાતુ વલણ વિશેષે ધગવે છે ઉદાહરણુ

કરમો-કરમલો (કરંબ)

ચૂમલુ-ચૂમી (ચૂંબ-ચૂબ્)

જૂમલું, જૂમણું, જૂમર (પ્રાં જૂંબ્-જૂંબણુગ), જૂમ્બુક

બૂમ (પ્રા બુમા)

લૂમ (લૂબ, લૂખી)

સામ (સાંબેલું, સંબ, શામ્બ)

અડીખમ, મલખમ (°ખંબ°, ખંભા)

ડામલું (ડાંભલું, પ્રાં ડાંભણુ)

વામ (વાંભ)

૭

આ ઉપરાત રોજની લોકવ્યવહારની ભાષામા પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેખે ખાણુ (ખાંડ), ગાણુ (ગાંડ), માણુ (માંડ), રાણુનો (રાંડનો), કનમૂળ (કંદમૂળ), બનબારણુ (બંધ બારણુ), ચનરા (ચંદા), વાનરો, પાનકી, પંનર, ચૂનકી, વનરાવન, અનરાધાર, શિનરી (શીદરી), ગન (કે ઘન, ગંધ), ગોવનજી (ગોવિંદ) જેવા ઉચ્ચારણુ પ્રચલિત છે તે પણુ આ વલણ અંગે દિગાસ્યક છે ૫

નાસિક્ય ધ્વનિના પ્રભાવ નીચે ડ્ > ણુ, બ્ > બુ, બ્ > મ્ (કણુખી, વાણુંદ, બમણું, ગભરામણુ વગેરે) એ પરિવર્તનવલણુ ઉપર વર્ણવેલા વલણ સાથે સંબંધી છે

દ્વિતપણુ

૧ ચર્ચેલા પદિવર્ધનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિચારણા વગેરે માટે જુઓ હેમચંદ, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨૧૫૬, ૧૨૬૪, ૨૧૫૦ ૨૧૭૪, ૨૧૪૧૨, પિષ્ક, આમાલિક, કુ ૨૬૫, ૨૬૭, ટર્નર, જુજરાવી ફોનોલોજી, કુ ૭૮, ૮૪, નરસિંહરાવ,

ગુજરાતી, લેંગ્વેજ એન્ડ વિટરેચર, ૧, ૩૮૮-૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી), ભાયાણી, વા-ન્યાપાર, પૃં ૩૧૦, ૩૨૫ સરખાવો ૦૦૬ (ભાષાતર, પરાજ્ઞપે), મરાઠી ભાષેના વિકાસ, ક્રિ ૧૨૩

ન્યજનાગમવાળા શબ્દોનો વિચાર કરતાં નરસિંહરાવે પ્રાકૃત ભષિકાનાં ઉદાહરણો નોંધ્યા છે, પણ તેમનો જ વારસો ગુજરાતી વગેરેને મળ્યાનું તેમની સમજમાં નથી આવ્યું આ પરિસ્થિતિને સમજાવતાં તેમણે તેમણે સ્વરસારની અસરથી અથવા પાઠજના ૬, ૨ને કારણે મળના નાસિકય ન્યજનનો નાસિકય ૬, બૂ વગેરે થયાનું માન્યુ છે, પણ એમનું પૃથક્કરણ ભૂલ ભરેલું છે તેમણે પૃં ૪૭૨ (બી) ઉપર ટાંકેલો મત જ સાચો જુલાસો ૨૨૫ કરે છે દ્વિત પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વર્ણના ઉદાહરણો સાથે મૂ > વૂ એ ક્ષિત વર્ણના ઉદાહરણો ભેળવી દીધા છે અને એક વેર્યાનું ઉદાહરણ પણ (અદવાલો અણવાણહુ) એ સાથે મૂક્યુ છે

- ૨ ટર્નર, ઇન્ડો આર્યન લેંગ્વેજિઝ્ ૧ આચાર્યમારણ, આગલા, કુખાપુક, ૪ ચિન્હ એ લીધેકોની નીચે જુઓ
૩ અ-ય પ્રાકૃત અપભ્રંશ ઉદાહરણો બંભ (અકા), બભલ (અભલ), ગિભ (ગીભ), મેંભ (મેંભ), કમાર (કમ્હાર) = કરમીર, સંપાર (સહાર), સધ્ (સાધ્), આસધ્ (આસાધ્) વગેરે

એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વધુ ન્યાયક વળણ તો કસા આગમ વિના નાસિકય અને હકારના સંયોગને બીજા સંયોગોની ભેળો ગણવાનું અને પછીથી હકારનો ધણુખરુ લોપ કરવાનું છે ઉદાહરણો ઊત્ત (ઉન્હ, ઉણ્ણ), કાનો (કન્હ, કૂણ્ણ), પાનો (પન્હવ, પ્રકનવ), પાની (પન્હિઅ, પાપિયું), નાત્ત (હન્હ, પ્રહહણ), અયે (અન્હ, અન્મ-), તમે (તુન્હ, જતુન્મ), અસાણ (અખાણ, રમખાન), લીમ (ગિરહ, ગીન્મ), પીસરે (વિરસરહ, વિરમરતિ), નરશી (નરમીહ, નરસિંહ) વગેરે

- ૪ હિંદી તાબા, બદર, ૪૬૬ વગેરે, બનભરી (કે લખાડી) હુદાગેમા (=ઉનાળામા), મરાઠી તાબે, આખા, વાદર, પધરા, આગણે વગેરે

અગ્રેય (કેટલાક મૂળ તો કેટલાક મૂળમાંથી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા ગ્રીક andros વગેરે આવા જ ન્યજનાગમના ઉદાહરણો છે

- ૫ હિંદી અમરાઈ, આમ, ચૂમના, ઝૂમના, દોમ, લૂમના, ખામ, મહાખમ, વગેરેમા આ જ પરિવર્તન વ્યાપાર છે સરખાવો ઝોમાની (દોરખ) અગ્રેય શબ્દાન્ત — મ્બનો મ્ (bomb, comb, dumb, thumb, tomb, womb, jamb, lamb, lumb, વગેરેમા) તથા -ing ના ઠ (sing, ring, coming વગેરેમા) આવી જ પ્રક્રિયા રજૂ કરે છે



ગુજરાતનું લોકજીવન

મંગુલાલ ૨૦ મજસુદાર

ગુજરાતનો મિશ્રસમાજ

મધ્યકાલીન ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સરકારોના સમિશ્રણમાથી અસ્તિત્વમા આવ્યો છે, એ હકીકત છે ગુજરાતની ભૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોના સમિશ્રણ થયા છે, પરિણામે, એ સૌના સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમા વરતાવા લાગ્યા છે પ્રજાના પરિભ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ધણો છે તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ધર્માર્થને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતા આવડ્યું છે, તેમ જ આ કારણથી જ ગુજરાતીમા સ્વપ્રાતાલિમાન, ખીજને મુકાબલે, બહુ મોળું ગહેવા પામ્યું છે

દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

‘ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે’—એવું આલોપાત્મક કથન આપ્યું આવે છે, તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવું છે કે ગુજરાતના બદરો ઉપર ધણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આત્મપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી ખચી પણ ગયો છે

સુદાવ્યાપારમાં અચેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ રાષ્ટ્રતંત્ર અને તેના કાગલાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી જેમ આજના જમાનામા મોટા રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શરાફી પેઢીઓ, એન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નમે છે તેમ, ગુજરાતના રાજ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નભતો હતો મધ્યકાલીન ગુજરાતમા વસ્તુપાલ-તેજપાલ, શાતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમા પૂનામા પહેલી ટકરાળા ચલાવનાર ગુજરાતી દુલ્લભ શેઠ, અને કપની સરકારના વખતમા સુગતથી મુખ્યમાં આવીને ગહેલા આત્માગમ ભૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેઢીઓએ નોંધપાત્ર મેવા બળવી છે

લોકવાર્તા-વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમાં, વેપારીઓને ‘રાજાઓ’ તરીકે ઓળખાવેલા છે તેમના કુમારો, વ્યાપારમાં કમાયેલી લક્ષ્મીથી ભગ્ન વહાણો લઈને પગદેશથી આવતા લાગે, ગળ પણ તેમનું સન્માન કરતા ધણીવાર ગળની કુવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી પુત્રને પરણાવવામાં નાનમ ગણાતી નહિ

પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના બધાં સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પન્ધર્મીઓ ડોઈપણ જાતની હરકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી શકે તે માટે, ઉદાગ્રાવે જોગવાઈઓ કરી આપવામાં આવતી હતી. માગરોળ તથા ખલાતના બધાં ઉપર મુસલમાનો માટે મસ્જિદો પણ બાંધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે

ધર્મમત-સહિષ્ણુતા

ગુજરાતમાં ધર્મમત સહિષ્ણુતા સોલકી સમયમાં પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખલા ઇતિહાસમાંથી મળે છે. અગિયારમાં અને બારમાં સૈકામાં દક્ષિણમાં, રૌવરાજાઓ દ્વારા વૈષ્ણવોની ભારે કનડગત થઈ હોવાના દાખલા મળે છે, પણ ગુજરાતમાં એવા દાખલા નથી. રૌવધર્મી ‘ગ’ મંડલિકે વૈષ્ણવ તત્ત્વો નરસિંહ મહેતાને પળવ્યાનો દાખલો અપવાદ ગણવો જોઈએ. અલબત્ત, શ્વેતામ્બર અને દ્વિગમ્ય જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાગ્યુદ્ધો તથા પરસ્પરની નિંદા થયેલી છે. ખરી, પણ એથી આગળ કંઈ થયું નથી. ગળઓએ તથા મત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ રાખેલો છે

પારસીઓને આવકાર

એટલું જ નહિ, પણ ઈ. સ. ૯૩૬માં મુસ્લિમ કનડગતને લીધે ધરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમાં ભાગી આવેલા અગ્નિપૂજક પારસીઓને, ગુજરાતના પડોશી એવા કોંકણના શિલાહાર રાજાએ આશ્રય આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાંઠા પર આવીને વસેલા પારસીઓ ગુજગતીઓ તરીકે જ અગિયારસો વર્ષથી માનભેર જીવી રહ્યા છે. સિદ્ધગંજના સમયમાં ખલાતની મસ્જિદને આ સૂર્યપૂજકોએ કાફિરો દ્વારા બાળી મુકાવી હતી એ દગામાં ઝેંસી મુસ્લિમો માર્યા ગયેલા આની કન્યાદ સિદ્ધરાજ પામે પહોંચતા, તે રાજાએ જાતે તપાસ કરી, વાત સાચી દેતા, બ્રાહ્મણોનો તથા અગ્નિપૂજકોના મુખ્ય નેતાઓનો યોગ્ય દ્વ કર્યો અને ગળપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમાં મૂકી

ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મસ્જિદો

વાયેલા ગળમકાળમાં મત્રીશ્વર વસ્તુપાલ તેજપાલે જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મના પૂજારીઓની જિલા કર્યો હતા. તે સાથે મસ્જિદો પણ બંધાવી હતી એમ તેમના ચરિત્રલેખકો જણાવે છે. કચ્છ-ભરૂચના જગુશાહે પણ મસ્જિદો બંધાવી હતી. પરંતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સગ્ગ દાખલો તો વેરાવળના સ. ૧૩૨૦ના લેખમાં છે — અર્જુનદેવ વાયેલાના મહામંત્રી રાણુક શ્રી માલદેવ હતા લાગે, સોમનાથના પાશુપતાચાર્ય ગડશ્રી પરવીર અને ત્યાંના આગેવાન મહાજનો પામેથી હરમુઝ(ધગનું હોરમઝ)ના કાંઠાના અમીર ફકરુદ્દીનના ગળના નાણુદ પીરોએ, સોમનાથદેવના નગરની બહારના ભાગમાં એક મસ્જિદ બાંધવા માટે જમીનનો એક ટુકડો, બધા હક્કો સાથે, ખરીદી લીધો હતો

જમીનના આ દુકા ઊપર પીરોઝે મરિજદ બાધી અને એના ધૂપ, દીપ, તેલ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા ચાણુ દુરસ્તી ખર્ચ માટે ધણેશ્વરદેવીની માલિકીની, જે માળના ધરવાળી એક મોટી વાડી, જે હાટ તથા એક ધાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપજ મરિજદ માટે વાપરવા આપી દીધી તે ઉપરાત શિયાપથી વહાણુવટીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ ઠગવી આપી, જેનો વહીવટ પ્રભાસપાટણના મુઘિલમો કરે, અને કાંઈ રકમ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે મુસલમાન વહાણુવટીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્મગ્રામીઓનો મીઠો સબબ અહીં રપજી જણાય છે

ગણરાજ્યના અવશેષ : મહાજનનું બળ

ગુજરાતમા એક બીજી વિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેવી છે કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમા નોંધ્યા પ્રમાણે, 'સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી' યાદવોના વૃષ્ણ અને અન્ધક કુલોના સમયથી 'ગણરાજ્યો'નું અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમા હતું ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનું આક્રમણ થવા લાગ્યું, અને મૌર્યો, ક્ષત્રપો, ગુપ્તો વગેરેના સમયમા ગણરાજ્યોનું ગત્યત્વ ગયું, છતાં એક સંગઠિત 'ગણ' તરીકે વર્તવાની સમૃદ્ધશક્તિ, તેમનામાથી લુપ્ત થઈ શકી નહિ તેથી જ વર્ણુવાગ, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાગ અને બ્યવસાયપરત્વે 'મહાજનો'નું આતરિક રાજ્ય, પરસ્પર માટે એક અને અબેદ શરીત ચાલ્યા જ ક્યું આજે પણ 'મહાજન' કે 'પંચ'નું બળ, રાજકીય સત્તાની સરખામણીમા, હજી અબાધિત રહ્યું છે સાપ્રતકાળનું 'પંચાયતી રાજ્ય' તેનો જ આજો પડ્યો છે

જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દૃષ્ટિએ, મધ્યકાલીન ગુજરાતમા બે સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્યક્ષમ તથા સંગઠિત શક્તિવાળો હોય તો તે આવા મધ્યમવર્ગના જુદા જુદા 'મહાજનો' છે હિંદના બીજા પ્રાંતોમા મુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ જે મોટા વિભાગોમા વહેંચાયેલો નજરે પડે છે એક મોટો જમીનદાર, સરદાર અને બાણુલોકોનો દમદબાવાળો વર્ગ તો બીજી તરફ શૂદ્રોનો વર્ગ—વિવિધ સેવા આપનારો વર્ગ એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજી તરફ કૂકીરોનો વર્ગ એક છેડે બાણુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે ખાખીઓનો વર્ગ બગાળમા, રાજસ્થાનમા તથા મહારાષ્ટ્રમા મધ્યમવર્ગનું સ્થાન આ પ્રકારનું છે એટલે કે બન્ને સમુદાયોની દ્યા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શૂદ્રોનું સ્થાન રહ્યું છે

ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ

આરે ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાશ્રયી છે, આપદમાહિ છે, ગરીબ છે છતાં સ્વમાની છે ગુજરાતમા અનેકવાર રાજ્યક્રાંતિઓ થવા છતાં, થોડા થોડા સમયને અંતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો કોણુ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પરવા પણ નહોતી માત્ર તેમનો વ્યાપાર-રોજગાર નિર્બાધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકૂમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા

મહાજનનું બળ એટલું બધું અસગકાગ ગણાતું કે ગળ પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ મોટા વિગેધ અને મતભેદને પ્રસંગે, નગરનું મહાજન આખી વસતિની હિજરતની ધમકી રાખને આપી શકતું, અને ગળને પણ એની સત્તાની મર્યાદાનું જ્ઞાન કરાવતું

ગુજરાતમાં રાજનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો ગળ પણ, પ્રજાના ગ્લાણુ માટે જ નિભાવાતો પ્રજાનો ગ્લાણુદાર તથા સાચા અર્થમા 'ગ્રી જ્ઞાણુ પ્રતિપાલ' હોવાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો, છતાં પ્રજાનો તો

એ પોતાને 'મેવક' જ માનવો લોકશાહીના મૂળ આ પ્રકારની મધ્યકારીન ગુજરાતની સમાજવ્યવસ્થામાં જોઈ શકાય છે તેથી જ ગુજરાત સૌગંધના ગત્યવ્યવહારમાં, તેના સમાજજીવનમાં, તથા તેની સંસ્કારિતામાં, 'મહાજનમણી' એ અને 'નગરશેરી' એ, અગત્યનું સ્થાન સાચવ્યું છે

સાહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રકારનો ખાદ્યોપદે મુખી, સરકારી, સયમી છતાં સાથે વિદ્યામી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થતા વૈભવોનો સયમિત ઉપલોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ સાહિત્ય, સંગીત, કલા, શિલ્પ, વ્યાપ્ત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી વલભીપુરમાં મૈત્રકગળ ધર્મસેનના રાજ્યકાળમાં આશ્રય પામેલો 'લટ્ટીનાલ્ય' અથવા 'રાવલુવધ' રચનાર લટ્ટીકવિ, શ્રીમાલ(લિનમાલ)માં 'શિશુપાલવધ' રચનાર શ્રીમાલી કવિ માવ, ગુર્જર પ્રતિહારવંશના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના ગત્યમાં સન્માનિત કવિ ગજશેખર, સિદ્ધગજ-કુમારપાળના રાજ્યમાં સન્માનિત 'કલિકાલસર્વજ્ઞ' શ્રી હેમચંદ્રચાર્ય અને એમનું શિષ્યમંડલ, તથા અનેક કાવ્ય-નાટકના રચનાર ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરદેવ સિવાય, ખીજા કોઈ સાહિત્યકારોને ગુજરાતમાં ગત્યપ્રાપ્તિ મળ્યાનું જાણવામાં નથી

વસ્તુપાલ-તેજપાલ જેવા ગત્યમંત્રીઓએ તથા એવા ખીજા શ્રેષ્ઠીઓએ, સેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભારતીય સંસ્કૃતિના સરકારોને સમાજના નીચલા થર સુધી પહોંચતા કરવાની સેવા ગુજરાતમાં ઉપાડી લીધી હતી કવિ પ્રેમાનંદને નંદુરખાગના દેસાઈ મહેતા શકરદાસે (અત્યાગસુધી મનાવું હતું તેમ નંદુરખાગના કાકોગે નહિ) કવિના 'આખ્યાન-સાહિત્ય'ને ખીલવવામાં સારી આર્થિક અનુદાનતા કરી આપી હતી શામળભટ્ટને એક દીક દીક કહીએ એવા સામાન્ય જમીનદાર રખીદાસે, તેમની પદ્મ-વાર્તાઓને રસભર સાબળી, તેમને પોતાના ગામ સિંહજીમાં કાયમ માટે વસાવ્યા હતા

કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવું સાહિત્યમાં હતું તેવું જ લલિતકલાઓમાં—ખાસ કરીને પોથીના ચિત્રોની કલામાં, મધ્યમ છતાં પોસાતા વર્ણનું જ પ્રોત્સાહન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમાં સુલભ બન્યા હતા એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા રાજ્યાશ્રિત હતી નહિ, પરંતુ મોટે ભાગે શ્રીમત મધ્યમવર્ગના જૈનો તથા ભાવિક હિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી પુણ્ય કમાવાની ઇચ્છાથી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોષણ આપી કૃતાર્થ બનતો હતો

એ જ પ્રમાણે શિલ્પસ્થાપત્યમાં પણ ગુર્જરેશ્વરના મંત્રીઓ વિમળશાહે અને વસ્તુપાલ તેજપાલે આશુ-દેવવાડાના અને કુભારિયાના મંદિરોની તથા ગિંગનાર અને શત્રુજય ઉપરની જે શિલ્પસમૃદ્ધિ ખડી કરાવી તેઓ પણ, ગુજરાતી સમાજમાં ઉપલા મધ્યમ વર્ગના જ હતા આ ઉપરાંત અસખ્ય વાવ, કૂવા અને તળાવ જેવા સાર્વજનિક બાંધકામો ભાવિક પ્રજાજનોની સપત્તિમાથી જ નિર્માણ થયેલા છે આમ ગુજરાતમાં આ પ્રકારની લોકશૈલીને જે ઉત્તેજન મળ્યું તેને, ગત્યાશ્રયથી વિરસેલી શિષ્ટકલા સાથે સરખાવવાની ભૂલ કદી ન થવી જોઈએ

ગુજરાતનું લોકાશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનું સંગીત—ખાસ કરીને લોકસંગીત—રાસ, ગરબા, ગરબી, લજન, પદ—એ પણ મોટે ભાગે લોકલોચ અને લોકાશ્રિત એવું દેખી સંગીત જ છે 'માર્ગી' અથવા શાસ્ત્રીય સંગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે રાજસભાઓમાં જ વિકાસ પામતું રહે છે તે, ગુજરાતમાં બહુધા જેવા મળતું નથી જો કે શાસ્ત્રીય સંગીતના કેટલાક વિશિષ્ટ રાગોને ગુજરાતના કેટલાક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખગ જેમકે ખલાયતી, બિલાવલ, મારુ, ગુર્જરી વગેરે છતાં ગુજરાતનું સંગીત તથા ગુજરાતનું નાટ્ય મોટે ભાગે ‘લોકસંગીત’ અને ‘લોકનાટ્ય’ જ રહ્યા છે

વિદ્યાસેવનમાં ઉદાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યાસેવકવર્ગ સોલકીઓ અને વાઘેલાઓના સમયમાં વિદ્યાવ્યાસગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા, પરમાર રાજ ભોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી-ઉપાસનામાંથી મળી હતી પરંતુ તે પછીના સમયમાં, વિદ્યાનું સેવન મોટા પ્રમાણમાં અથવા તો ઉચ્ચ કક્ષાએ થયું જણાતું નથી ‘વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનું સેવન’ ગુજરાતમાં અદ્ય-અત્યલ્પ થયેલું જણાય છે યજ્ઞ-યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાશ્રયોમાં વિદ્યાનું સેવન કરનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની ન્યોતને ઝાંખી થતી અટકાવવામાં સારી સેવા બજાવી છે એ કબૂલ કરવા છતાં, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ કહી શકાય તેમ નથી

ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સંસ્કૃત સાહિત્યનું અવતરણ ગુજરાતમાં ધણા સમય પહેલાંનું થયું હતું તે ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે સંસ્કૃતમાં જે પહેલો લખો લેખ આ દેશમાં કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની ગિરનારની તળેટી આગળ અશોકના લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે આ લેખ લગભગ મહારાજ રુદ્રાદામનો ઈ.સ. ૧૫૦નો લેખ છે આ લેખમાં ‘શબ્દાર્થ વિદ્યા’ અથવા ‘વ્યાકરણ વિદ્યા’નો ઉલ્લેખ છે તે પછી બટ્ટી અને માધ જેવા સંસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે ખગ

પછી ઈસ્વીસનના બારમાં શતકમાં હેમચંદ્રચાર્ય અને તેમના ગમચંદ્રસૂરિ જેવા શિષ્યોની સાહિત્ય-કૃતિઓથી અને તેરમાં શતકમાં સોમેશ્વરદેવ, અરિસિંહ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાલ-તેજપાલના આશ્રિત કવિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ફાળો અપ્યો છે પરંતુ ઉચ્ચ સાહિત્યકક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલા વર્ગના નહિ, પરંતુ બીજા-ત્રીજા વર્ગના કાવ્યો અને નાટકો ગુજરાતમાં દીક પ્રખ્યાત રચાયા છે તે પછી, સંસ્કૃત વિદ્યાનું ગાઢ પરિશીલન ધટી ગયું જેકે સંસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રવાહ તો છેક ગયા સૈદ્ધાંતસુધી આલ્યો છે

વિદ્યાવ્યાસગમાં પાછળ ગુજરાત

એટલે જ ત્રીકાગુ પડે છે કે ગુજરાતીઓનો વિદ્યાનો વ્યાસગ, મહારાષ્ટ્ર, બંગાળ કે દ્રાવિડના પરિતો સાથે સરખાવતા નયળો જ રહેવો પડે તેવો છે મહારાષ્ટ્રમાં તો ‘માધુકરી’ પ્રથાની મદદથી ગરીબ બ્રાહ્મણપુત્રોને વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં નિર્વહિત સાધન સૈકાઓ સુધી અપાયુ છે, જે એ પ્રાતનો વિદ્યાપ્રેમ બતાવે છે સારે દૃક્ત પુણ્યની કથા વાચી, પોતાનો પાટલો સાચવી ગંકે તેથી વધારે સંસ્કૃત ભણનારા બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમાં કોઈકે જ નીકળ્યા છે સંસ્કૃત મહાકાવ્યોમાંથી એકબે, અને ચોક્ક વ્યાકરણ ‘ગોમુદી’ કે ‘સારસ્વત’ એટલાવી જ સતોપ માનનાર ધણા હતા કાશી જઈને વધારે ભણનારા તો વિગલ જ વળી કાશીમાં શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહારાષ્ટ્રીઓ અને બંગાળીઓની, ગઈકાલ સુધી જે પ્રખ્યાતિ ભેવામાં આવે છે તેવું, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનું નામ કાશીમાં કાઢ્યું હોય એમ જાણવામાં નવી આ હકીકત વિદ્યાવ્યાસગમાં ગુજરાતીઓની ન્યૂનતા સચોટ રીતે બતાવે છે

ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમભાવ

ખીજે પહે જેઈએ તો ગુજરાતમાં બ્રાહ્મણોનું વિદ્યાબળ ઓછું હોવાથી, આપણામાં ધર્મનું ખૂની અંત પણ વણુ ઓછું ભેવામાં આવ્યું છે બ્રાહ્મણ અને અ-બ્રાહ્મણના ઝઘડાથી ગુજરાત પર ગહી

શક્ય છે, અને ધર્મભાવનામા પરસ્પર મત-સહિષ્ણુતાનો ગુણ તેમનામા વધારે જોવામા આવે છે સામાન્ય રીતે વર્ણોના ક્રમની બાજતમા ગુજરાતમા ઊંચી વગણ એટલે “વાણિયા-બ્રાહ્મણ” એમ કહેવાય છે વસ્તુતઃ, બ્રાહ્મણનુ સ્થાન વાણિયા પછી આવે છે

જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

વિક્રમ સવત ૧૧૮૧મા મહાગણધિગજ સિદ્ધગજની સભામા દિગમ્બર જૈનોની વાદવિવાદમા હાર થઈ સારે, ખીજી તરફથી રૌવ ગજાઓના આશ્રયથી વ્યવધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવવૈષ્ણવ મત સાથે વ્યવહારુ ડહાપણથી સમાધાનવૃત્તિ ગંખી એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમા સલાહસપથી ગ્રહેવાનુ ચાલુ રાખ્યુ છે

મધ્યકાળમા રૌવરાજની સેવા જૈન મંત્રીઓએ કરી છે, અને તેમણે દાન વગેરેનો લાભ જૈન ઉપરાત બ્રાહ્મણ સંસ્થાઓને તથા બ્રાહ્મણ વિદ્વાનોને અને કવિઓને પણ આપ્યો છે કેવળ મતાતર-સહિષ્ણુતા જ નહિ, પણ મતાતરો પ્રતિ સમભાવનુ જે ઊંચુ ધોરણ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરંભ્યુ હતુ અને જેને ગુપ્તોએ અને વલ્લભીના ચૈત્રકોએ અપનાવી લીધુ હતુ તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન-બ્રાહ્મણ મંત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામા પણ જાળવી રાખ્યુ હતુ

જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઇતરમાં ફાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સંસ્કૃતિના વિકાસમા મૂલ્યવાન ફાળો આપ્યો છે આ મધ્યકાલીન સમયમા જ ગુજરાતના સંસ્કૃત સાહિત્યની, અપભ્રંશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ ઘણી સેવા કરી છે વળી ગ્રંથો લખી-લખાવીને, તથા ‘ગ્રંથ લગારો’ સ્થાપીને, વિદ્યાને જીવંત રાખવાનુ કાર્ય તેમણે કર્યુ છે

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ગ્રંથો, ખીજે ક્રમાય નથી સચવાયા તે, જૈન, લગારોમા સચવાઈ રહેલા મળ્યા છે જૈનો માટે જિનાલયો બંધાવીને, તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કગલવાની પ્રથાને ધણો આશ્રય આપીને, સ્થાપત્ય, મૂર્તિવિધાન તથા તાડપત્ર, લાકડાની પાટલી કે કાગળ ઉપર ચિત્રો દોરાવવાના વિષયમા લાખો રૂપિયા ખર્ચતા, તેમણે પાણુ વાળીને જોયુ નથી

અર્હિસા અને જીવદયાનો પ્રસાર

અર્હિસા અને જીવદયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામા પણ જૈનોનો અગ્રગણ્ય ફાળો છે પક્ષીઓને ચણુ નાખવા માટે ગામડે ગામડે દેખાતુ ‘પરબટી’નુ સુંદર સ્થાપત્ય તથા મૂળા પ્રાણીઓના વિસામારૂપી ‘પાજરાપોળો’, ગુજરાત બહારુ ભાગ્યે જોવા મળશે મદિરોના સ્થાપન-મહોત્સવો, મૂર્તિઓના રાગરાગણીના તથા દેશી સંગીતના સુશ્રાવ્ય સ્તવનો, અર્ચન, વ્રત-ઉપવાસ તથા વરધોડા અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમા, વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાતંગ પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી

આવી સારકૃતિક પ્રવૃત્તિઓને નિલ નિહાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદ્ભવત અસર થતી આવી છે, તેમ બનને ધર્મોના આચારમા ડોઈ મોટો ભેદ ભાગ્યે તેમને દેખાયો છે પરિણામે, સામાજિક જીવનમા પણ એક જ વૈશ્ય પ્રાંતિમા વૈષ્ણવ કુટુંબો અને જૈન કુટુંબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેટીવ્યવહાર કરવામા પણ બાધ ગણતા નથી આમ મનને સમાજને સમરસ રીતે વર્તતા જણાયા છે

જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે સુમેળ

દૂકામાં કહીએ તો, ગુજરાતમાં ભારતીય સરકારોને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત્ ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામાં, જે કોઈ સરકારોએ વિશેષ પ્રાબલ્ય દર્શાવ્યું હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના જીવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમસ્ત હિંદુ વસતિ એકરંગે ગાગેલી ગઈ છે અહિંસા, દુરાગ્રહનો અભાવ, બાધછોડની સમાધાનવૃત્તિ અને દાનવૃત્તિ જેવા સરકારો—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસપ્રદાયોથી અને લોકોની વેપારીવૃત્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે

ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સરકારિતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમાં, તેના વિનયશાળી ચારિત્રમાં, તેના સર્વવ્યાપી ઉદારભાવમાં, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામાં અને તેના બધા સાથે મેળથી ગહેવાના ગુણમાં અનુભવી શકાય તેમ છે ગુજરાતની અસ્થિતા તેથી જ એકદમ પ્રાતિક, સ્થાનિક કે સક્રિય નથી ગુજરાતની સરકારિતામાં બ્રાહ્મણત્વ છે, ક્ષત્રિયત્વ છે, વૈશ્યત્વ છે તેમાં શૂદ્રભાવ પણ છે તેમાં ભારતીય તત્ત્વ છે એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાં વિશ્વઅધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે

એટલા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને ‘વેવલુ’ કહેવાય છે ધરના છોકરાને ભૂખ્યા રાખી, ઉપાખ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસતોષ અનુભવે છે ગુજરાતને ‘થાય એવા ધર્મને’, ગામ વચ્ચે રહેતા આવડતુ નથી અને તેથી જ, થવા ધારે તો ચે એને પ્રાન્તવાદી બનતા આવડતુ નથી ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે ભૂલવું જોઈએ નહિ



ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશકર રાં તેરૈયા

કોઈ પણ ભાષાના શબ્દભાગના દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનું એક મહત્વનું અંગ છે. દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અશનો કે ઘટકનો બેવાગ પ્રયોગ. આવા પ્રયોગ ત્રણ કક્ષાએ મળી આવે છે. (૧) વાક્યની (Sentence) કક્ષાએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) કક્ષાએ (૩) શબ્દની કક્ષાએ.

‘ચાલ્યો આવ ચાલ્યો આવ,’ ‘બોલ મા બોલ મા,’ વગેરે વાક્યકક્ષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે. ‘સૂઝી સૂઝીને ઠંકાણું ગઈ,’ ‘રાક્ષસ ખાઈ ખાઈ ઢરતો આવ્યો,’ ‘વાચતા વાચતા ગત પસાગ કરી’ વગેરે વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે. પ્રસ્તુત લેખમાં માત્ર શબ્દકક્ષાના દ્વિરુક્ત શબ્દોની ચર્ચા અને વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યા છે.

ધ્વનિ (Sound) ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે. જેમકે, ‘ધનદોલત,’ ‘લાજશરમ,’ ‘કાગળપત્ર,’ ‘જીવજનન’ વગેરે પગલાપાનો એક અદ્યપરિચિત લાગતો શબ્દ સ્પષ્ટ કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ દ્વિષ્પણ રૂપે જાણે કે મુકાતો હોય તેમ બને છે. આ પ્રકારના ધ્વનિનું વલણ પ્રમાણમાં ઘણું જૂનું છે. આ પ્રકારના શબ્દોને ડૉ. સુનીતિકુમાર ચેટરજીએ ‘ભાષાન્તર સમાસ’ (Translation Compounds) એવું વિગેય નામ આપ્યું છે. આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમાં અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે. આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્વને બાકાત રાખી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનું સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમાં ધ્વનિમૂલક મૂળ ઘટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ.

માત્ર ધ્વનિની નહિ પણ ધ્વનિમૂલક ધટકની દ્વિરુક્તિ થવી ભેદને એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કારણકે માત્ર ધ્વનિની દ્વિરુક્તિથી દ્વિરુક્ત શબ્દ કહી શકાય નહિ. સ્વાનુકારી (Onomatopoeitic) શબ્દોમા મુખ્યત્વે સ્વનુ ભાષામા વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામા આવતુ હોય છે ટનનન, ખળખળ, ભડાડ, ઝળખળ, ભડાડ, ધરધર જેવા શબ્દોને દ્વિરુક્ત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરંતુ તેમાથી સાધિત થયેલા કે તેમના રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભડાડ, ઝળખળ, ભડાડ, ધરધર સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે, કારણકે તેમા ધ્વનિનો મૂળભૂત ધટક દ્વિરુક્ત થયો છે.

ધણીશર ગુજરાતીમા બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના બીજા અક્ષરનો વ્યંજન ન્યા ભાર દેવો હોય ત્યા બેવડાવવામા આવે છે બીજી રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમા ધણાયે દ્વિ-અક્ષરી વિશેષણોના બે રૂપ હોય છે એક ભારમુક્ત (unemphatic) અને બીજું ભારમુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ બીજા વ્યંજનની હસ્તતા-દૃઢતા દ્વારા દર્શાવાય છે, જેમકે સાચુ-સાચ્યુ, પાકુ-પાકક, મીઠુ-મીઠક, ખાટુ-ખાટક, બેઠુ-બેઠક વગેરે આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બને રૂપો પ્રચલિત છે બીજુ રૂપ વિશેષ બોલીમા મળે છે તેમને દ્વિરુક્ત શબ્દ ન ગણી શકાય.

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થશે કે દ્વિરુક્ત શબ્દના ધડતરમા ધ્વનિમૂલક એક ધટક કે સમૂપરુ અગતી દ્વિરુક્તિ થાય છે તે શબ્દનુ સ્વરૂપ સમસ્ત કે અસમસ્ત હોય અભાર સુધી આપણા વિદ્વાનોને દ્વિરુક્ત શબ્દનુ આવુ સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતુ તેથી તેઓએ કરેલા તેમના વર્ગીકરણમા મોટે ભાગે અતાર્કિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલા છે. કમળાશંકર પ્રા. ત્રિવેદી, નરસિંહરાવ દીવેડિયા, નવલરામ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના, અને શ્રી એસ એમ કત્રેએ ઇન્ડો-આર્યન દ્વિરુક્ત પ્રયોગોના વર્ગીકરણની યોજના વિશે વિચારણા કરી છે તેમના આ વિષયના કાર્યની વિશેષતા કે મર્યાદાનુ વિવેચન અત્રે અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કરેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂરતી જ ચર્ચા આ લેખમા મર્યાદિત રાખવામા આવી છે. પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સંક્ષેપમા ચર્ચા કરી અતે ગુજરાતી દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ ધડતર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામા આવ્યું છે.

કમળાશંકર ત્રિવેદી : દ્વિરુક્તિની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાશંકરે કરી નથી. પ્રથમથી જ દ્વિરુક્તિના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે. પ્રકારનુ લક્ષણ આપી તેના ઉદાહરણો આપવામા આવ્યા છે. આ વર્ગીકરણમા કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી. આ કુલ સાત પ્રકારો મૂળ ક્યા તત્વને આધારે પાડવામા આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી.

બીજા પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે “દ્વિરુક્તિના બે શબ્દમા પ્રથમ શબ્દને વિલક્ષિત લાગેલી હોય છે કે તેનો અન્ત સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમા ફેરફાર થયેલો હોય છે અને બીજો મૂળ સ્વરૂપમા હોય છે.” તેની નીચે વિશેષણના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણો સપૂર્ણ રીતે અસમ્યક્ છે, તેમ જ સર્વનામના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણોમા તે જ સ્થિતિ છે જેમકે, ‘ચાર ચાર, પાંચ પાંચ, કોણુ કોણુ, શુ શુ’મા વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી વિલક્ષિત લાગી કે તેનો અન્ત સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમા કશો ફેરફાર થયો નથી.

પ્રસ્તુત વર્ગીકરણમા વાક્યની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ બીજા વર્ગના ક્રિયાપદના શીર્ષક નીચે દર્શાવી છે જેમકે, ‘જન જન, આવ આવ, બોલ બોલ’ અને તે પછી તત્ત જ ‘તે ચાલતો ચાલતો આવ્યો,’

તે દોડતો દોડતો ગયો 'મા આ વાક્યખાત્રની કલાની દ્વિરુક્તિ છે આમ વાક્યકલા, વાક્યખાત્રકલા અને શબ્દકલા વચ્ચે કશો ભેદ જણાવાયો નથી

આ ઉપગત ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ અને અર્થની દ્વિરુક્તિ બંનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદરેખા દોઢાઈ નથી પાચમા પ્રકારમા ધ્વનિને લક્ષમા ગખી વર્ગ યોજ્યો હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે સાતમા પ્રકારમા "પર્યાય શબ્દથી દ્વિરુક્તિ થાય છે," એમ જણાવ્યું છે એટલું જ નહિ, પણ આપેલા ઉદાહરણો યોજેલી વ્યાખ્યા સાથે અસંગત છે, જેમકે, 'તીખુતમતમુ, લાલચોળ, કાળુમેંશ'મા પર્યાયો સાથે યોજવા જ નથી

આમ કક્ષા, ધ્વનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને લીધે આખાથે વર્ગીકરણની યોજના અતાર્કિક અને અશાસ્ત્રીય બની ગઈ છે

નરસિંહરાવ દીવેટિયા^૩ નરસિંહગવ યુગચારી શબ્દો ને 'વાસણુસણાદિ ગણ'ના નામે ઓળખાવે છે આ શબ્દો 'ધોડોખોડો' જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનું વર્ગીકરણ આપે છે તેમના મતે 'ધોડોખોડો'મા ધોડો અને તેના જેવું, એવો અર્થ નીકળે છે, સારે પ્રસ્તુત શબ્દયુગ્મોમા 'ધત્તાદિ' એવો અર્થ નીકળે છે

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે

(૧) જેમા પ્રથમ ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો જેમકે, વાસણુસણુ ઢેકાઢેયા ઠીકઠીક વગેરે

(૨) જેમા દ્વિતીય ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો જેમકે, આસપાસ આડોશીપાડોશી આરપાર વગેરે

(૩) જેમા બંને ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો જેમકે, ગચરચીલુ જીવજીત ફેરોફાટો વગેરે

નરસિંહરાવનું આ આખું ચે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે તેમના ખ્યાનમા યુગચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી 'ધત્તાદિ' અર્થવાળા શબ્દોને લીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે, પણ 'ઠીકઠીક' 'આપપા' જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ ખેસતો નથી આમ છતા ખીજે વર્ગ સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત શબ્દોનો છે પણ વિષયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણા માટે આ યોજના તદ્દન નિરુપયોગી છે

નવલરામ ત્રિવેદી^૪ : નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારભૂત માની તેમા વિશેષ પ્રભેદ પાડે છે

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રભેદ પાડે છે

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝટઝટ, મોગમોર, આથેઆથે, છેટેછેટે, જાયેજાયે, દૂદદૂ

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમા ખીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ 'વગેરે' દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાગળપત્ર, હૈયાછોકરા, કામડેકાણુ, કામકાજ, ચીજવસ્તુ, બાવાસાધુ, લાજઆખર, ફિકરચિંતા

૩ 'યુગચારી લેખક ઓફ લીટરેચર' લામ-૨ મુબઈ, ૧૯૩૨ પૃ ૧૭૮-૧૮૦

૪ 'શુદ્ધિપ્રકાશ' જુલહાઈ-સપ્ટેમ્બર! અંક ૩ ૧૯૩૬ પૃ ૨૬૩-૨૬૭

(૩) મળતા અર્થવાળા શબ્દો જેમા ધીબ્જ શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમા ઉમેરો કરવાનો છે નરસિંહરાવે ગણાવેલ આ વર્ગના (ત્રીબ્જ વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેટાવિભાગમા આવી શકે તેમા 'વગેરે' જેવો અર્થ પણ કોઈવાર નીકળે જેમકે, માનમરતઓ

નરસિંહરાવના ત્રીબ્જ વર્ગમા આટલું સરોધન કરી નવલરામ તેમા એક સ્વતંત્ર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે, જેમા છટક અને શબ્દ અર્થ વગરના હોય છે પણ ભેગા થાય ત્યારે તેમાથી અર્થ નીકળે છે, જેમકે, અફૂંફફૂંકે, ઝોડકે, અડગજડગ, અડીદડી

નવલરામનું આ વર્ગીકરણ નરસિંહરાવના અનુસધાનમા જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાશ્રિત છે નરસિંહરાવના ત્રીબ્જ વર્ગના આપેલા ત્રણ પેટાવિભાગમાના પ્રથમ પેટાવિભાગમા સ્પષ્ટ રીતે ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ છે, ભાગે ધીબ્જ પેટાવિભાગમા ભાષાન્તર-સમાસ છે

નવલરામે ચોથા વર્ગમા દશવિધ અફૂંફફૂંકે, અડીદડી સ્પષ્ટ રીતે નરસિંહરાવે ગણાવેલા ધીબ્જ વર્ગના જ ઉદાહરણો છે દૂકમા નરસિંહરાવના વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને લીધે વર્ગીકરણમા ડગલે ડગલે મતભેદની સભાવના ગહે છે આ ઉપરાંત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિરુક્ત નથી

શ્રી એસ. એમ. કન્ને^૫ : શ્રી કન્નેએ આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ સૂક્ષ્મદર્શી અને દ્વિરુક્તિઓના સ્વરૂપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે આ વિષય પ્રત્યેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે

શ્રી કન્ને દ્વિરુક્ત શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે

- (૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિરુક્તિવાળા રવાનુકારી શબ્દો
- (૨) સમામૂલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સખ્યાદર્શકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આગ્રેહિત રચનાવાળા શબ્દો
- (૩) અને ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો
- (૪) જેમા એક જ ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે

(૧) વર્ગના ઉદાહરણો કંકન, ડમડમ, તડતડ વગેરે

(૨) વર્ગના ઉદાહરણો

(૧) સમામૂલક ધડીધડી

(૨) વિશેષણમૂલક જગજગ, ગરમગરમ

(૩) સર્વનામમૂલક આપઆપણુ

(૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) જેમજેમ, તેમતેમ

૫ 'સુવેદિન ઓફ ટેકનિકલ કોલેજ વિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યુટ', પૂના વોલ્યુમ એકમાનો લેખ- 'વિદ્યુત્ક્રિયાશીલ ધ્વનિ ધ્વનિ આર્યન', ઈન સં. ૧૯૩૬-૪૦ પૃ. ૬૦-૬૦

(૫) સમ્પ્રદર્શકમૂલક એકએક, બેબે,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation) રમતરમત

(૩) વર્ગના ઉદાહરણો જતરમતગ, ગલ્લુસલ્લુ, ગમતગમત

(૪) વર્ગના બે પ્રભેદ પડે છે

(અ) પ્રથમ ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો જેમકે, નવુસવુ, સાયમાય

(આ) બીજો ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો જેમકે, આગેશીપાગેશી

x

x

x

x

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ • વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્ત સજા આમ તો કોઈ પણ ગણ, શબ્દાગ કે ધટકના એક આવર્તનની વાચક છે પણ આ ઉપરાંત આદ્ય કે દ્વિરુક્ત શબ્દોના બીજા પણ કેટલાક લક્ષણો છે, એ લુલાવુ ન જોઈએ આમાનુ એક, તગત નજરે ચડે તેવું લક્ષણ તે દ્વિરુક્તિઓમા અવર્તવુ પ્રાસનુ તત્ત્વ છે દ્વિરુક્ત શબ્દોમા તેમના ધટકો વચ્ચે એક કે વધારે અક્ષરોનો પ્રાસ જોવા મળે છે વળી કેટલીક દ્વિરુક્તિઓમા એક ધટક બીજા ધટકના બીજા ઉપરથી નવેસરથી ધરાયો હોય એવું પણ જોવા મળે છે આ ઉપરાંત દ્વિરુક્ત શબ્દોના બે ધટક વચ્ચેનો સમ્બંધ જુદો જુદો કલાનો હોય છે તદ્દન સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ધટકોથી માડીને પ્રાસ પૃથક્કરણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ધટકો સુધીની સમ્બંધની જગ્યાઓ જોઈ શકાય છે એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ શાસ્ત્રીય યોજના આ હકીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોગ્યવી જોઈએ તે દેખીતું છે

પ્રસ્તુત લેખમા દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણનો પ્રયાસ છે વાક્ય અને વાક્યખંડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ હકીકતમા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સમ્બંધ નહિ રહે વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો ખાડવા સરળ છે શ્રી કત્રેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આત્રેડિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રચારમા થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે વીપ્સા કે આભી-ક્ષય સ્વયંવા જે દ્વિરુક્તિ થાય છે તેના બીજા પદને જ આત્રેડિત કહેવામા આવે છે વીપ્સા એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, હારે આભીક્ષય દ્વાગ ક્રિયામા સાતત્ય અને ઉત્કટતા સ્વયંવા છે ધરધગ, ગામગામ વીપ્સાના; અને માગમારી, દોડદોડ, દોડદોડ આભીક્ષયના ઉદાહરણ છે આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વારા જે રૂઢ પ્રયોગો બન્યા છે તેનો વીપ્સામૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ જિલો કરી શકાય

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વાગ કા તો વીપ્સા કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સધાય છે, કા તો અભીક્ષય કે ક્રિયાના સાતત્ય અને ઉત્કટતા સધાય છે, કા તો સ્વાનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાગ્ગચના અને તે દ્વારા કેટલીકવાર સમૂહભાવની અભિવ્યક્તિ સધાય છે આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનું વર્ગીકરણ કરવું આવશ્યક અને ધૃષ્ટ છે શ્રી કત્રેની યોજનામા પણ આ જ ધોગણ મોટે ભાગે અનુસૂત છે

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમાં રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનું વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે થોડું શક્ય

(૧) વીધ્સાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) સયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) મૂળ ઘટકની અવિકલ દ્વિરુક્તિવાળા જેમકે, એકએક, બેબે, ફરીફરી, માડમાડ ભલેભલે વગેરે

(૨) જેમાં મૂળ ઘટકનો અતિમ અક્ષર હુપ્ત થયો છે તેવા જેમકે, એટએટલુ કેટકેટલુ, આપઆપલુ, ઠરઠરાવ, ઠેકઠેકાણું વગેરે

(ખ) સયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) આ—સયોજકવાળા જેમકે, અકગઅકડી, ચગચડી, જીભાજીભ, ખંચાખંચી, મારામારી વગેરે,

(૨) એ—સયોજકવાળા જેમકે, કાનેકાન, ગામેગામ, ધરેધર વગેરે

(૩) ઓ—સયોજકવાળા જેમકે, અડધોઅડધ, કાનોકાન, અગોઅગ, નજરોનજર, ભવોભવ વગેરે

(૪) અનુસ્વાર—સયોજકવાળા જેમકે ફૂદ્ફૂદા, ગાળગાળી, ઠોકઠોક, હોડહોડ, પોલપોલ વગેરે

(૨) રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) ઘટકના અવિલ આવર્તનવાળા દ્વિ૦ શબ્દો

(૧) સયોજક વિનાના જેમકે, ખટખટ, ગટગટ, ધરધર વગેરે

(૨) સયોજકવાળા

(અ) આ—સયોજકવાળા કચાકચ, કડાકડ, ચટાચટ, ધખાધખ, છનાછન વગેરે

(આ) ઓ—સયોજકવાળા ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સખોસખ વગેરે

(ખ) ઘટકના આશિક પરિવર્તનવાળા (મૂળ શબ્દનું ધ્વનિ રવાનુકારીનું, પણ બે ઘટક વચ્ચે પ્રાસ) ખળભળ, ખટપટ, ગડગડ, ચડચડ વગેરે

(૩) પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) જેમાં બે વટકો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેમકે, બજુબજુબુ, ગલુંગલું, આવકનવક વગેરે

(ખ) જેનો એક વટક પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો વટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) પાછલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક .

(અ) આદ્યઅનને સ્થાને બદલવાળા ધરધર, ઢામઢામ

(આ) આદ્યઅનના સ્વરના પરિવર્તનથી સંધાયેલા

આ લિક્ષા ધરની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારંવાર થતો સપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સધની પ્રતિધાને માટે આ સપર્ક ઢાગ ઉત્પન્ન થતા લયોનુ આ પ્રકરણમાં આબેદન વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સસાંગમાં પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામાં અન્યથા આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાગ અમનોરજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબીરના શબ્દોમાં “આગે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહસ્થવનની ઝાંખી” કાગે છે

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધાગણુ ગસ બિલો ક્રો એવો બીજો શુણુ તે તેમનુ સ્વરૂપ છે ભારતીય જન્દ શાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જોટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આર્યાના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો રચવામાં આવ્યા છે પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે ‘સામાન્ય’ આર્યા, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનું અગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે એથી બિલકુ ચાલુ આર્યાની પુરોગામિની પ્રાચીન આર્યા, આચાર ૧૯, સ્થગડ ૧૪ અને (કંઈક અશો) ઉત્તરજ્ઞાંય ૮ એમ અત્યત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોના ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યત પ્રાચીનતમ પૈકાના એક એવા સુત્રનિપાતના ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આચાર ૧૯ અને સ્થગ ૧૪માંથી આ જદને શોધ્યો અને જામગ ૩૮, ૫૦ પદ્ય માં એની ચર્ચા કરી પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આગૃતિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આકાશમય ચર્ચાની બ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ, જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાલુ જાપેલી આગૃતિઓમાં અસખ્ય દૃષ્ટિ અને અચોક્કસ જોડણીઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને જુદા જુદા ભ્રષ્ટ પાઠોને લીધે આ જદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો પરિણામે શુદ્ધિગે આચાર ૧૯ની સમીક્ષિત આગૃતિ તૈયાર કરી અને જન્દની પુન ચર્ચા કરી પાછળથી એ વિદ્વાને એનુ ભાષાતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતા લોચમાને (જામ, ૭, ૫૦ ૧૬૦) જન્દની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું આચાર ૧ની સાથે શુદ્ધિગે સ્થગડ ૧૪નુ ભાષાતર કરેલું, પરંતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આગૃતિ તૈયાર ન થઈ શકી ૫ પ્રસ્તુત લેખનુ પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનુ છે

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને અન્યના કેટલાક અત્યત ગૂચવાડા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરવું ટિપ્પણુ ઉમેર્યું છે હું માનુ છું કે તે યોગ્ય ભાગશે પ્રશસનીય પ્રારભકાર્યરૂપ યાં નુ ભાષાતર શીલાકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતાં તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જગત સારતી નથી કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમાં તેમના બ્યાખ્યાનો એઝાદ શબ્દ કે કડિકાના સાચા અર્થનુ સપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, જ્યારે ઇતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન ભાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે થ પણ ભાગ્યે જ વિવાદારપદ છે ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાંત શુદ્ધિગ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને ગસિદ

૨ સેકેઠ બુક્સ ઓફ ધી ઇસ્ટ, ૩૦ ૪૫, ૫૦ ૨૭૬, નોંધ ૨

૩ આચારાગ સૂત્ર, પ્રથમ સુવચક-અ (૯જેન) અ-અ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપ્સ્ટ્રીમ, ૧૯૧૦)

૪ ‘Worte Mahāvīras’ પુસ્તકમાં (મોટિ-જેન, ૧૯૨૬)

૫ પી. એલ. વેલે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સચગકની સમીક્ષિત આગૃતિ તરફે ભહેર કરાયેલી આગૃતિ—ઓછામાં ઓછુ ૧ ૪ની બાબતમાં—૩૯ તરફે ઓછામાં ઓછુ ધ્યાન આપી (કલાય ૯૯ના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે

પાઠાતરોવાળી ચૂલ્હિ ટીકા પણ હતી આનુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોના બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અગત્યનું આગળનું સોપાન છે દરેક પ્રાચીન આગમ અન્ય-અને ખાસ કરીને અગ્રતુત અથ—જે મુશ્કેલીઓનો ગજ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતા, જે સ્થળોએ અથની જન્મોદયના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવા સ્થળો બાદ કરતા અન્ય શુદ્ધિના ભાષાતરમાં સુધારાઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાહસ કરું છું તેથી અને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાતરની કિંમત જગત વડાડતો નથી મારા પોતાના ભાષાતરને પણ હું છેવટનું માનવા તત્પર નથી હજુ ધણા ધૂધળા કે સદિગ્ધ ફેરારઓ છે

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હંતલિખિત અન્યો ઉપલબ્ધ ન થયા, પરંતુ અથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી

(૧) ટી૦ = શીલાકની ટીકાવાળી પન્યાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિતસપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રંથમાળા નં ૪, મુબઈ ૧૯૫૦

આ ગ્રંથમાં પાદટીપમાં સપાદક નીચેના ગ્રંથોમાંથી પાઠાન્તરો આપે છે

સા૦ = સાગરચન્દ્રસૂરિની ઉપરના અથની પહેલી આવૃત્તિ

અ૦ = શાંતિનાથ ભટ્ટ, ખણાતની સ૦ ૧૩૪૬ની બૂર્જપત્ર પોથી (વિજયપુત્રમુદ્રસૂરિજીનું સચિપત્ર, ૫૦ ૧૪, ગાખડો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભટ્ટની કાગળ પર લખેલી પોથી (સચિપત્ર ૫૦ ૪૪, ગાખડો ૨)

(૨) વૈ૦ = સુચગઢ નિર્ણયિત ટીકા, લિખલિખ પાઠાતરો, ટિપ્પણ અને પરિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ ઝો૦ પી૦ એલ૦ વેઘ (એકલા) સપાદિત ભાગ ૧ (અન્ય અને નિર્ણયિત), પૂના ૧૯૨૮

(૩) હૈ૦ = (હિંદી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી અથની હૈદગબાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ પ્રસિદ્ધકર્તા દક્ષિણ હૈદગબાદનિવાસી ગજબાદાદુ લાલા સુખદેવસહાયજી જવાલાપ્રસાદજી જૈહરી (વર્ષ આશુ નથી)

(૪) ચૂ૦ = જિનદામગણિની સંસ્કૃતાગચૂર્ણ પ્રકાશક શ્રી નસબહેવજી કેસરીમલજી શ્વેતાન્તર મરથા, રતલામ, ૧૯૫૦

પુર્ણલિખિત સપાદિત નવી સ્થાનકવાસી આવૃત્તિ(સુતાગમે પ્રથમ ગ્રંથ, શુરગાવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી પણ તેમ કરતા મને લાગ્યું કે ૧૪ની પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે અનેમા ફે૦ એટલો છે કે તેમાં ૨૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના મુદ્ધમિજાણને બદલે ંમિજાણ અને ૨૧૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના વ સે ન વા ને બદલે વા સે ન વા એવા પાઠાન્તરો છે

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલગટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે આ ગ્રંથોમાં ખગ ફેરફારો, સાચા પાઠાતરો માત્ર જૂજ છે અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦માં કેટલીક જગાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને જન્મની દૃષ્ટિએ કરવા પડતા સુધારાઓને તે કષ્ટિ ગણે સમર્થન આપે છે ચૂ૦ની બાળતમાં પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે છતાં એમાં જન્મને વ્યવસ્થિત, સરળ કે પુન સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક મ્પટ પ્રપ્તો તરી આવે છે એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાતરોને હુબોધ પાઠાન્તરો (lectio-difficilior) નો સિદ્ધાન્ત દાડ રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો

(૧) સયોજક વિનાના કાપડૂપ, પૂછપાછ, ચીંગડયાગઃ વગેરે

(૨) સયોજકવાળા કાપાકૂપી, ઝાઘાઝૂઘી વગેરે

(૬) સમ્પૂર્ણ આઘાદરના પગિવર્તનવાળા વાસણુસણુ, અહરપદ્મ, ઉપરાછાપરી, આખુપાખુ વગેરે

(૨) આગલો ઘટક પ્રતિદેવન્યાત્મક :

(અ) સયોજક વિનાના આડોશીપાડોશી, અડીદડી, વગેરે

(આ) સયોજકવાળા અદલાળદહી

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિરુક્ત શબ્દો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમાં વિભજિત કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય દરેક ધત્તરને તેની પરપરા અને ઇતિહાસ છે



इत्थी प रि आ

[ભારતીય છન્દ શાસ્ત્રના પ્રદાન તરીકે સપાદિત
કરેલું જૈન સાધુજીવનને લગતા કાવ્યનું એક પ્રકરણ]

લેખક પ્રો. ડૉ. હુડ્ડીગ આદસડોર્ફ

અનુવાદક અરુણોદય નં. જની

આપારંગ, દસવેયાદિય અને ઉત્તરજ્ઞાપ ઉપરાત સુયગકાગ એ શ્વેતામ્બર જૈન સિદ્ધાન્તના ચાર આગમ ગ્રન્થો પૈકીનું એક છે એના પ્રથમ સુયક્ષ્મધના ચોથા પ્રકરણને અહીં તેની સમીક્ષિત ચર્ચા કરવા માટે બે કારણોને લીધે જુદું પાકુ છે

૧. બ્રહ્મચર્ય અને સ્ત્રીઓ પ્રત્યેનો વ્યવહાર એ પ્રશ્ન, જે સાધુઓના જીવન અને આચારને લગતા મુખ્ય પ્રશ્નો પૈકીનો એક છે, તેની તે ચર્ચા કરે છે—અને તે ય પણ નોંધપાત્ર રીતે કરે છે જોકે આપણને એમાં સૈદ્ધાન્તિક, આદર્શ વસ્તુસ્થિતિનું વિધાન કગ્તા અને આલેખતા આચારના વિગતપૂર્ણ નિયમોનું સમગ્ર શાસ્ત્ર મળતું નથી, પરંતુ આશ્ચર્ય પમાડે એવી સરળતાથી કથૂલ કરેલા^૧ રોજિંદા વ્યવહારના દૂષણોથી ઉદ્ભવેલી આગ્રહપૂર્ણ વિનાતિ મળે છે સાધુએ ખરેખર સ્ત્રીઓ સાથેનો સપર્ક ચીવટપૂર્વક ત્યજવો એ વધારે સારું છે, પરંતુ સાધુ જીવનની મૂળભૂત જરૂરિયાત એટલે કે રોજનું ભિદ્ધા માટેનું ભ્રમણ છે, અને

૧ પ્રસ્તુત પ્રકરણ આપણને જ્યાં પાછા ખેંચી જાય છે તેવા જૈન સંઘના ઇતિહાસના દૂરના આરભકાળમાં જ માત્ર આદર્શ સિદ્ધાન્ત અને દૈનિકીય વ્યવહાર વચ્ચેનું અંતર ઘણું મોટું હતું એમ નથી ડૉ. યુ. પી. શાહે (જર્નેલ, એશિયો સોસાઈટી, ૩૦, ૧, પૃ. ૧૦૦) અલ્પલિલ્લાસ પાટલમાં સન ૧૨૪૨માં ભરાયેલી જૈન પરિષદના, હસ્તલિખિત ગ્રંથમાં સચવાયેલા, ઘણા રમૂજ વૃત્તાવને પ્રગટ કર્યો છે કેટલાક સખ્યાબધ મોટા આચાર્યો અને બીજા અગત્યના સામાન્ય માણસોએ આ પરિષદમાં એક ઠરાવ પસાર કર્યો છે તે સમયે પ્રચલિત વિવાદ પ્રમાણે જૈન આચાર્યો માત્ર સત્તાનોત્પત્તિ કરતા એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમને સાધુ કે સાધ્વી તરીકે દીક્ષા પણ આપતા અગર આચાર્યપદે પણ તેમને સ્થાપતા આ વિવાદની તે ક્ષતિવાદી નિંદા કરી, તેનો નિષેધ કર્યો છે

આ લિક્ષા ધરની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારવાગ થતો સપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સધની પ્રતિષ્ઠાને માટે આ સપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા ભયોનું આ પ્રકરણમાં આબેહૂબ વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સસાગમાં પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામાં અન્યકાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાગ અમનોરજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબીરના શબ્દોમાં “આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહસ્થવનની આખી” કરાવે છે.

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધારણ રસ ઊભો કરે એવો બીજો શુભ તે તેમનું સ્વરૂપ છે. ભારતીય જન શાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જોટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આર્યાના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો રચવામાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે ‘સામાન્ય’ આર્યા, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ તરંગનું અગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે. એથી ઊલટું ચાલુ આર્યાની પુરોગામિની પ્રાચીન આર્યા, આચાર ૧ ૯, સ્વયં ૧ ૪ અને (કઈક અંશે) ઉત્તરજ્ઞાપ ૮ એમ અત્યંત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોના ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યંત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુતનિપાતનાં ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આચાર ૧ ૯ અને સ્વયં ૧ ૪માંથી આ જદને શોધ્યો અને DDMG ૩૮, ૫૦ પૃષ્ઠ માં એની ચર્ચા કરી. પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આકાશમય ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ, જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાલુ છાપેલી આવૃત્તિઓમાં અસખ્ય દૂષિત અને અચોક્કસ બેડાણીઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને જુદા જુદા ભષ્ટ પાઠોને લીધે આ જદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાગ ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો. પરિણામે શુદ્ધિગે આચાર ૧ ૯ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરી અને જનની પુનઃ ચર્ચા કરી પાછળથી એ વિદ્વાને^૪ એનું ભાષાતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતા લોચમાને (DM, ૭, ૫૦ ૧૬૦) જનની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું. આચાર ૧ની સાથે શુદ્ધિગે સ્વયં ૧ ૪નું ભાષાતર કરેલું, પરંતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર ન થઈ શકી^૫. પ્રસ્તુત લેખનું પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનું છે.

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને અન્યના કેટલાક અત્યંત ગૂચવાડા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ ઉમેર્યું છે. હું માનું છું કે તે યોગ્ય ભાગશે. પ્રશ્નસનીય પ્રારંભકાર્યેષ યાનું ભાષાતર શીલાકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પાંચ સપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, જોકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી. આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતાં તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જગમ સામ્રાટી નથી. કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમાં તેમના વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે કડકાના સાચા અર્થનું સપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, જ્યારે ઈતર દુર્ગોષ્ઠ મંથનોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે પણ ભાગ્યે જ વિવાદાર્પક છે. ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાંત શુદ્ધિગ પામે અનેક અમૂલ્ય અને ગસિડ

૨. સેકેડ છુકસ ઓફ ધી ઈસ્ટ, ૩૦ ૪૫, ૫૦ ૨૭૬, નોંધ ૨

૩. આચારાગ સૂત્ર, પ્રથમ સુતરકથ (જર્મન) ગ્રન્થ, પૃથક્કરણ અને રા.ગોપ (લાઇપ્ઝિગ, ૧૯૧૦)

૪. ‘Worte Mahāvīras’ પુસ્તકમાં (ગોટ્ટિંગન, ૧૯૨૬)

૫. પી. એલ. વેલે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સ્વયંકની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તરીકે બહેર કરાયેલા આવૃત્તિ-ઓછામાં ઓછું ૧ ૪ની બાબતમાં—૮૯ તરફ ઓછામાં ઓછું ધ્યાન આપી (કેદાર્ય જદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે.

પાઠાંતરોવાળી ચૂલિ દીકા પણ હતી આનુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોના બધનોથી મોટે ભાગે મુકત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અગત્યનું આગળનું સોપાન છે દરેક પ્રાચીન વ્યાગમ અન્ય-અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત અથ-એ મુશ્કેલીઓનો ગળ ખરડે છે તેનો વિચાર કરતા, જે સ્થળોએ અથની જન્યતાના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવા સ્થળો ખાસ કરતા અન્યત્ર શુદ્ધિના ભાષાતરમાં સુધારાઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાહેસ કરું છું તેથી મને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાતરની કિંમત જગ્યા ધટાડતો નથી મારા પોતાના ભાષાતરને પણ હું છેવટનું માનવા તત્પર નથી હજુ ધણાય ધૂધળા કે સદિગ્ધ ફેરારઓ છે

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત અન્યો ઉપલબ્ધ ન થયા, પરંતુ અથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી

(૧) ટી૦ = શીલાકની ટીકાવાળી પન્યાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિતસપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રન્થમાળા નં ૪, મુબઈ ૧૯૫૦

આ અથમાં પાદટીપમાં સપાદક નીચેના ગ્રન્થોમાથી પાઠાન્તરો આપે છે

સા૦ = સાગરચન્દ્રસૂરિની ઉપરના અથની પહેલી આવૃત્તિ

અ૦ = શાંતિનાથ ભગર, ખલાતની સ૦ ૧૩૪૯ની સૂર્યપત્ર પોથી (વિજયકુમુદસૂરિજીનું સ ચિપત્ર, ૫૦ ૧૪, ગાખડો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભગરની કાગળ પર લખેલી પોથી (સ ચિપત્ર ૫૦ ૪૪, ગાખડો ૨)

(૨) વૈ૦ = સ્વચ્છ નિર્ચુકિત ટીકા, ભિન્નભિન્ન પાઠાંતરો, ટિપ્પણ અને પદિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ ઝ૦ પી૦ એલ૦ વૈદ્ય (એકલા !) સપાદિત ભાગ ૧ (અન્ય અને નિર્ચુકિત), પૂના ૧૯૨૮

(૩) હૈ૦ = (હિંદી અનુવાદવાળી) ગ્યાનકવાસી અથની હૈદગ્યાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ પ્રસિદ્ધકર્તા દક્ષિણ હૈદગ્યાદનિવાસી ગબખલાદુગ લાલા સુખદેવસહાયજી જવાલાપ્રસાદજી જૈનરી (વર્ણ આધુ નથી)

(૪) ચૂ૦ = જિનપ્રસાદગણિની સૂત્રકૃતાગચૂલિ પ્રકાશક શ્રી ત્રપલદેવજી કેસરીમહાજી શ્વેતામ્બર સરથા, ગતલામ, ૧૯૫૦

પુસ્તકલિખ્ય સપાદિત નવી સ્થાનકવાગી આવૃત્તિ(સુતાગમે પ્રથમ અન્ય, શુરગાવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી પણ તેમ કરતા મને લાગ્યું કે ૧૪નો પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે અનેમા કેટ એટલો છે કે તેમાં ૨૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના મુદ્ધર્મિજાણને બદલે ંમિજાણ અને ૨૧૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના વ સે ન વા ને બદલે વા સે ન વા એવા પાઠાન્તરો છે

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (અચલિત પાઠ) ૨૧૮ કરે છે આ અથોમાં ખગ ફેરફારો, સાચા પાઠાંતરો માત્ર જુજ છે અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦માં કેટલીક જગ્યાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને જન્દની દષ્ટિએ કરવા પડતા મુધાગઓને તે કઈક અગે સમર્થન આપે છે ચૂ૦ની બાબતમાં પણ એ જ પદિશિષ્ટિ છે છતાં એમાં જન્દને વ્યવગ્રિયત, સગળ કે પુન ગ્યાપિત કરવા માટેના કેટલાક અપ્પ પ્રયત્નો તરી આવે છે એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાંતરોને દુર્બોધ પાઠાન્તરો (lectio-difficilior) નો સિદ્ધાન્ત ડાડ રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો

ચૂં દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ભૂત નથી કરતી તે ધ્યાનમાં રાખવા જેવું છે આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સમીક્ષિત સામગ્રીમાં ચૂંનો પાઠ ન આપ્યો હોય ત્યાં ચૂંનો પાઠ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે સમત છે એમ માનવાને કારણ નથી અં અને ઈં ની બાબત પણ સરખી છે સપાદક કેટલી ચોકસાઈથી બધા પાઠાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી આ સંબંધોમાં ચૂં, અં, કે ઈં એમાંના એક કે એકથી વધારેના પાઠોને દીઠ વૈં અને હૈંથી વિરુદ્ધ જઈને હું સ્વીકારું છું ત્યારે હું ઝૈંસમાં તેમના પાઠો સ્પષ્ટ બતાવું છું, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પરંતુ તે તે પાઠને આધારે નક્કી કરેલો છે

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે

(૧) (પશ્ચાતકાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકના બે અડધિયા સગ્યા છે, એટલે કે ઉત્તરર્ધના છઠ્ઠા ગણતુ હસ્વીકરણ તેમાં નથી

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાતકાલીન આર્યાની ભાષામાં કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમાં આવે છે વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી હસ્વ કે દીર્ઘ એવો અન્સવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, ખતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ યતિ પછી પાંચમાં ગણની પહેલા, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે તેની શરૂઆતમાં દીર્ઘવર્ણ હોય છે અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ૦૦ અથવા ૦ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે જે વિષમપાદને અન્તે - હોય અને સમપાદની શરૂઆતમાં ૦૦ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જે ૦ હોય અને સમપાદના આરંભમાં - ૦ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે યતિને ખસેડીને આ બે પાઠોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત ખતાવે છે

ખીજે ગણ હમેશા જ ગણ હોય છે ધણી જગ્યાએ ત્રીજો ગણ -- નો બનેલો છે વારંવાર બને છે તે પ્રમાણે બે પહેલો ગણ પણ -- નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુષ્ટુબનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (-- ૦ ૦ -- ૦) બની જાય છે કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામાં નિષ્ફળ ન નીવડ્યા પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે આપણા ગ્રન્થમાં ૧૨૯ અને ૨૪૯ માં પહેલો ગણ -- ને બદલે ૦ -- નો બનેલો છે ૧૩૧ અને ૨૧૪ માં ખીજો ગણ ૦ -- ને બદલે ૦ -- નો બનેલો છે આ બંને ગણોએ બે અનુષ્ટુબનો સમપાદ સમજાવે તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે

યાકોબીએ ખતાવ્યું છે કે પાંચમાં ગણ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ ઓડી દૃષ્ટિએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે કોઈ કોઈ વખતે, જોકે લાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે આપણા ગ્રન્થમાં આવા બે ગણો છે ૧૨૬૦ (૦ ૦ / -- / ૦ ૦) અને ૨૯૦ (- / -- / ૦ ૦) આનાથી ઊંચકું ૧૧૩૭ માં મળે છે એમાં સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે

સમ અને વિષમપાદનુ માની લીધેલું એકસરખાપણુ કોઈપણ રીતે તદ્દન સપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમા બીજા ગણની રજૂઆતમા નોંધપાત્ર તફાવત છે અને પાદોમા એનું મૂળ સ્વરૂપ - - એ પ્રમાણે છે

તદુપરાત વિષમપાદમા આપણને અનેકવાર - - - અને બે વખત - - મળે છે અને સમપાદમા ક્યારે - - - નથી મળતા પણ સાત વખત - - - - એટલે કે પહેલા ગણ પછી ચતુર્થાબો ન ગણ બે જ ગણનો નિયત પર્યાય છે તે મળે છે આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સપૂર્ણ આકાશ્યો નીચે પ્રમાણે છે

વિષમ	સમ
- - - ૮૬	૬૭
- - - ૧૨	૧ (૨ ૪ ^૭)
- - ૨	—
- - - ૧	૭
અનિયમિત ૨ (- - - , જુઓ ઉપર)	૧ (૨ ૧૬ ^૭)

પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણમાં જે ભેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણનો ભેદ ઉપર ખતાવેલા અબોમા છે, કાગણકે આવીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો અને પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો એક સરખા છે

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમા - - વધુ માનીતા છે કોઈ કોઈવાર તેને બદલે - - - વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કા તો સ્વીકારાયા નથી અથવા એટલા ઓછા છે કે અન્યની શુદ્ધતા માટે શકા ઉત્પન્ન કરતા નથી

	પહેલો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાચમો ગણ	સાતમો ગણ
- -	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
- - -	૩૬	૩૦	૩૬	૨૦
- - -	૧	૩	૧	૧
- - - -	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે નણી ઓઝી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ અન્યના પાદોની ભ્રષ્ટાને લીધે છે ૧ ૪^૭, ૧ ૬^૭ અને ૨ ૩^૭મા પમો ગણ ખામીવાળો (- -) છે, પહેલા બે અબોમા પાસાણિ ને પાસાણી એમ કલાચ વાચવું જોઈએ ૧ ૩^૭ પરિખા બ્રહ્મ છે (જુઓ ટિપ્પણ) ૧ ૭^૭ના અન્તે - - - / - - - (કહાહી) આવે છે ૨ ૪^૭મા છઠ્ઠો ગણ - - - છે, જે ઘણો જ વકાત્પદ છે અને ૨ ૧૬^૭ તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે અન્યની શુદ્ધિ સકાને પાત્ર છે

ચૂં ૬૨૬ પાદ કે ૬૨૬ રાષ્ટ્ર ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ધ્યાનમાં ગણવા જેવું છે આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સંગીતિત સામગ્રીમાં ચૂંનો પાદ ન આપ્યો હોય ત્યાં ચૂંનો પાદ સંગીતિત ગ્રંથ સાથે સમન છે એમ માનવાને કારણ નથી અં અને ઈં ની બાબત પણ સગપી છે સપાદક કેટલી ચોકસાઈથી બધાં પામનતરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી આ સંલેખોમાં ચૂં, અં, કે ઈં એમાંના એક કે એકથી વધારેના પાદોને ટીં વૈં અને દૈંથી વિરુદ્ધ જઈને હું સ્વીકારું છું ત્યારે હું ટીંસમાં તેમના પાદો સ્પષ્ટ બતાવું છું, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રંથ મારી અટકળો પર નહિ પરંતુ તે તે પાદને આધારે નક્કી કરેલો છે

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકના બે અર્ધોમાં સગપા છે, એટલે કે ઉત્તરાર્ધના છઠ્ઠા ગણનું દ્વિતીકગણુ તેમાં નથી

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાની ભાષામાં કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમાં આવે છે વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી દ્વિતીક કે દીર્ઘ એવો અન્ત્યવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, બતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ યતિ પછી પાંચમાં ગણની પહેલા, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે તેની શરૂઆતમાં દીર્ઘવર્ણ હોય છે અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ~ ~ અથવા ~ ~ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે જે વિષમપાદને અન્તે - હોય અને સમપાદની શરૂઆતમાં ~ ~ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જે ~ હોય અને સમપાદના આરભમાં ~ ~ હોય તો યતિથી વિલક્ષત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે યતિને ખસેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્ચાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત બતાવે છે

ખીજે ગણ હમેશા જ ગણ હોય છે ધણી જગ્યાએ ત્રીજે ગણ -- નો બનેલો છે વારંવાર બને છે તે પ્રમાણે જે પહેલો ગણ પણ -- નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુષ્ટુભનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (-- ~ ~ ~ ~) બની જાય છે કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામાં નિષ્ફળ ન તીવજ્યા પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે આપણા ગ્રંથમાં ૧ ૨૯ અને ૨ ૪૯ માં પહેલો ગણ -- ને બદલે ~ ~ નો બનેલો છે ૧ ૩૧૯ અને ૨ ૧૪૯ માં ખીજે ગણ ~ ~ ને બદલે ~ ~ નો બનેલો છે આ બન્ને સ્થળોએ જો અનુષ્ટુભનો સમપાદ સમજીએ તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે

યાકોબીએ બતાવ્યું છે કે પાંચમાં ગણ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ છોડી દઈએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે કોઈ કોઈ વખતે, જોકે લાગે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે આપણા ગ્રંથમાં આવા બે સ્થળો છે ૧ ૨૬૯ (~ ~ / -- / ~ ~ ~) અને ૨ ૬૯ (-- / -- / ~ ~ ~) આનાથી ઊલટું ૧.૧૩૭માં મળે છે એમાં સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે

સમ અને વિષમપાદનું માની લીધેલું એકસરખાપણું કોઈપણ રીતે તદ્દન સંપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમાં બીજા ગણની રજૂઆતમાં નોંધપાત્ર તફાવત છે અને પાદોમાં એનું મૂળ સ્વરૂપ — એ પ્રમાણે છે

તદુપરાંત વિષમપાદમાં આપણને અનેકવાર — અને બે વખત — મળે છે અને સમપાદમાં ક્યારેય — નથી મળતાં પણ સાત વખત — એટલે કે પહેલાં ગણ પછી ચતિવાળો ન ગણ જે ન ગણનો નિયત પર્યાય છે તે મળે છે આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદનાં સંપૂર્ણ આકાશઓ નીચે પ્રમાણે છે

વિષમ	સમ
— — ૮૯	૯૭
— — ૧૨	૧ (૨૪ ^૫)
— — ૨	—
— — — ૧	૭
અનિયમિત ૨ (— — —, જુઓ ઉપર)	૧ (૨ ૧૬ ^૫)

પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણમાં જે ભેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણેનો ભેદ ઉપર બતાવેલા રથળોમાં છે, કાગ્યુકે પ્રાચીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો અને પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો એક સરખા છે

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમાં — વધુ માનીતા છે કોઈ કોઈવાર તેને બદલે — વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કો તો સ્વીકારાયા નથી અથવા એટલા ઓછા છે કે અન્યની શુદ્ધતા માટે શકા ઉત્પન્ન કરતા નથી

	પહેલો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાચમો ગણ	સાતમો ગણ
— —	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
— — —	૩૯	૩૦	૩૬	૨૦
— — —	૧	૩	૧	૧
— — — —	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે વર્ણો ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ઓછાસ અન્યના પાદોની બદલાવે લીધે છે ૧ ૪^૫, ૧ ૬^૫ અને ૨ ૩^૫માં પમો ગણ આમીવાળો (— —) છે, પહેલાં જે રથળોમાં પાસાળિ ને પાસાળી એમ દ્વય વાચ્યુ બેઈએ ૧ ૩^૫ ખરેખર બદલે છે (જુઓ ટિપ્પણ) ૧ ૭^૫માં અન્ય — — / — — — (કહાહી) આવે છે ૨ ૪^૫માં છટ્ટો ગણ — — — છે, જે ઘણો જ લાકાત્પદ છે અને ૨ ૧૬^૫ તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે અન્યની શુદ્ધિ શકાને પાત્ર છે

ગ્રન્થ

(૧)

જે માયર ચ પિયર વ,	વિપ્પજહાઠ પુલ્લસજોગ ।	
“એગે” સહિએ ચરિસ્સામિ,	આરયમેટુણો વિવિચ્છેસી ”	॥ ૧ ॥
સુદુમેણે ત પરક્કમ,	છત્તપપેણ હતિઓ મદા ।	
ઠવાયેં તાઓ જાણિં સુ,	જહ લિસ્સંતિ મિકલુણો એગે	॥ ૨ ॥
પાસે મિસં નિસીયતિ,	અમિસ્સપ્પણ પોસવત્થે પરિહિંતિ ।	
કાય અહે વિ દસંતિ,	વાટુમુદટ્ટુ વક્કપમ્ અણુવ્વણ	॥ ૩ ॥
સયણાડસણેહિં જોગેહિં,	હતિઓ અગયા નિમત્તેતિ ।	
એયાણિ ચેવ સે જાણે,	પાસાણિ વિરુલ્લ-લ્લાણિ	॥ ૪ ॥
નો તાસુ ચક્કલુ સધેજ્જા,	નો વિ ય સાહસ સમમિજાણે ।	
નો સદ્ધિય પિ વિહરેજ્જા,	એવમપ્પા સુરવિલ્લઓ હોહ	॥ ૫ ॥
આમન્તિય-ડસસવિય વા,	મિકલુ આયસા નિમત્તેતિ ।	
એયાણિ ચેવ સે જાણે,	સદ્ધાણિ વિરુલ્લ લ્લાણિ	॥ ૬ ॥
મળવધણેહિં જોગેહિં,	કલ્લણવિણીયમ્ ઉવગસિત્તાણ ।	
અદુ મજ્જુલાહિં માસતિ,	આણવયતિ મિલ્લ કહાહિં	॥ ૭ ॥
સીહ જહા વ કુણિસેણે,	નિલ્લમયમ્ એગચર તિ પાસેણે ।	
એવ્ હતિયાઓ વધતિ,	સલુહ એગદ્દયમ્ અણગાર	॥ ૮ ॥

ભાષાંતર

“જેને માટે મૈથુન બધ થયુ છે એવો અને એકાતની ઇચ્છાવાળો હું એકલો, સિદ્ધ (થઈને) ફરીશ ” (એમ વિચાર કરીને) જે માતા, પિતા અને પૂર્વ(કુટુમ્બ)ના સળધોને છોડી દે છે, એવા—(સાધુ)ની પાસે મીઠાઓથી સ્ત્રીઓ કપટપૂર્ણ અને ચોરપગલે આવે છે તેઓ (એવા) ઉપાયને જાણે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લપમી બન્યા (૧-૨)

તેઓ એકદમ પાસે (અડોઅડ) બેસે છે, વારંવાર પુરુષોના વસ્ત્રો પહેરે છે, શરીરનો નીચેનો ભાગ ખતાવે છે અને હાથ ઊંચો કરતા બગલ (૩)

દોષકેવાર સ્ત્રીઓ તેને શયન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમત્રે છે તેણે (સાધુએ) આ બધાને ગદા (લથકર) પ્રકારના પાશ સમજ્યા (૪)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)ના નજર જોડવી નહિ, અને તેમના સાહસના સમતિ પણ આપવી નહિ, તેમની સાથે ફરવુ પણ નહિ આમ કરવાથી એ(સાધુ)ની જાત સુરક્ષિત રહેશે (૫)

આમત્રણ આપીને કે ખુશામત કરીને તેઓ બિશ્વને પોતાની જાત સોંપે છે આ (આમત્રણ કે ખુશામતના) શબ્દોને તેણે ગદા (લથકર) પાશ સમજ્યા (૬)

અથવા મનને બાંધનારા અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પામે જઈ ને મીઠા (વચનો) બોલે છે (અને) જાતજાતની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે (૭)

અને પછી ગચ્છકાર જેમ નેમિને (નખાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે નખાવે છે પાશથી બધાએલા હરણની માફક તે (છૂટવા) કાફા મારે છે પણ તેમથી છૂટતો નથી (૮)

અહ તત્થ પુણો નમયતી, રહકારો વ નેમિમ્ અણુપુલ્લ ।
 વદ્દે મિપ્ વ પાસેજ્ઞે, ફદતે ન મુચ્ચણ તાહિ ॥ ૯ ॥
 અહ સેઽણુતપ્પઈ પચ્છા, મોચ્ચા પાયસં વ વિસ-મિસ્સં ।
 એવ વિવેગમ્ આદાય, સવાસો ન કપ્પણ દવિણ ॥ ૧૦ ॥
 તમ્હા ષ વજ્જણ હત્થી, વિસ-લિત્ત વ કટ્થક નચ્ચા ।
 ઓણ કુલાણ વસ-વત્તી-, આઘાણ ન સે વિ નિગ્ગથે ॥ ૧૧ ॥
 જે ઇયમ્ ઝઠ્ઠમ્ અણુ ગિદ્ધા, અન્નયરા હુ તે કુસીલાણ ।
 સુતવસિણ વિ સે મિન્નણ્, નો વિહરેજ્ઞ સહણમ્ હત્થીસુ ॥ ૧૨ ॥
 અવિ ધૂયરાહિ સુણ્હાહિ, ધાહિ અદુવ દાસીહિ ।
 મહર્હિ વા કુમારીહિ, સયવે સે ન કુજ્જ અણગારે ॥ ૧૩ ॥
 અદુ નાહ્ણ વ સુહિણ વા, અપ્પિય દહુ ઇગયા હોહ ।
 “ગિદ્ધા, સત્તા કામેહિ”, રક્કણ-પોસણે મણુસ્સોઽસિ ।” ॥ ૧૪ ॥
 સમણ પિ વદ્દ-ઝદાસીણ, તત્થ વિ તાવ ઇગે કુપ્પતિ ।
 અદુ મોયણેહિ નત્થેહિ, હત્થી-દોસ-સક્કિણો હોન્તિ ॥ ૧૫ ॥

અથવા નિર્ભય અને એકલા કનનાર સિંહને જેમ મરેલા પશુવડે (લોકો આધે છે) તેમ સ્ત્રીઓ સખી અને એકલા કનનાર સાધુને પાશવડે આધે છે (૮)

પછી વિપમિશ્રિત દૂધપાક ખાઈને (જેમ કોઈ પરતાય) તેમ તે પાછળથી પરતાય છે એ રીતે એકાત સ્વીકારીને સાધુને (૧) માટે (કુટુબ) સાથેનો વાસ યોગ્ય નથી (૧૦)

તેથી (સ્ત્રીઓને) વિપથી ખગડાયેલા કાટા જેવી બાણીને (તેમનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ જે ઓજગી છતાં કુટુબને વશવર્તી રહેનાર છે તે પણ નિર્ઘ્રીય કહેવાતો નથી (૧૧)

જેઓ આવી શિક્ષાના લોભી હોય છે તેઓ કુટીલો (ખરાબ ચારિત્ર્યવાળા) પૈકીના જ કેટલાક છે ઉત્તમ તપ કનનારા સિદ્ધાએ પણ સ્ત્રીઓની સાથે ફરેલું નહિ (૧૨)

અનાગાર (ધગ્ગહિત) સાધુએ (પોતાની) પુત્રીઓ કે પુત્રવધૂઓ, ધાત્રીઓ કે દાસીઓ, મોટી ઉંમરની કે કુવારીઓ સાથે પરિચય ન કરવો (૧૩)

(સાધુને સ્ત્રીઓ સાથે ભળતો જોઈને) સમાવહાલા તથા મિત્રોને પણ કોઈકિવાર માહુ લાગે છે* (અને કહે છે કે-) હે લોભી, વાસનાઓમા આસક્ત ! તુ ય (સામાન્ય) માણસ છે—જે તુ (સ્ત્રીઓનું) ગદાણ અને પોપણ કરે તો (૧૪)

ઉદાગ્રીન યમણુને પણ જોઈને કેટલાક તેના પર ગુએ ચાય છે અથવા (સાધુને) ભોજન આપતી વખતે (પોતાની) સ્ત્રીઓમા (ચાગિત્ર્ય) દોષની રાજા કરે છે (૧૫)

* ‘અને ન ગમતુ જોઈને સમાવહાલા કે મિત્રોને પણ એકા. વખત (અનભા વિચાર) થઈ આવે છે’—આ પ્રમાણે અર્થ વધુ સુસાત લાગે છે

“કુચ્ચતિ સથવ તાહિ”, પન્મદ્ધા સમાહિ જોગેહિ ।”
 તમ્હા સમણા ન સમેતિ, આય-હિયાઈ સંનિસેજ્ઞાઓ ॥ ૧૬ ॥
 વહવે ગિહાઈ અવહદુ, મિસ્ત્રીભાવ પત્યુયા ઇગે ।
 ધુવ મગમ એવ પવયતિ-, વાયા વીરિય કુસીલણ । ॥ ૧૭ ॥
 સુદ રવડે પરિસાદ; અહ રહસમિ દુકકડ કરેદ ।
 જાણતિ ણ તહાવિ વિયા, “માહલ્લે મહાસહેડય ” તિ ॥ ૧૮ ॥
 સયે દુક્કડ ચ નો વયદ, આદદો વિ પ્પકત્યઈ વાલે ।
 “વેયાડુગુવીદ મા કાસી”, ચોદ્ગ્ગતો ગિભાદ સે મુજ્જો ॥ ૧૯ ॥
 ડસિયા વિ ર્હત્થિ પોસેસુ, પુરિસા ર્હત્થિ-વેય-સેદન્ના ।
 પળ્ણા સમન્નિયા વ્-પ્પગે, નારીણ વસ વસ ડવક્સતિ ॥ ૨૦ ॥
 અવિ હ્-થ-પાદ-છેજ્જાઈ, અદુવા વદ્ધ-મસ-ડવક્તે ।
 અવિ તેયસાડમિત્તવળાઈ, તન્હિય ત્થાર-સિંચળાદ ચ ॥ ૨૧ ॥
 અદુ કળ્ણ-નાસ-છેજ્જાઈ, કટ-ચ્છેદણ તિતિન્હતિ ।
 ર્હદ્દ ઇત્થ પાવ-સત્તચા, ન ચ વેતિ “પુણો ન કાદ્” તિ ॥ ૨૨ ॥

“સમાધિયોગથી બ્રહ્મ ચર્ચને તેઓ તે(સ્ત્રી)ઓ સાથે પગિચ્ય કંટે છે” તેથી શ્રમણો પોતાના ભલા માટે સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસતા નથી (૧૬)

ધણા ધરોમા જાય છે (?), કેટલાક મૈથુનનુ મેવન કંટે છે (અને છતાં) ક્રુવમાર્ગની વાતો કરે છે વાતો ટરવી એ ખગળ આરિયવાળાઓનું જોર છે* (૧૭)

પરિષદોમા પવિત્ર (સાધ્વોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાંતમા દુષ્કૃત્યો કરે છે. છતાં ય શબ્દો માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, “આ ધુતાગે અને મહાન શક છે” (૧૮)

અને જાતે (પોતાનું) દુષ્કૃત્ય કહેતો નથી અને જ્યારે એને ખતાવવામા આવે છે ત્યારે એ નાદાન બાણી કહે છે, અને જ્યારે એને શિખામણ આપવામા આવે છે કે “સ્ત્રી વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ” ત્યારે ખૂબ જ્ઞાનિ પામે છે (૧૯)

સ્ત્રીઓનું પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જ્યેષ્ઠ સ્ત્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ— અને પ્રસાયુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) સ્ત્રીઓને વશ ચર્ચ જાય છે (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું, અથવા ચામડી કે માસ બિતરડી નાખવું, અગ્નિમા તપાવવું અને ધામા ફારનું સિંચવું (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળું કાપવું—આ બધું (સ્ત્રીઓ) સહન કંટે છે છતાં—અહીં (આ લોકમા) પાપથી કુ ખી થવા છતાં—“હું ફરી નહિ કરું” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી (૨૨)

* વધારે સારો અર્થ

ખરાબ આદિચવાળાઓનું જોર વાણીમા હોય છે (સરખાવો વાચિ વીર્ય દિગ્ગામ્ય ।)

એવ પિ તા વદિતાણ, અદુવા કમ્મુણા અવકરેતિ ।
 સુયમ્ પયમ્ એવમ્ એગેતિ, હૃત્પી-વેદે વિ દુ સુયક્ષાય ॥ ૨૩ ॥
 અન્ન મળેણ ચિંતેતિ, વાયા અન્ન ચ, કમ્મુણા અન્ન ।
 તમ્હા ન સદ્દે મિક્ષુ, વદુ-માયાઓ~ હૃત્પીઓ નચ્ચા ॥ ૨૪ ॥
 જુવદ્દ સમણ વૂયા વિ :, “ નિત્ત અલ્લકારણિ પરિહિતા ।
 વિરયા ચરિત્સ-અહ લ્હ, ધમ્મમ્ આહક્ષ જે, મયતારો” ॥ ૨૫ ॥
 અદુ સાવિયા-પવાણે :, “ અસિ સાહમ્મિણી ચ સમણાણ ।”
 જડ-કુમે જહા ઉવ્વજોઈ સવાસે વિદુ વિ ચીએજા ॥ ૨૬ ॥
 જડ-કુમે~ જોઈ-ઉવ્વજે, આસુડમિત્તે નાસમ્ ઉવયાઈ ।
 એવ્ હૃત્પિયાહિ~ અળગાર, સવાસે નાસમ્ ઉવયતિ ॥ ૨૭ ॥
 કુલ્લતિ પાવગ કમ્મ, પુદ્ધા વ્ એ~ એવમ્ આહસુ- ।
 નોડહ કરેમિ પાવ તિ; “ અન્ને-સાહ્ણી મમ્-એસ” ત્તિ ॥ ૨૮ ॥
 ચાલ્લસ મંદય વિહય, જમ્ અવકઢ અવજાણઈ મુવ્વો ।
 દુગુણ કરેઈ સે પાવ, પૂય્ણ-કામપ વિષ્-અન્નેસી ॥ ૨૯ ॥
 સલોકણિજમ્ અળગાર, આય-ગવ નિમત્તેણાડ્ડહુ ।
 “ વત્થ વ, તાય । પાય વા, અન્ન પાળગ પઢિગ્ગાહે ।” ॥ ૩૦ ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કહીને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનુ આચરણ કરશે સ્ત્રીવેદના જે ખરેખર કહેવાયુ છે તે આ પ્રમાણે કટલાકે સાધ્યયુ છે (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે, માટે સ્ત્રીઓને ખડુ કપટવાળી જાણીને સિદ્ધિએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ (૨૪)

યુવતી અમણને (એમ પણ) કહે કે “ જાતજાતના અલકારોનો ત્યાગ કરીને હું સસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનુ આચરણ કરીશ, હે ભદ્ર, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો ” (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે “ હું અમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનુ આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે) (સ્ત્રીઓ) સાથે ગહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પામે રાખવામા આવેલ લાખના ધાત્રી માફક નાશ પામશે (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ધડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે ગહેવાથી નાશ પામે છે (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પછવામા આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે : “ હું પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ખોળામા સૂતી છે ” (૨૮)

નાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના હુબ્બુત્તને વારવાર નકાચે છે આ રીતે બેવડું પાપ કરે છે માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ધ્રુષ્ટ છે (૨૯)

દેખાવડા સાધુને બોધને પોતાની જાતને અર્પતા (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે “ હે તાત, વસ્ત્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનુ ગ્રહણ કરો (૩૦)

“કુલ્લવિ સયવ તાહિ”, પન્મદ્દા સમાહિ જોગહિ” । ”
 તમ્હા સમણા ન સમતિ, આય-હિયાઈ સનિસેજ્જાઓ ॥ ૧૬ ॥
 વહવે ગિહાઈ અવહદ્દુ, મિસ્સીભાવ પત્થુયા ઇગે ।
 ધુવ મગ્ગમ્ એવ પવયતિ-, વાયા વીરિય કુસીલાણ ! ॥ ૧૭ ॥
 મુદ્ધ રવઈ પરિસાળ, અહ રહ્મિમિ દુક્કડ કરેહ ।
 જાણતિ ણ તહાવિ વિયા, “ માહિજ્જે મહાસહેડય ” તિ ॥ ૧૮ ॥
 સય્ દુવ્વકક ચ નો વયદ, આહદ્દો વિ પ્પક્કયઈ વાલે ।
 “ વેયાડુણીવીહ મા કાસી ”, ચોદ્ધજ્જો ગિલાહ સે મુજ્જો ॥ ૧૯ ॥
 ડસિયા વિ હ્મિય પોસેસુ, પુરિસા હ્મિય-વેય-સેદજ્જા ।
 પળ્લા સમજિયા વ્-એગે, નારીણ વસ વસ ડવક્કસતિ ॥ ૨૦ ॥
 અવિ હ્મય-પાદ-છેજ્જાઈ, અદુવા વદ્ધ-મસ-ડવક્કતે ।
 અવિ તેયસાડમિતવણાઈ; તન્હિય સાર-સિંચણાહ ચ ॥ ૨૧ ॥
 અદુ કળ્ણ-નાસ-છેજ્જાઈ, કઠ-ચ્છેદણ તિતિવ્વસતિ ।
 હહ ઇત્થ પાવ-સત્તત્તા, ન ય વેતિ “ પુણો ન કાહ ” તિ ॥ ૨૨ ॥

“ સમાધિયોગથી બ્રહ્મ થઈને તેઓ તે(જી)ઓ સાથે પગિય કરે છે ” તેથી અમણો પોતાના બધા માટે જીઓ સાથે એક આસન પર બેસતા નથી (૧૬)

ધણા ધરોમા જાય છે (?), કેટલાક મૈથુનનુ મેવન કંટે છે (અને છતાં) દ્રુવમાર્ગની વાતો કરે છે વાતો કરવી એ ખરાબ ચારિત્રવાળાઓનું જોર છે* (૧૭)

પરિપદોમા પવિત્ર (શુદ્ધોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાતમા દુષ્કૃત્યો કરે છે છતાં ય ગણા માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, “ આ ધુતાગે અને મહાન શક છે ” (૧૮)

અને જાતે (પોતાનું) દુષ્કૃત્ય કહેતો નથી અને જ્યારે એને બતાવવામા આવે છે ત્યારે એ નાદાન બાણુલા ફૂકે છે, અને જ્યારે એને શિખામણુ આપવામા આવે છે કે “ જી-વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ ” ત્યારે ખૂબ ગ્લાનિ પામે છે (૧૯)

જીઓનું પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ જીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ—અને પ્રસાદ્યુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) જીઓને વશ થઈ જાય છે (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું, અથવા ચામડી કે માસ બિતરડી નાખવું, અગ્નિમા તપાવવું અને ધામા ક્ષારનું સિંચવું (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળું કાપવું—આ બધું (જીઓ) સહન કરે છે છતાં—આહી (આ લોકમા) પાપથી દુ ખી થવા છતાં—“ હું કરી નહિ કરું ” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી (૨૨)

* વધારે સારો અર્થ

ખરાબ ચારિત્રવાળાઓનું જોર વાણીમા હોય છે (સરખાવો વાલિ વાંચ્ય દિજાનામ્ ।)

એવ પિ તા વદિત્તાન, અદુવા કમ્મુણા અવકરેતિ ।
 સુયમ્ એયમ્ એવમ્ એગેસિં; હત્યી-વેદે વિ દુ સુયક્તાય ॥ ૨૩ ॥
 અન્ન મળેણ ચિત્તેતિ, વાયા અન્ન ચ, કમ્મુણા અન્ન ।
 તમ્હા ન સદ્દે મિત્તલ્લ, બદુ-માયાઓ~ હતિયઓ નચ્ચા ॥ ૨૪ ॥
 હુવઈ સમળ વૂયા વિ :; “ચિત્ત અલ્લકારાગણિ પરિહિત્તા ।
 વિરયા ચરિસ્સ-અહ લહ્હ, ઘમ્મમ્ આહક્કળ ગે, મયતારો” ॥ ૨૫ ॥
 અદુ સાવિયા-પવાણેં, “અસિ સાહમ્મિણી ય સમળાણ ।”
 જડ-કુમે જહા ઉવજ્જોઈ સવાસે વિદુ વિ સીણ્જા ॥ ૨૬ ॥
 જડ-કુમે જોઈ-ઉવગૂટે, આસુસમિત્તે નાસમ્ ઉવયાઈ ।
 એવ્ હતિયાહિં અળગારા, સવાસેણ નાસમ્ ઉવયતિ ॥ ૨૭ ॥
 કુલ્લવતિ પાલગ કમ્મ, પુદ્ધા વ્ એ~ એવમ્ આહસુ- ।
 નોહ્હ કરેમિ પાલ સિ, “અકે-સાહ્ણી મમ્-એસ” ત્તિ ॥ ૨૮ ॥
 વાલ્લસ મદય વિહય, જમ્ અવકઢ અવજાણઈ મુલ્લો ।
 દુગુળ કરેહ સે પાલ, પૂયળ-ક્કામણ વિલ્-અન્નેસી ॥ ૨૯ ॥
 સલોકળિજ્જમ્ અળગાર, આય-ગય નિમત્તળેણાસસુ ।
 “વલ્લ વ, તાય ! પાપ વા, અન્ન પાળમ પઢિમ્માહે !” ॥ ૩૦ ॥

અથવા (કહેાય) તેમ કહીને પણ કાર્ય દાગ પાપનુ આચરણ કરજે સ્ત્રીવેદમા જે ખરખરો કહેવાયુ છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાબરુ છે (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે, માટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી જાણીને શિશુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે “જાતજાતના અલકારોનો ત્યાગ કરીને હું સસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનુ આચરણ કરીશ, હે ભદ્રત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો ” (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે “હું શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનુ આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે) (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે રાખવામા આવેલ લાખના ધણની માફક નાશ પામશે (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ધડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૃષ્ઠવામા આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે - “હું પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ખોળામા સૂતી છે ” (૨૮)

નાદાનની મૂખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્કૃત્યને વારવાર નકારે છે આ રીતે બેવડું પાપ કરે છે માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ધ્રુષ્ટ છે (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પતા (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે “હે તાત, વસ્ત્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનુ ગ્રહણ કરો (૩૦)

નીવારમ્ એવ મુજ્જેજ્ઞા, નો રૂચ્છે અગારમ્ આગતુ ।
વદ્ધે વિસય-પાસેહિ, મોહમ્ આવજ્ઞઈ પુણો મદે ॥ ૩૧ ॥

(આ પ્રલોભનોને) તેણે માત્ર નીવાર (કુક્કરોને લાલચમા નાખવા નીવાર વપરાય છે) સમજવા* ધરમા આવવાની ધમ્મ કરવી નહિ, (કારણકે જો એ તેમ કરશે તો) વિપયોના પાશમા બધાયેલો તે નાશન ફરીથી મોહમા પડશે (૩૧)

* " તેણે નીવાર જ ખાવા " (મુજ્જેજ્ઞા = મુર્ચીત) એટલે કે જગલમા જ રહેવાનું પસંદ કરેલું

— અમુવાદક

(૨)

ઓએ સયા ન રજ્જેજ્ઞા, મોગકામી પુણો વિરજ્જેજ્ઞા ।
મોગે સમણણ સુણેહ, જહ મુજતિ મિક્કુણો એગે ॥ ૧ ॥

અહ તં તુ મેદમ્ આવજ, મુચ્છિય મિક્કુલું કામ-મ્-એવદ્ધમ્ ।
પલિભિદિયાણં તો પચ્છા, પાદ્-ઉદ્ધદ્ધુ મુદ્ધિ પહ્ણતિ ॥ ૨ ॥

“જઠ કેસિયાઈ માઅઈ, મિક્કલૂ, નો વિહરેન્ન સહણમ્ હત્થીય ।
કેસાણિ વ્-અહ લુચિસ્સં, ન્-અન્નત્થ મપ વરેન્નાસિ” ॥ ૩ ॥

અહ ણ સે હોર ઉવલ્લદ્ધે, તો પેસતિ તહારૂવેહિ ।
“અલ્લાઝ-ચ્છેદ્ પાહેહિ, વગ્ગુ-ફલ્લાઈ આહરાહિ” ત્તિ ॥ ૪ ॥

“દારુણિ સાગ-પાગાણ, પન્નોઓ વા મવિસ્સઈ રાઓ ।
પાયાણિ મે રયાવેહિ, એહિ ય તા, મે પિદ્ધમ્ ઉમ્મદે ॥ ૫ ॥

લાખાતર

મકકમ (સાધુઓ) ક્યારેય પ્રેમમા પડતું નહિ, જો એને (વિષય) ભોગની કામના થાય તો એણે ફરીથી વૈગય કેળવવો અમણોના ભોગો સાલણો જેથી (અમળય કે) કેટલાક સાધુઓ કેવી રીતે ભોગો ભોગવે છે (૧)

વાસનાથી લેગયેલો કોઈ સૂર્ય સાધુ જ્યારે (નિયમ) ભગ કરે છે ત્યારે જો એને પછી દપકો આપે છે અને પગ ભેગકરીને માથા પર લાત માટે છે (૨)

“જો (માથે) વાળ હોવાને કારણે મુજ જો સાથે તું નહિ ગહે તો હું માગ વાળનો લોચ કરીશ, પણ મારા સિવાય બીજે કયાય તું રહી શકીશ નહિ ” (૩)

પછી જ્યારે એ લાથમા આવી જાય છે ત્યારે એને નીચે પ્રમાણે કામે મોડલે છે

“તુમકુ કોચવાનો (સોયો) લઈ આવ, સુન્ન ફળો આણી આવ ” (૪)

“શાકલાક ગધવા માટે અથવા રાત્રે પ્રકાશ માટે લાકડા લઈ આવ; માગ પગ ગળી આવ, આવ જરા મારો બરડો ચોળી આવ, ” (૫)

વત્યાળ મેં પહિલેહેહિ,	અન્ન પાળ ચ આહરાહિ” ત્તિ ।
“ગધ ચ રઝોહરણ ચ;	કાસવગ ચ સમણુજાણાહિ” ॥ ૬ ॥
અદુ “અજળિ અલ્કાર,	કુક્કય ચ મે પયચ્છાહિ ।
લોદ્ધ ચ લોદ્ધ-સુસુમ ચ,	વેણુ-પલાસિય ચ ગુલિય ચ ॥ ૭ ॥
કુદ્ધ તગર ઘગર ચ,	સપિદ્ધ સમ ડસીરેળે ।
તેલ્લ મુદ્ધાઽમિલિગાય,	વેણુ-ફલાઈ સન્નિધાણા ॥ ૮ ॥
નદીચુળ્લગાઈ પહરાહિ,	છત્તોવાળહ ચ જાણાહિ ।
સત્થ ચ સ્વ-છેજ્જાણ,	આળીલ વત્થય રયાવેહિ ॥ ૯ ॥
સુફળિ ચ સાગ-પાગાણ,	આમલ્લાઈ ડદગહરણ ચ ।
તિલ-કરળિમ્, અજ્ઞન-સલ્લાગ;	ધિંસુ-વિદ્ધુણય વિજાળેહિ ॥ ૧૦ ॥
સદાસગ ચ ફળિહ ચ,	સીહલિ-પાસગ ચ આળાહિ ।
આદસગ પયચ્છાહિ,	દત-પક્કાલ્લ પવેસાહિ ॥ ૧૧ ॥
પૂગાફલ-ત્તોલ ચ,	સૂઈ-સુત્તગ ચ જાણાહિ ।
કોસં ચ મોય-મેહાણ,	સુપ્પ-ડક્કલ્લગ ચ લારગલ્લગ ચ ॥ ૧૨ ॥

“માગ વઝોની કાળજી રાખ, ખોરાક અને પાણી, સુગંધિ દ્રવ્યો અને (સાકમંદ્રી માટે) પીંછી લાવી આપ, અને મને હજીમ પામે જવા દે ” (૬)

અથવા “મને મેંશની ડબ્બી, અલકારો, વીણા (?) (કકાવટી ?) લોધ્રનો પાવડર અને લોધ્રફલ, વેણુપલાસિકા અને ગોળી લાવી આપ ” (૭)

“કુદ્ધ, તગર(—બુટ્ટી) અને વાળાની સાથે પીમેલ્લ અગરુ, મોંઢે લગાડવા માટે તેલ, અને આ બધી (વસ્તુઓ) મૂકવા માટે વાસના નાના ટેબલ લાવી આપ ” (૮)

“મને ઝોંઠે રગવાની પાવડર, છત્રી, જોડા, અને શાક સમારવાની છરી લાવી આપ મારા વઝોને ભૂરા રગી આપ ” (૯)†

“શાકભાજી રાંધવાનું વાસણુ, આમળા, પાણી ભરવાના વાસણુ, ચાલ્લો કરવાની સળી, મેંશ આજવાની સળી અને પખો લાવી આપ ” (૧૦)

“(વાળ ખેંચી કાઢવા માટે) ઝીપીઓ, કાસકો અને વાળ બાંધવાની રીબન લાવી આપ અરીસો લાવ અને દાંત-ખોતરણી આણી આપ ” (૧૧)

“સોપારી અને ખાન તથા સોય-દોરો લાવી આપ પેશાબ કરવાનું વાસણુ, સુપકુ અને જીખળ. — અને ખારો ગાળવાનું વાસણુ લાવી આપ ” (૧૨)

૧ “ગળી કરી આપ” ગળી કરવાનો વિવાદ તે સમયે હશે ખરો ? —અનુવાદક

૨ રાધવામાં વપરાતી ‘સાણસી’ એવો અર્થ પણ થોડા લોકો છે. —અનુવાદક

વદાલગ ચ કરગ ચ,	વચ્ચર ચ, આડસો, લણાહિ ।	
સરપાદગ ચ જાયાણ,	ગોરહગ ચ સામણેરાણ	॥ ૧૩ ॥
ઘડિગ ચ સ-હિંદિમય ચ,	ચેલ ગોલ કુમાર-મૂયાણ ।	
વાસ સમમિયાવજ્જ,	આવસહ ચ જાણ મત્ત ચ	॥ ૧૪ ॥
આસદિય ચ નવ-સુત્ત,	પાડહાઈ સકમ્-મટ્ટાણ ।”	
મદુ પુત્ત-દોહલ્ અત્યાણ,	આણપ્પા હવતિ દાસા વ	॥ ૧૫ ॥
“જાણ ફલે સમુપ્પજ્જે,	ગેણ્હસુ વા ણ અહવા જહાહિ” ।	
અહ પુત્ત-પોસિણો ઇગે;	માર-વહા હવતિ ઝટ્ટા વ	॥ ૧૬ ॥
રાઓ વિ ઝહિયા સતા,	દારગ સઠવતિ ઘાઈ વ ।	
સુહિરીમણા વિ તે સતા;	કથ ઘોવા હવતિ હસા વ	॥ ૧૭ ॥
એવ બહુહિ કય-પુવ્વ,	મોગ્ અત્યાણે જેડમિયાવજ્જા ।	
દાસે મિણ વ પેસે વા,	પસુ-મૂણ વ સે ન વા કેઈ	॥ ૧૮ ॥
એય હુ તાસુ વેજ્જપ્પ,	સંવાસં સંયવ ચ વજ્જેજ્ઞા ।	
તજ્જ-જાહ્યા હમે કામા,	વજ્જ કરા ય એવમ્ અવજ્જાયા	॥ ૧૯ ॥

“ (પૂજા માટે) તાત્રપાન અને કરવડો લાવી આપ મહેરબાન । દટ્ટણુ જનજર ખોદ (આપણા) પુત્ર માટે ધનુષ અને નાનકડા શ્રમણ માટે બળદગાડુ લાવ ” (૧૩)

“ નાનકડી ડોલ, નગારું અને ચીંથરાનો દડો આપણા કુવરસાહેબ માટે લાવ વર્ષાઋતુ આવી રહી છે, મકાનની અને આનાજની તપાસ કર ” (૧૪)

“ યુરશીને નવી પાટી લગાડ્યું, ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ ” વળી પુત્ર (મેળવવા માટે) ગર્ભિણી સ્ત્રીના દોહદની પૂર્તિ માટે તેમને નોકરોની માફક હુકમ કરવામા આવે છે (૧૫)

“ (આપણા જીવનના) ફળરૂપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે હવે એનો સ્વીકાર કર, કે (મારી પામે) છોડી દે ” હવે કટલાક પુત્રનું પોષણ કરે છે તેઓ જીવનની માફક ભાર વહે છે (૧૬)

રાત્રે પશુ જીંદને ધાઈની માફક છોકરાને જીંધાડે છે ખૂંશ શરમ આવવા છતાં તેઓ ધોળીની માફક ભૂગડાં ધુએ છે (૧૭)

લોગ લોગવતા જે ઉપાધિમા પક્ષા છે એવા અનેડોએ ઉપર પ્રભાણે કર્યું છે એવા લોકો શુભામ જેવા, પશુ જેવા, નોકર જેવા, જનનવગ જેવા કે પછી કઈ જ નહિ એવા હોય છે (૧૮)

આ રીતનું સ્ત્રીઓનું વૈતરુ, સહવાસ અને પરિચય (એ બધાનો) ત્યાગ કરવો નેઈએ (ઠગણકે) એમ કહેવાય છે કે આ બધી વાસનાઓ એમનામાથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્ત્ય કર્મ કરાવે છે (૧૯)

૩ ઘટિગ = વગાડવાની ઘડિયાળ, અને હિંદિમ = એને વગાડવાનો દાડીઓ (નાની મોગરી) એ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે —અનુવાદક

૪ અદ્ધરરા — “ નવી પાટીનાળી યુરશી લાવ ” —અનુવાદક

“एय भय, न सेयाय”, इह से अप्यग निभिता ।
 नो इत्थी, नो पसु भिक्खु; नो सयं पाणिणा निल्लिजेज्जा ॥ २० ॥
 सुविसुद्ध-लेसे मेहावी, पर-किरिय च वज्जए णाणी ।
 मणसा वयसा कारणे, सच्च फासे सहेज्ज अणगारे ॥ २१ ॥
 इच्छ-एवम् आहु से वीरे; धुय-राए धुय-मोहे से भिक्ख ।
 तग्हा अज्झत्त-विसुद्धे, आमोक्खाए परिव्वएज्जासि, चि वेमि ॥ २२ ॥

“આ ભય છે અને એ કેળાણુકારી નથી” એમ માનીને પોતાની જાતને કાબૂમાં રાખીને, સાધુએ જ્ઞાને કે (જ્ઞાનનીય) પશુને કે પોતાની જાતને હાથથી આડકત્રું નહિ (૨૦)

અત્યંત વિશુદ્ધ આરિયવાળા, શુદ્ધિમાન અને જ્ઞાની એવા એણે પાટકાના કામો વગર કંઠવા અને મન, વચન અને કર્મથી બધા પાશો સહન કરવા (૨૧)

જેણે રાજ અને મોહ છોડી દીધા છે એવા (મહા) વીર સાધુએ આ પ્રમાણે કહ્યું છે તેથી તમે (પણ) મોક્ષ પ્રાપ્ત થતા સુધી પવિત્ર આત્માવાળા થઈને ફરો આ પ્રમાણે હું કહું છું (૨૨)

Critical Apparatus—સમીક્ષા સામગ્રી (૧)

- 1b જહાય દી૦, વૈ૦, હૈ૦, (ચૂ૦ ‘વિપ્રધાય’)
 d વિવિત્તેસુ દી૦ (પાઠ વૈત્તેસી) વૈ૦, હૈ૦ (વૈત્તેસી અ૦ ધ૦)
- 2a પરિક્રમ્મ દી૦ (પણ દીક્ષા—પરાક્રમ્ય) વૈ૦, હૈ૦
 પરિક્રમ્મા ધ૦
 b શ્વૈજો હૈ૦
 c સ્વાય પિ તાઠ (પ્રવચ્છકોષ—તાઠ) જાણસુ દી૦, વૈ૦, સ્વાય પિ તાઠ જાણસુ હૈ૦, (જાણિસુ અ૦ ધ૦) જાણતિ તા
 સ્વાય ચ ચૂ૦ (દી૦ અને વૈ૦ના સ્વાય । અને અનપેક્ષિત અઘતનરૂપ જાણિસુ એ એ પાઠોને ઇદ અને ન્યાકરણની
 દૃષ્ટિએ ન્યવવિયત કરવાનો ચોક્કસ પ્રયત્ન)
 d જહા દી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦
- 3c અધિવિદત્તેતિ ચૂ૦
 d ઘાહુ ઠ૦ દી૦, વૈ૦, હૈ૦
 ઘાહુ ઠ૦ ચૂ૦, ઘાહુઠ૦ ધ૦ (ઘાહુસુ અ૦)
 ઇમુજ્જલે દી૦, ઇમુજ્જલે હૈ૦
- 4b શ્વૈજો હૈ૦, શ્વૈજો ચૂ૦
 નિમતતિ દી૦, હૈ૦, (તેતિ ચૂ૦)
- 5a તાસિ ચૂ૦
 b (સમનુજાનીયાત ચૂ૦)
 c સહિય દી૦, વૈ૦, હૈ૦, સન્ધિય ચૂ૦ (સન્ધિય અ૦ ધ૦)
 d અપ્પા રત્તિસુ સેઠ ચૂ૦
- 6a સસવિયા સિં દી૦, વૈ૦, ષ સિં હૈ૦ (સસવિય વા અ૦ ધ૦), જોસવિય વા અને જોસવિયાળ ચૂ૦
 b નિમતતિ દી૦, હૈ૦, તેતિ ચ૦
 c જાણિ ચૂ૦

7d આળવાયતિ હેં આમતિતેન અં

8a જહા ચ હેં ઇવલ્લિયાઝ ઇં ઇવલ્લિયાઓ હેં ઇવલ્લિયા ચૂં ઇગતિય ડીં, હેં, ઇગદય વેં

9a નમયતિ હેં, ચં

b ળેમિ આણુપુઘ્વી ડીં, વેં, ળેમિ અણુપુઘ્વી અં, હેં

c વદો વેં ફદતે વિ ડીં વેં, હેં, મુચ્ચતી અં, તાહિ ટેં

10a ંતપ્પદ ડીં, હેં સ ણુત્તપ્પતી ચૂં

c વિવતામ્ અગિસ્સા વિવેગ ઇતિ ચેવ્ મવતિ . ઇવ વિવેગમ્ આતાત ચૂં, આયાય વેં

d ન વિ કં ડીં, વેં, હેં, ન કં અં ઇં, સવાસો ન કલ્પતે ચૂં

11b ંલિત્ત ચ હેં

c ળેયે ચૂં, ડદ હેં, કુલ્લાણિ ડીં, વેં, હેં, ચૂં

d આયાતે ડીં, હેં, ંતિ ચૂં

12a ઇયમ્ ઇછ ડીં, વેં, હેં ઇવમ્ ઇછ ચૂં અન્નયરા હૈંતિ કું વેં અન્નયરા કુતિ કું ડીં, હેં અન્નયરા ડ તે કું - ચૂં

d વિહરે સહં ડીં, વેં, હેં

13a ંરાહિં ચૂં

b ધાતીહિં ડીં, હેં

c મહતીહિં ડીં, હેં, મહહીહિં ચૂં

d તે ને અં, ઇં

14a ળાર્ણેણ હેં, અઢ નાતોળ ચ સુહીળ ચ ચૂં સુહીળ વા ડીં, વેં, હેં

b ઇળતા હોતિ ડીં, હૈંતિ હેં

15a ષિ અંમા નથી ચૂં પાઠ ડદાસીળિં

c અદુવા ડીં, વેં, હેં, અહ વા અં (ચૂં અદુ ઓં)

d ંદોસ સં ડીં, વેં, હેં (દોસસં ચૂં)

16cd ચૂં ડીંનો પાઠ તન્હા સમળા ડ જહાહિ અહિતાઓ સન્નિસેઝાઓ

d સનિસેઝાપ અં ઇં

17a ળિહાણિ ચૂં

b (પત્તુયા ઇળે અં, ઇં), પત્તુયા ય ઇળે ડીં, વેં, પત્તુયા (પળતા) ય ઇળે હેં, પળતા સાં પળ્યા ચૂં

c ઇવ સાંસિયુ ચૂં

18a રવતિ ડીં, વેં, ચૂં

b રહસમ્મિ ડીં, વેં, હેં, ચૂં, કરૈંતિ ડીં, વેં, હેં કુળતિ અં કરૈંતિ અંને કરેદ્ તિ ચૂં

c તથાવિદા ડીં, ંવિયા ઇં હેં, ંવિદા અં, ંવિક વેં, ંવેતા ("તથા વેદા જ્ઞાનન્તિ") ચૂં ડીં, અં અંને ઇં ડીકામા 'તથાવિદાસ્'ને બદલે 'તથાવેદાસ્' પાઠ આપે છે

19a ન વયદ વેં, ન વદતિ ડીં, હેં, સય દુવકર અવદતે ચૂં

b વિ પકં વેં, વિ પકલ્પતિ ડીં, હેં

c વેદાતુવીયી ચૂં

20a ળોસિયા ડીં, વેં, હેં (ઝસિયા . અં ઇં) ડસિતા . પોમેહિં ચૂં

b ડેયના વેં, હેં

d ડવર્નામિતિ ચૂં

- 21a अद् हत्यं भू० पायछेयाय वै०, छेदाय दी०, च्छेदाय हे०
 c अट् ते० भू० ०हितवणाद् भू० ०भित्तावणाणि दी०, वै०, हे०
 d अस्थिय खा० हे०, ०णाई य वै०
- 22a ०नासट्ये वै०, ०णासच्छेद् दी०, हे०, ०नासियाछेत्न भू०, णासन्टेन ध०
 b तितिकच्छती दी०, सिश्कृती वै०
 c इति दी०, भू०, हे०भा ०अभाय
 d न वेति वै०, काहिंति दी०, वै०, हे०
- 23a पय वृक्षाण वै०
 b अह पुण कम्पुणा भू०
 c सुयमेव भू० सुतम् पतम् यवम् दी०, हे०
 d वेदे ति हु दी०, हे०, वेय ति हु वै०, वेदे वि हु भू०, वेदे वे हु ध०
- 24a चितेति दी०, हे०
 b अन्न वायाद् भू०
- 25a ब्रूया य भू०, ०याओ ध०
 b ०कारवत्यगाणि दी०, वै०, हे०
 c रुक्ल दी०, वै०, हे०, लट् ध० मोण भू० (लह भू०)
- 26a पवादिण भू०
 b अहम् असि दी०, वै०, हे०
 d विक वि वै०
- 27d नासणम् उर्वेति भू०
- 28b आहिंशु दी०, वै०, हे० (भू० आहस्युरिति)
 c नाह भू०
- 29a वितिय भू०, बीय दी०, वै०, हे०
 b न च कट् न० दी०, वै०, हे०
 c ०कानो दी०, वै०, हे० (०कामय भू० ध०)
- 30b ०तणेणाहसु दी०, वै०, हे०, आहसु ति आहु भू०
 c वट्ट च ताह दी०, वै०, च ताय हे०, च ताति पात भू०
- 31a एव दी०, वै०, हे० (एव भू०)
 b अगारम् आगतु इति अगारत्वं अथवा अगारम् आवत्त भू०, अगारम् अवाट्ति पाठातरसम्भव स्या०
 c विसयदामेहिं भू०
 d आवज्जाति मदो भू० आवच्छती भू०

(२)

- 1a भू०, सदा ०ज्ज,
 b भू० वज्ज,
 c भू० भोगे सण्णाण
- 2a भू० त दु, वै० भेय,
 b भू० कामेत्तु अतिमदम्
 c भू० ०दियाण,
 d भू० सुद्धणि पदणति

- 3a ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ કેસિયા ણ મય મિં (ચૂં કેસિયાય મય મિં), અ૦, ધં કેસિયા મય
 b ડી૦, વૈ૦ હૈ૦ વિરે (ચૂં રેજ)
 c ડી૦ કેસાણવિ હ, વૈ૦, હૈ૦ કેસાણવિ હ, અ૦, ધં, કેસાણિ વિ હ, ચૂં કેસે વિ અહ, અ૦, ધં વિસુ
- 4a ટૈ૦ સ હોદ, ડી૦ વૈ૦, હૈ૦ રદ્ધો (ચૂં રદ્ધે)
 b ચૂં તતો ણ દેસેતિ, અ૦ પેસેતિ, ધં પસાતિ
 c ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ રદ્ધ, વૈ૦ રદ્ધેય, ડં ચૂં ફલાણિ
- 5a ચૂં દારુગાણિ અણપાણા યા,
 b ચૂં સ્સતિ
 c ડી૦, હૈ૦, ચૂં પાતાણિ ય મે, વૈ૦ પાયાણિ ય મે
 d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ પહિ તા મે પિઠ્ઠ ઓમહે, ચૂં પહિ જતો મે પઠ્ઠિ ઉમ્માહે (અ૦, ધં પહિ ય તા)
- 6a ડી૦, વૈ૦, ચૂં ણિ ય મે,
 b ચૂં અણપાણ વા આહપહિ, હૈ૦ ણ આહ,
 c ચી૦ ગથ રૂતિ સ્યાત્ પાઠાન્તરમ્ ચૂં ગથ, ગથ યન્ને અણે છે, ચૂં ણ વા,
 d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ વગ ચ મે સં (અ૦, ધં મે કાઢી નાખે છે)
- 7a ચૂં અહ,
 b ચી૦ કુકુચ, અ૦ કુકુચ, ધં કુકુચ, ચૂં કુકુચ, ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂં ચ કાઢી નાખે છે,
 c હૈ૦ જોદ્ ચ જોદ્,
 d ચૂં વેણુ
- 8a ચૂં કોઠ્ઠ ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ તગર ચ અગર, અ૦, ધં, તગર ચ અગરુ ચ (ચૂં તગર અગરુ ચ)
 b ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ સમ્મ હં, અ૦ સહ હં (ચૂં સમ હં)
 c વૈ૦ મુહમિજાપ, ડી૦ હૈ૦ મુહમિજાપ, અ૦ મુહમિજાપ ધં મુહમિજાપ, ચી૦ મુહમિજાપ,
 ચૂં મુહમિજાપ
 d ચૂં વેણુ, વૈ૦ સનિહાણાપ
- 9a ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂં પાદરાહિ, અ૦ પહિ (ધં પહં)
 c ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ રદ્ધેજાપ, ચૂં રદ્ધેજાપ
 d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ આણીલ ચ વં
- 10a ચૂં સુફણિત સાગપાતાપ અને સવપાતાપ
 b ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ દગદારણ, ચૂં દગદારણી અને દગદારણી
 c ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ તિલગર, ચૂં તિલગરણિ અર્જનિ સં
 d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ વિસુ મે વિં, ચૂં વિસુરિતિ ગિમ્હાસુ મમ અ૦ વિસિ
- 11b અ૦ આણાહિ સાહલિપાસગચ, ચૂં સેહં અને સીહં
 c ચૂં આતસં
- 12a ડી૦ હૈ૦ પૂયફલ તનોલય, વૈ૦ પૂયં જોલ્લય, ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ ચ કાઢી નાખે છે (ચૂં પૂયાફલતનોલ ચ અને પૂયાફલયહળવ)
 b ચૂં સ્વ જાણાહિ સુત્તગ,
 d ડી૦, વૈ૦, હૈ૦ રારગાલણ (ચૂં ગલણ), અ૦ ગોરગલ્લગો
- 13a ડી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂં વદા, હૈ૦ ચીના કસ્પિત પાઠને અવસરુ હુ
 c ડી૦, વૈ૦ સરપાયગ, હૈ૦ સરપાય
- 14a ચ૦ ધિક્કમ્મેહિં ટિહિમણ,
 c અ૦ વામ મમણાહિઆવં, ચ૦ વામ રમ મમણિઆ
 d ચ૦ આનમદ્ જાણાહિ મં

- 15c ચૂં અઠ, અં પુત્તરપ દોહ^૦,
d ડીં, વૈં, હૈં દાસા વા
- 16b ઈં વા ણ (ચૂં યમ તે મેળાદિ વ છટ્ટેદિ વ ણ)
c ડીં હૈં અહ પુ^૦,
d ચૂં ખરવાહોં અવતિ હટ્ટો વ
- 17c ડીં વૈં હૈં સુહિરામ^૦, ચૂં સુરિમિ^૦ (અં ઈં સુરિ^૦)
- 18a હૈં કપપુ^૦, ચૂં કટ્ટપુ^૦
c ડીં હૈં મિટ્ટવ (અં ઈં મિણ વ), ચૂં પરમે વા
d ડીં હૈં મૂતેવ, ચૂં મૂતા
- 19a ડીં વૈં હૈં ઇવ સુ (પરતુ ડીંની ટીકામા ઇત્તવ્ અને અં ઈં ઇય^૧) ચૂં ઇવ અને ઇય, ડીં વૈં હૈં
વિજ્ઞપ, ચૂં સાસિ વેનહ અને વેળપ
b ડીં વૈં હૈં સત્તવ સવાસ
c ડીં વૈં હૈં અન્નસાદ (પણ ડીંની ટીકામા આલ્યાતા, અં, ઈં અવજાયા)
- 20a ચૂં મયળ્,
c હૈં ચૂં હરિં,
d ડીં સવ
- 21a ચૂં ેસે,
d ડીં વૈં હૈં ફાસસેળ્ળ
- 22b ડીં ધુમરપ ધુમ^૦, વૈં ધુયરપ, હૈં ધુયરપ ધૂમ^૦ અં ધુત્તરપ
d ડીં વૈં હૈં સુમિસુકે આગો, અં વિહરે આમુવટાપ, ટે. પરિવપવ્વન્નમિ પછી કૌસમા વિટ્ટે આમુક્વાપ
હનેરે ટ

ટિપ્પણ (૧)

(યાં યાકોબી શું શુદ્ધિગ)

- 1b પરપરા પ્રમાણે વિષ્ણુહાય એ સખપક ભૂતકૃદ છે તેથી 'જે' થી શરૂ થતા ગોણ વાક્યમા મુખ્ય ક્રિયાપદ આપદ નથી વિષ્ણુહાઈ (વિષ્ણુહાતિ) એમ સુવારવાથી ક્રિયાપદ મળી નય છે યની ૩ કરવી એ માન નોડણીનો ન પ્રશ્ન છે
- c ટીકાકારો કૌમારે છે (અને અનુવાદકો સ્વીકારે છે) કે સહિય નો અર્થ સહિતો જ્ઞાન-દર્શન-ચારિત્ર, સ્વરૂપે વા હિત સ્વહિત (ચૂં સહિતો જાણારીહિ, આત્મનો વા હિત સ્વહિત) - એ પ્રમાણે કરે છે પણ આ પ્રકારના વેકલિપક વ્યાખ્યાનો એમની લાચારી સ્થિતિ છે ચારુ સૂચન છે કે ઇમેસસહિય (અથવા નધારે સાગ-ઇય-મસહિય^૧) એટલે કે અસહિત એમ વાચ્યુ આમ કરવાથી આગળ આવેલા ઘરો નો અર્થ સમર્થિત થાય છે અને મ-યમા સાધુને એકેલા અને એકાતમા રહેવા માટે જે વારવાર આગ્રહ કરવામા આવ્યો છે તેની સાથે એ અર્થ બધ બેસે છે તાં ૧૧-૧-૬૫ના પદમાં પ્રો. આલ્સહોર્ડ લખે છે કે ઉપરતુ સૂચન 'સહિય = (મ) સહિય બરોબર નથી શુદ્ધિગની આકે કે 'સિદ્ધ' એનો અર્થ કરવો ચર્ચા માટે જુઓ પ્રો. આલ્સહોર્ડ ઉત્તર-વ્યાય studies, ૬-૬૦ ઇસાનિયન જર્નલ, ૬ ૨, પૃ. ૧૮૧
- 2b થી-નક અને ચૂં મદ ને લક્ષ્ય મણે છે (જે અર્થ નીચે આગળ મળે છે) યાં આ પ્રમાણે લાપાતર કરે છે "અમે તેવી મૂર્ખ હોય તો પણ સ્ત્રીઓ નિપુણ બહાનાઓ દ્વારા તેની પાસે નય છે" પણ આ અર્થ સતોવજ્જનક નથી આ અનુવાદને સુધારવા શું મદા નો અર્થ 'ખરાબ ઇલાદા'થી એમ કરે છે મદાનો અર્થ બહોં ગન્દા થાય છે એમા ખને જમ્ય શકા નથી ટીકાકારોને આ શબ્દના પ્રચ્છીન (વેદિક) અર્થની ખબર નહોતી તેથી મન્દ શબ્દના પ્રાચીન અર્થના અજ્ઞાનને લીધે - ચન્દ્રસાગિન્ શબ્દનું પાલીમા 'મત્તમાણી' એવા પોદો અનુવાદ થયો છે (જુઓ હુકર્સ)

Bemerkungen uber die sprache des buddhistischen Urkanons § 167)

૩a મિત્ત = ઋણપોઢમ્ એવો શીવાકનો અનુદાદ ચોથ છે પોત (પોપ - ઉત્સવ, ૨૯૧) નો અર્થ સદિન્ય છે ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોષે એવા' એવો કરે છે તે ખવિત અર્થેહીન છે પ્રોં આલ્સટીક એમના ૧૧-૧-૬૫ના ૫૪માં પોતનો વિશેષ ધ્રુવાસો કરતા જણાવે છે કે પોત = વૃણ પોત શબ્દ અર્થમાગધીમાં સચવાયો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાઠી રૂપ છે તે પાઠીમા સારો રીતે સમર્પિત થયેલ છે

d (~ ~ ~ / ~ ને બદલે ~ ~ ~ એમ આપતો) ૫૬ બતાવે છે કે સ્લોકોને અતે પાઠ ખોટો છે તેથી સતોષકારક અર્થ અસકય બને છે [યાં- એથી તે તેમની પાછળ નય (અનુવચે)] શુભ-“(તેમના વસ્ત્ર) ખસા સુધી પડે છે] બેદિઅચમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્ણાત ડોંડ ડેલે (Deleu) આ પાઠને 'વાહુમદુદુ કલ્પમનુવીણ એમ સમગ્ર વીણ = વીચ (સં વ્યજિત) એમ ઘટાવે છે (પણ અનુ સાથે આ રૂપ ભણીત નથી) આનો અર્થ આમ થાય " તેઓ હાથ ઊંચા કરે છે અને બગડે પખો નાખે છે " આમ છતાં અને અનુવીણ એ રૂપ અરપખ ૪ રહે છે

4d વિરુલ્લ નો અર્થ પરપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'ભતભતના, ભાતભાતના' એવો છે પણ આ ૪ પ્રકારની પદ્ધતિ ૬ C-d માં આ ૪ પ્રમાણેલુ ભાષાતર અધુરુ બને છે જ્યારે પાશ્વ-સદ્મહાજ્ઞાના આપેલા 'ખરાબ, કુલિસત, બિરુદ, પ્રતિકૃત' આ અર્થો ઉપરથી વિરુલ્લ = "ગદા, ખરાબ, ભયકર" એવો અર્થ બને સદર્શોના બરોબર ઘટરો આચારના ૨-૩-૮ ન્યા વિહાર કરનારા સાધુ માટે વર્ણ કરવાના ભયકર દેશોના વિશેષણ તરીકે વિરુલ્લનાળિ વપરાયુ છે, ત્યાં પણ આ ૪ અર્થ છે

6a ઉત્સવિયા પાઠ સ્વીકારીશુ તો બે સં ભૂં કૃદ્ધો યરો પણ પરપરા 'વિવિધ પાઠની તરફેણના છે

૮ સ્વાળિ શબ્દો સામાન્ય રીતે બીલ વિષયોલુ ઉપલક્ષણ છે (યાં- ની પાઠટીપ) એકુ આનવાની જગ્યા જરૂર નથી

7d શૂં એકકરી કયા મિત્તલના, ડીં મિત્તલનાની રહસ્યાજાનૈયુનસત્ત્વદેવોમિ । આ બને ન્યાખ્યાઓ નિરાધાર છે સરકૃત મિત્ત શબ્દનો અર્થ 'પુર ના, વિસ્તૃત' પાણીના સંકલ્પમાં "અત્ત વહેણવાણ, પસમસત" ઇત્યાદિ થઈ શકે છે આ ભત્તનો અર્થ વાણીના વિશેષણ માટે તદ્દન અપ્રસૂત નહિ અણાય

માળવચિતિ નો અર્થ અલખત આણવચિતિ થાય અને શૂં, ડીં તથા યાં એ પ્રસાણે જ કરે છે નવમા સ્ત્રોકમાં રચકારની ઉપમા સાથે નમચિતિ નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શૂં એનો આનમચિતિ (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે

8-9 આ બને સ્ત્રોકોનો ક્રમ જે કાચચવાઈ બદલી નાખ્યો છે આનાથી ઉદ્ભા આલેલા માળવચિતિનો દ્વઘ મા આલેલા નમચિતિ સાથે સ્ત્રોકો સખધ થાય છે એટલુ જ નહિ, પરંતુ સાથે સાથે ભજના ફરસાલેલા સિંહની ઉપમાને ફરસાલેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આલણી દે છે તેથી ૮a મા આલેલા જ્ઞાત વ (= જા) વુ સમર્થન થાય છે

9b પ્રકૃત અનુવચ્ચ અને અનુવચ્ચીયા જેવા સરકૃતમા પણ એ જ અર્થના અનુવચ્ચ અને અનુવચ્ચી એવા બે ક્રિયાવિશેષણો છે પરપરા હદથી વિરુદ્ધ જઈને અનુવચ્ચીય સ્વીકારે છે, જ્યારે હદની હદિએ અનુવચ્ચ નિ સદેહ વધુ બધ બેસે છે 'હૈં' અને 'અં' નો અનુવચ્ચી પાઠ કલાચ શૂળ પાઠનો અસા ભળવતો લાગે છે

8d યગત્તર તિ (= રતિ) ને 'પિ (= અપિ) એમ સુધારવાનુ પ્રલોભન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે યગર્હય (૫૬ માટે દીર્ઘ, પરપરા 'દ્ય' સરખાવો પાઠી-પ્રકાશિતો (ચેં ગાં ૧,૫૪૧)

10c વિવાગમાદાવ આ પાઠ નિ સદેહ જામ છે (યાં આ પાઠ સ્વીકારે છે-“પરિણામોનો વિચાર કરાને”) પણ વિવેગ શબ્દનો પણ શું ખોટો અર્થ કરે છે તેઓ એનો 'નિર્ણય, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે શૂં નો પાઠ વિવાગમણિસા (= અન્વિચ્ચ) એનો સાચો અર્થ રપખ રીતે બતાવે છે ૧૮ મા આલેલા વિવિદેસીલુ એ સમાતરરૂપ છે 'વિવેગ' પછીના પાઠમા આલેલા સ્વાસ્તુ વિરુદ્ધાર્થક છે સરખાવો પાઠી સ્લોક (ચેં ગાં ૨૭ અને ૨૩૩) દવ્વ કુલ્લ પોતાવિરુલ્લ સીર મુજબચ્ચન । ડરસા પનુદેરસામિ વિવેકમનુસહયમ્ ॥

d શું વુ ભાષાતર વિકમ્પર (૪૦ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે, પણ ૫૬ ભારપૂર્વક 'વિ'નુ દૂરીકરણ ઇચ્છે છે અને અં, ઇં, અંને યૂંમા એ દૂર કરામો છે દવિપ આ સખટખી (?) જરા સકાપૂર્વ છે એનો ઓક્કસ અર્થ શકય નથી

11c જોપ (સરખાવો શું ની આચારામની આજિતિની રાખાલકઅણી) ને ચં આ પ્રમાણે સખલવે છે ઓઝો નામ રાગ-દ્રોપ રહિતો, ડીં વક્ર અપદાય સન્, ૨, ૧૬ મા શૂં પોતાની ન્યાખ્યાની ડુનસાવતિ કરે છે અને ડીં આ વખતે એની સાથે સખલ થાય છે સખટતમા બોન્સુ એલુ વિરોધણ ભણવામાં નથી પણ ઓનોવલ્લ અને ઓનિલ એના તત્સમચાયક રૂપો ઉપરથી એક અનુચાન કરેલુ ભેઈએ કુલાણિનો જ એનો શુંનો સુધારો બરેબર અનિવાર્ય છે

d આવાર થું, દીં અને અનુવાહકો એને વાલ્યાતિ એ પ્રમાણે ૩ પું, એં, વં સમન્વે છે અને ' તે ઉદ્દેશ કરે છે ' એવો અર્થ કરે છે પણ 'વાલ્યા' નો આવો અર્થ નથી આવાર એટલે વાલ્યાત એમા મને જરાય શકા નથી

12a અણુને હટ્ટમ એમ કિતીયા સાથે જટ કર્મપ્રવચનીય સમજી ' અણુ મિદ્ધા ' એમ બે શબ્દો છટા લખવા એ જરૂર છે થાં હજીનો અર્થ "પાપી (સખપ) ' એનો કરે છે અને શું ' કયરો ' (નોંધ "આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે ") એવો અર્થ કરે છે પાલીમા હજીનો અર્થ જગતમા યુનિઓએ ભેગા કરેલા ફળ અને મૂળ એવો થાય છે ૬૦ તં, ભત્તકં IV પૂં ૨૩ હજી પલા પલેહિ ચાંતો । ભત્તકં ૫૦૫, ૧૮ પળ્લમાલ કરિત્વાન વનમુટાય પાવિસિ થેં ગાં ૧, ૧૫૫ અને PV IV ઝમા હજીપત્તાગતે રતો (શિક્ષાપાત્રમા જે કંઈ આવે તેનાથી સતીથી) એવુ લખન છે અને PV પરની દીકા અહીં એને હજીને મિલ્લાવારેણ હજી પત્તાગતે આરો રતો " એ રીતે સમન્વે છે આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ 'દાન' થાય છે અને આવારાગ ૨ ૩ ૧ ૨ મા પિપ્પ અથવા મિલ્લા ના પર્થાય તરીકે વપરાયા છે આ ફકરામા અમુક ગામ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અધોગ્ય કરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામા આવી છે નો સુઝમે પાસુજ હજી મહેસિજિને થાં આટા " જે સહેલાઈથી ન મેળવી શકાય શુદ્ધ, સ્વીકાર્ય દાન " એ પ્રમાણે સાચુ ભાષાતર કરે છે

b દીં, વૈં, હૈંમા હજીની દલિએ અમુક પાઠ, ચૂંમા શુદ્ધ, આ બેને પાઠો વચ્ચે હજીની દલિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે

d પરપરાએ સર્વાનુભવે સ્વીકારેલો 'વિહરે' એ પાઠ હજીની દલિએ ખોટો છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા જોઈએ ત્યા ચૂં વિહરેજ્ઞા આપે છે બેને પાઠમા આવતો સ્થળ (સહ જ ?) પાઠ શકાર્પ ૨૬ છે ગમે તેમ 'સાથે' એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સમજીની નહિ પણ વૃત્તીયાની આશા રાખી શકીએ હવે ૨, ૩ b મા આવેલુ હત્યીપ આ બંને વિલક્ષિ માટે ચાલી શકે તેવુ છે ૧, ૧૨ d આ આવેલા 'હત્યીપુ' માટે (યુરસે (Bemerkungen über die sprache des buddh Urkanons, § 220-225) કહે છે કે—પ્રાચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમા સમજી અને વૃત્તીયા બહુવચનના (બનેમા—હિ અતવાવા) એકસરખા ૩પો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સંસ્કૃતમા—દહિ અતવાવા વૃત્તીયાના પ્રાચીન ૩પને ભૂલથી—જુવુ/જુવુ એવા સપતમીના ૩પો તરીકે બદલી નાખ્યા છે હત્યીપુ—જે માન લલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમજીની શકાય સરખાનો પિરોજનુ ન્યાકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (વૃત્તીયાને સપતમીના અર્થમા ઘટાવાનો) ઊલટો ગોટાળો નોંધ્યો છે

13a શું " (પરની) યુનીઓ અને યુનવધુઓ સાથે " એમ અનુવાહ કરે છે અને નોંધ કરે છે કે "અલખત, એની પોતાની નહિ (SBE ૪૫ ૨૭૩)." કુ માત્ર કુ કે શું ની નોંધ જેને લાગુ પડે છે અને ચૂં દીં સાથે સમત છે એવુ થાં ટુ ભાષાતર તફન સાચુ હટ્ટ થું "માતુમિર્મિનીમિથ નરવાસમ્પવો મ્વેત્ । વલવાનિન્દ્રિયકામ પળિટોડખ્યત મુક્તે ॥ આ સ્લોકે ટાંકે છે બ્યારે દીં સમન્વે છે કે—શિક્ષુ ભતે ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરંતુ ખીભઓ એને માટે શકા કરશે આવી નિયતિ દૂર કરવી જોઈએ આ દલિખિંડુ પર પછીના સ્લોકોમા ભાર મૂકવામા આવ્યો છે

14-16 આ સ્લોકોનુ શુંએ કરેલુ તફન જુદુ ન્યાખ્યાન મારે મળે ઊતરતુ નથી એકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હમેશા સફળ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકું નહિ

14c થાં નુ ભાષાતર—“બધા પ્રાણીઓ કામમા આસક્ત છે ” સત્ત નો અર્થ સત્ત્વ નહિ પણ સત્ત (અથવા ાસત્ત = 'આસત્ત ?) સમજવાહ કુ શું ની મારકે પસંદ કરુ કુ અને 'આ'કારાન્ત ૩પો(મિદ્ધા, સત્તા)ને ૨d મા આવેલા ખીભ ગુરુપ એં વંના 'સિ' સાથે સખધ ધરાવતા સખોધનના ૩પો સમજવાહ પસંદ કરુ કુ 'd' નો અર્થ શકાર્પ ૨૬ છે કે "તુ માલસ કુ તે(સી)નુ રક્ષણ અને પોષણ કર " એવુ થાંનુ ભાષાતર દીં ને અર્થમાટે છે દીં અને ચૂં મળુસત્ત ને 'નોકર' એવા અર્થમા એટલે કે 'પુરવ'ના પર્થાય તરીકે સમજતા લાગે છે કલાય ગુરુસે થયેલો ગ્રહસ્થ સાધુને સુચવતો હસો કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતા અને એમણે આપેલી શિક્ષા ખાવા કરતા સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનુ રક્ષણ અને પોષણ ન કરેતુ ? સરખાવો સુચગક ૧ ૩ ૨ ૨ વગેરે આ સ્લોકોમાં સાધુને કુદૃઝમા પાળ આપવા લલચાવના સમાવહાલાઓ, સર્વાનુદોષાનુ પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (લૌક્ય) કર્મને બિયે વારવાર દખાલુ કરે છે ("પોસ મે, તાય ", "માયર વિયર પોસ", "પુત્તા તે, તાય, સુહુવા" ધત્યાદિ)

3a નિમ = નિમિત્ત એ તેનો મીતકનો અનુસાર મોખ્ય છે. મોમ (મોમ - ઉત્તમ, ૨૦૧૧) નો અર્થ મદિન છે. ટીકકારો કહેવો અર્થ 'મોમ' એવો 'પ્રેમને મોખ્ય એતા' એતા કર છે તે ખમિલ અર્થની છે. ઓં આત્મગોં એમના ૧૧-૧-૧૫ના પત્રમાં મોમનો વિશેષ શ્રુત્યસો કરતાં જણાવે છે કે મોમ = મુખ્ય. વડ મળે અર્થમાં પાત્રના નયનામો નથી, પણ એ જરૂર ગમીની પાછી રૂપ છે તે પાછીમાં આરો રીને રમતા તન થયેલું છે.

d (- / - ને બાદો - - એમ આત્રો) હદ બતાવે છે કે સ્ત્રોતો અતે પાઠ ઓટો છે તેથી સ્ત્રોતકારક દ્વારા અસાધ્ય થઈ છે. [યાં- એથી તે તેમની પાત્ર જાળમ (જુગુ ૧૧) જુગુ- "(તમના વચ્ચે) પદમ સુધી પડે છે] બેનિષ્કમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્કાન ટીકાં તેમ (Deleu) આ પાઠને 'સાદુદ્ધ' કલ્પનમુવીએ એમ સમજી નાં. પ = મોમ (મોમ વ્યવસ્થિત) એમ મળે છે. (પણ ગણુ માથે ટ્યા રૂપ જણીતુ નથી) મોમનો અર્થ આમ થાય "તેઓ હાથ લેવા કર છે અને જમણે પખો નાખે છે" આમ પત્રો અને અનુવર્ણ એ ૩૫ ૨૨૧૮ ન રહે છે.

4d નિષ્ક નો અર્થ પરપરા અને અનુસારો પ્રમાણે 'નતમતના, બાળખાવના' એવો છે. પણ આ જ પ્રકારની પદ્ધિ ઉત્તરમાં આ જ પ્રમાણેનું ભાષાંતર અપણુ બને છે. જ્યારે વાચનજ્ઞતાપણનોમાં અપિ ૥ "ખરાબ, કુદિસત, વિરુદ્ધ, પ્રતિષ્ઠ" આ અર્થો ઉપરથી નિષ્ક = "માતા, ખરાબ, બચકર" એવો અર્થ બને સદામાં બરોબર ઘટ્ટો આવારા ૨-૩-૮ ત્યાં નિહાર કરવાના સાધુ માટે વર્ત્ય કરવાના બચકર રોસોના વિરોધ પદ્ધિ વિરુદ્ધવાણિ વપરાયુ છે, તમા પણ આ જ અર્થ છે.

6a ઉગ્મયિયા પાઠ સ્વીકારીયુ તો બે સં. ભૂં કૃદતો ધરી પણ પરપરા 'વિવચ્ પાઠની તરફેણમાં છે.

d સદાણિ શબ્દો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનું ઉપલક્ષ્ય છે (યાં ની પાઠદીપ) એવુ માનવાની જરાય જરૂર નથી.

7d ચૂં એકવરી કથા મિત્રમાં, ટીકાં મિત્રમાંથી રહસ્યાલપર્ષમનુસમન્દર્દનોમિ. આ બને વ્યાખ્યાઓ નિરાધાર છે. મરુત મિત્ર શબ્દનો અર્થ 'શુદ્ધતા, વિરહત' પાછીના સર્લભમાં "મુખ વહેલુવાણુ, ધસમસનુ" ઇત્યાદિ થઈ શકે છે. આ ભલેનો અર્થ પાછીના વિરોધે માટે તદ્દન અપ્રસ્તુત નહિ મળાય.

આગવચિતિ નો અર્થ અલબત્ત આગવચિતિ થાય અને ચૂં, ટીકાં તથા યાં એ પ્રમાણે જ કરે છે. નમના સ્વીકારમાં રચકારની ઉપમા સાથે નમચિતિ નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શું એનો આનવચિતિ (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે.

8-9 આ બને સ્ત્રોતોનો ક્રમ મેં કામચલાઉ બદલી નાખ્યો છે. આનાથી ઉત્તરમાં આવેલા આગવચિતિનો હદ મા આવેલા નમચિતિ સાથે સીધો સંબંધ થાય છે એટલું જ નહિ, પરંતુ સાથે સાથે જાણમાં ફસાયેલા સિંહની ઉપમાને ફસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી રે છે. તેથી હદ મા આવેલા જાણ વ (= વા) નું સમર્થન થાય છે.

9b પ્રકૃત અણુવચ્ અને અણુવચ્વીપના જેવા સંકૃતમાં પણ એ જ અર્થના અણુવચ્ અને અણુવચ્વી એવા બે ઉચ્ચારિણો છે. પરપરા હદથી વિરુદ્ધ જઈને અણુવચ્વીપ સ્વીકારે છે, જ્યારે હદની હદિએ અણુવચ્ નિ સંદેહ વધુ બધે બેસે છે. 'હેં' અને 'અં' નો અણુવચ્વી પાઠ કદાચ અળ પાઠનો અસર જાળવતો લાગે છે.

8d યજ્ઞર તિ (= શક્તિ) ને 'વિ' (= બળ) એમ સુધારવાનું પ્રભોજન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે. યજ્ઞર્ય (હદ માટે કીર્ષ, પરપરા 'દ્ય') સરખાવો પાછી—જ્ઞકાશિલો (યેં યાં ૧,૫૪૧).

10c વિવામાદાય આ પાઠ નિ સંદેહ બદલે છે. (યાં આ પાઠ સ્વીકારે છે— "પરિણામોનો વિચાર કરીને") પણ વિવેગ શબ્દનો પણ શું ઓટો અર્થ કરે છે તેઓ એવો 'નિર્લય, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે. ચૂં નો પાઠ વિવામાનિરસા (= અનિષ્ઠ) એવો સાચો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે. ૧૮ મા આવેલા વિવિષ્તેસીનુ એ સમાવરણ છે. 'વિવેગ' પછીના પાઠમાં આવેલા સમાચ્ચ વિરુદ્ધાર્થક છે સરખાવો પાછી સ્વીકારે છે. (યેં યાં ૨૭ અને ૨૩૩) દ્વંવ કુલ પોતનિલમ્ વસીર સુચખચ્ચજ્ઞ. વરસા પનુદ્ધેરસામિ વિવેકમનુદ્ધવ્ય. ૥.

d શુંનું ભાષાતર વિકાસ (૫૦ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે, પણ હદ ભારપૂર્વક 'વિ'નું ફરીકરણ ઇચ્છે છે અને અં, ઇં, અને ચૂંમાં એ દૂર કરાવો છે. દવિષ્ઠ મા સપ્તમી (?) જરા સકાર્પુર્ણ છે એવો ચોક્કસ અર્થ શક્ય નથી.

11c બોધ (સરખાવો શું ની આચારાગની આદૃતિની સંજ્ઞાનુક્રમણી) ને ચૂં આ પ્રમાણે સમજાવે છે. બોલો નામ રાગ-દોષ રહિતો, ટીકાં એક ભસાઈ સર્વ, ૨, ૧૬ માં ચૂં પોતાની વ્યાખ્યાની પુનરાવર્તિ કરે છે અને ટીકાં આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે. સંકૃતમાં બોલ્સ એવું વિરોધે જાણવામાં નથી પણ બોલીવચ્ અને બોલિષ્ઠ એવા તત્સમનાચક રૂપો ઉપરથી એવું અનુમાન કરવું જોઈએ. કુલ્યાણિનો 'વિ' એવો શુંનો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે.

૮ આનાપ ચૈ, દી૦ અને અનુવાદકો એને આસ્વાતિ એ પ્રમાણે ૩ પુ૦, એ૦, ૧૦ મત્તલવે છે અને ‘તે ઉપદેશ કરે છે’ એનો અર્થ કરે છે પણ ‘આસ્વા’નો આવો અર્થ નથી આવાળ એટલે આસ્વાત એમા અને જરાય શકા નથી

12a અનુ ને ઉચ્છન્ન એમ દ્વિતીયા સાથે જુદુ કર્મપ્રવચનીય સમજ ‘અનુ મિદ્ધા’ એમ બે શબ્દો છતાં લખના એ જરૂર છે ચા૦ ઉચ્છન્ન નો અર્થ ‘પાપી (સખય)’ એનો કરે છે અને શુ૦ ‘કમરો’ (નોંધ ‘આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે’)

એવો અર્થ કરે છે પાલીમા ઉચ્છન્નો અર્થ જગતમા મુનિઓએ લેગા કરેલા ક્ષણ અને મળ એવો થાય છે ૬૦ ૮૦, ૯૦ ૮૦ IV પૃ૦ ૨૩ ઉચ્છા ફલા ફલેહિ ચાપેતો । ૯૦ ૮૦ ૫૦ ૭, ૧૮ પળ્લમાલ કળિત્વાન વનમુદ્દાય પાવિસિ થે૦ ગા૦ ૧, ૧૫૫ અને P V IV ૭ માં ઉચ્છપત્તાગતે રતો (શિક્ષાપાનમા બે કષ્ઠ આવે તેનાથી સતોપી) એવુ વચન છે અને P V ૫૨ની ડીકા અહીં એને ઉત્તેન મિવસાવોરણ કલ્હે પત્તગતે આદોરે રતો” એ રીતે સમજવે છે આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ ‘દાન’ થાય છે અને આધારાગ ૨ ૩ ૧ ૨ માં પિચ્છ અથવા મિવસા ના પર્થાય તરીકે વપરાયા છે આ ક્ષરમા અમુક ગામ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અયોગ્ય કરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામા આવી છે નો સુલભે વામુપ ઉલ્લેખેસિજ્ઞે ચા૦ આપુ “બે સહેલાઈથી ન મેળવી શકાય શુદ્ધ, સ્વીકાર્યે દાન” એ પ્રમાણે સાચુ લાપાતર કરે છે

b દી૦, વૈ૦, હૈ૦મા જાની દહિએ અશુદ્ધ પાઠ, ચૂ૦મા શુદ્ધ, આ અને પાઠો વચ્ચે જાની દહિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે

૮ પરપરાએ સર્વાદ્રુમતે સ્વીકારેતો ‘વિહરે’ એ પાઠ જાની દહિએ ખોટો છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા ભેદ્ય એ ત્યા ચૂ૦ વિહરેજ્ઞા આપે છે અને પાઠમા આવતો સહજ (સહ જ ?) પાઠ શકારપદ રહે છે ગમે તેમ ‘સાથે’ એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સંસ્કૃતીની નહિ પણ તુલીયાની આસાર રાખી શકીએ હવે ૨, ૩ b મા આવેલાં હૃદયીય આ બન્ને વિભક્તિ માટે પાલી શબ્દો તેવુ છે ૧, ૧૨ ૮ મા આવેલા ‘દસ્થીસુ’ માટે લ્યુદર્સ (Bemerkungen über die sprache des buddh Urkanons, § 220-225) કહે છે કે—પ્રાચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમા સંસ્કૃતી અને તુલીયા બહુવચનના (બન્નેમા—હિ અતવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સંસ્કૃતમા—ઈદિ અતવાળા તુલીયાના પ્રાચીન રૂપને ભૂલથી—પ્રત્/પ્રપુ એવા સંપત્તીના રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે હૃદયીસુ—એ માન ભલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમજની શકાય સરખાવો પિરોલનુ અચકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૧ અહીં (તુલીયાને સંપત્તીના અર્થમા ઘટાવાનો) કાલો ગોટાળો નોંધ્યો છે

13a શુ૦ “(ધરની) પુત્રીઓ અને પુત્રવધૂઓ સાથે” એમ અનુવાદ કરે છે અને નોંધ કરે છે કે “અસખત, એની પોતાની નહિ (SBH ૪૫ ૨૭૩)!” ક્રુ માત્ર ક્રુ કે શુ૦ ની નોંધ બેને લાગુ પડે છે અને ચૂ૦ દી૦ સાથે સમત છે એવુ ચા૦ પુ લાપાતર તફન સાચુ હલુ ચ૦ “માતૃમિર્મગિનીશિશ્વ નરસ્યાસમ્મવો ભવેત્ । વલ્લાનિન્દ્રિયદ્રામ પળ્લિતોડ્યવ્ય મુદ્ધતે ॥ આ સ્લોકે ટાકે છે ભયારે દી૦ સમજવે છે કે—શિક્ષા ભતે ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરંતુ પીળાઓ એને માટે શકા કરશે આવી ણિયતિ દૂર કરવી ભેદ્ય એ આ દહિયિહુ પર પછીના સ્લોકોમા ભાર મૂકવામા આવ્યો છે

14-16 આ સ્લોકોનુ શુ૦એ કરેલુ તફન જુદુ વ્યાખ્યાન આરે ગણે કિતરંતુ નથી ભેદ્ય, આરો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હમેશા સંજ્ઞા નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકુ નહિ

14c ચા૦ પુ લાપાતર—“બધા પ્રાણીઓ કામમા આસક્ત છે” સત્ત નો અર્થ સત્ત્વ નહિ પણ સત્ત (અથવા આસત્ત = ‘માસત્ત ?) સમજવાનુ ક્રુ શુ૦ ની માફકે પસંદ કરુ ક્રુ અને ‘આ’કારાન્ત રૂપો(મિદ્ધા, સત્તા)ને રત્ત મા આવેલા બીજા પુરુષ એ૦ વ૦ના ‘સિ’ સાથે સખય ધરાવતા સખોધનના રૂપો સમજવાનુ પસંદ કરુ ક્રુ ‘તં’ નો અર્થ શકારપદ રહે છે “તુ ચાલ્સ ક્રુ તે(સી)નુ રક્ષણ અને પોષણ કર” એવુ ચા૦ પુ લાપાતર દી૦ ને આધારે છે દી૦ અને ચૂ૦ મુમુસ્ત ને ‘નોકર’ એવા અર્થમા એટલે કે ‘પુરુષ’ના પર્થાય તરીકે સમજતા લાગે છે કદાચ ગુરુસે ધયેહો ગૃહસ્થ સાધુને મુજબતો હશે કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતા અને એમણે આપેલી શિક્ષા ખાવા કરતા સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનુ રક્ષણ અને પોષણ ન કરતુ ? સરખાવો સચગક ૧ ૩ ૨ ૨ વગેરે આ સ્લોકોમા સાધુને કુટુંબમા પાછા આવવા લલવાવના સંગાવહાલાઓ, સંગાવહાલાનુ પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (જૈવ્ય) કર્મને વિષે વારવાર દખાણુ કરે છે (“પોસ ણ, તાય ”, “માયર વિયર પોસ”, “પુત્તા તે, તાય, હુલુગા” ધર્યાદિ)

15a ઉદાસીન-“નિર્વે, તટસ્થ” લક્ષણ સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આચરણ કરે છે તેના સાધુ આ પ્રમાણે ઓળખાય છે

16ab આ શબ્દો ૧૫૫ માં ઉલ્લેખાયેલા યોગેના હોઈ શકવાની કલ્યાણ શક્યતા છે જોકે, એમ ખાતી દોષોને કહેવાની જરૂર નથી. શું ૧૬cd માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ મારીમચ્છીને કરેલો લાગે છે. હું માનું છું કે આ ઉત્તરાર્ધમાં આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ હેલુ એ વધારે શક્ય છે

16d સત્તિસેજ્ઞાનો અનુવાદ શું ‘એક પ્રદેશમાં’ એમ કરે છે પણ તેનો અર્થ “એક જ આમન પર ભેડાભેડ બેસવું” એમ વધુ અદ્વંદ્વિય તેનો ભોધ એ ઉત્તરાં ૧૬ માં પ્રલંબર્થ પાવન કરવા માટે (વમચેર-સમાદિઠાણા) દશ નિયમો ગણાવે છે તેમાંના પહેલા છ આ પ્રમાણે છે

(૧) સુવા-બેસવા માટે એકાંત સ્થાનનો ઉપયોગ (વિવિત્તાઃ સયણાસણાઈ, યાંત્ર ‘જુદાજુદા’ એવું ભાષાતર બતાવે છે કે તેઓ ‘વિચિત્તાર’ એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે) અને નહિ કે ‘ત્યાં સ્ત્રીઓ, પશુઓ કે પક્ષી વારવાર આવતા-જતા હોય તેવા સ્થાનો’

(૨) સ્ત્રીઓ સખમી વાત ન કરવી

(૩) નૌ દત્તીજ્ઞ સત્તિસેજ્ઞા-ગણ વિહરિત્તપ

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે સૌન્દર્યનું દર્શન ન કરવું

(૫) પશ્ચાદ્ કે દીવાસ પાછળ બિલેલી સ્ત્રીઓના હસવાના કે ખીલ પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સાંભળવા

(૬) ભૂતકાળમાં અનુભવેલા વિવચનુષોનું ધન્યત્વ ન કરવું

આ ચાહીમાં ખાસ કરીને નં (૧) પછી ‘સત્તિસેજ્ઞા’નો “એક જ પ્રદેશમાં” એવો વધારે વ્યાપક અર્થ લાગે જ હઈ શકાય “એક જ આસન પર” એમ વધારે સુકલિત અર્થમાં જ એ શબ્દ સમજવો ભેદ એ “સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસવું નહિ ભેદ એ” એવું યાં ત્રુ ભાષાતર નિહિત સાચું છે સમવાયમાં આવેલા સભોગના સભ્યો અંગેની બાર છટખોટોમાં પણ આ જ અર્થ જણાય છે History of Jaina Monachism, પૃ ૧૫૨ ઉપર એસ. બી. એલ. દેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે “(૧૧) સત્તિસેજ્ઞા એક જ ‘સભોગ’ (f)ના ખીલ આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાબતોની ચર્ચા કરતી વખતે એક જ આસન પર બેસવું તે

17ab આ પદ્ધતિનો અન્યથા ‘વહેવે અવહટ્ટુ પત્યુયા યોગે), દૂકં મા કહીએ તો, પાછો જ શિથિલ છે ચૂં અને દીંને અનુસરતુ યાં ત્રુ ભાષાતર આમ છે “યદપિ ધણા લોકો પર ખેડે છે છતાં (તેમાંના) કેટલાક જ (ગુહરથ અને સાધુની) વચ્ચે અવરથાને પ્રાપ્ત કરે છે” દીંના કલ્પા મુજબ અપહત્યનો અર્થ પરિત્યજ્ય કરવો એ અસંભવિત છે. શું ને આ સમજાય છે છતાં એમનું જ ભાષાતર “ધણા (સાધુઓ) (અણે કે) (કેટલાક) ઘરોને વળગી રહ્યા છે”, ગળે ભાતરે એવું નથી હેમચ્છ (૪ ૧૬૨) પ્રમાણે અવહરદ એ ગચ્છદ નો ધાત્વાદેશ (અપસરતિ પરથી ?) થઈ શકે છે આ અર્થે જો કે અલગત ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કઈકે અરો સતોપચનક છે મિરસીમાવ નો અર્થ શું “સામાજિક સળધો” કરે છે પરંતુ સરકૃત ‘મિચીમાવ’ અને પાછી ‘મિસ્તીમાવ’ બન્નેનો અર્થ ‘મૈથુન’ થાય છે ખાસ કરીને સરખાનો ભવકં ૨૬૪, ૧ (= ૫૦૭, ૨૪) ‘મિરસીમાવિતિયા ગત્વા’ “સ્ત્રીઓ સાથે મૈથુન (જેનાથી બને બાળતોમાં સાધુ પોતાની દિક્ષિ ગુમાવે છે) કરીને” પ્રકૃત મિરસીમાવનો અર્થ પણ એ જ અર્થ ન માનવાનું હું કોઈ કારણે જોતો નથી

પત્યુયાને બદલે ચં બળહયા, અને સાં પળળતા આપે છે. હૈં કૌંસમાં પળળતા એવો વૈકલ્પિક પાઠ આપે છે સારી રીતે સમર્થિત થયેલું આ પાઠાંતર અને સમભવ નથી અને ચૂંની આખ્યા ‘અથવા પચ્વજાપ ગિહવાસિંધવિ પળળતા પામ મૌરિવ પ્રવરુતા વચ્ચેમાય્’ પણ સમભલી નથી

18c’ નો અત્તશાગ ચૂં સિવાય બધે દૂષિત છે તેથી વર્કથી હું ચોક્કસ કહી શકું છું કે આપણે તથાવિ = તથાપિ એમ વાચવું પણ હેટલા સળ્લન સાચું રૂપ હેલુ હરી તે હું ચોક્કસ કહી શકતો નથી

19d ગિલ્લર સે મુજો યાં “તે ફરી ફરી નબળો થાય છે” શું “તે ફરી ફરી આધીન થાય છે” બને અર્થો સર્વભમાં ખૂબ સારી રીતે બેસતા નથી

21-24 ચૂં અને દી૦ ના આધારે ચા૦નું લાપાંતર માને છે કે ૨૧ ૨૩ માં પુરુષો(“ન્યહિચારીઓ”)નું વર્ણન છે ૨૩માંના પ્વ તા (સી૦ ૧) વદિત્તાણુ લાપાંતર ‘(લોકો) તેમ ભણવા છતાં પણ’ એમ કરે છે (એમનો પાઠ વિદિત્તાણ’ હોય એમ લાગે છે), ન્યારે ૨૪માં તે (ત્રીઓને) વાક્યના કર્તા તરીકે સમજે છે શુ૦ ૨૧-૨૪ ખવ માં સુચ્યો ન લે છે સ્વથી ‘સાધુએ સ્ત્રીઓનો વિચાર ન કરવો કારણકે (તમ્હા) તેઓ શ્લોકના પૂર્વપ્રમાણે ન્યા પ્રમાણે વર્તે છે’ એ પ્રકારની દલીલનો લગ થાય ૨૧-૨૪ બધા શ્લોકોમાં સ્ત્રીઓની દુષ્ટતાનું જનલત ઉદાહરણ છે એમાં અને શકાં નથી ૨૧ અને પછીના શ્લોકોમાં જે સત્ત્વઓ, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને નિકૃત બનાવવાની તે જમાનાએ સ્ત્રીકારેલી સત્ત્વઓ ન્યહિચારિણી સ્ત્રીઓ માટે છે, નહિ કે ન્યહિચારી પુરુષો માટે ૨૩માંની પદ્ધિઓનો પરપરાપ્રાપ્ત ક્રમ ફેરવી નાખવાથી મુશ્કેલ, સુપ્રક્રિત સદર્શ થટે છે (બદલાયેલી) પ્રથમ પદ્ધિમાં સી૦ ‘તા’ ૧૫ ૨૫૪ બતાવે છે કે ૨૨૨માં ‘પુણે ન કાહન્’ એમ બોલનાર સ્ત્રી છે ૨૩૨માં આવેલા કમ્મુણને ચા૦ અને શુ૦ પૂર્વજન્મના કર્મો એટલે કે કર્મનુંના પરિણામિક અર્થમાં ઘટાવે છે (યા૦ “કર્મથી પ્રેરાઈને”) પરત કમ્મુણનો અર્થ કાર્ય, વાણીથી જુદા, એમ જ માન થાય છે (દી૦ અર્કાર્યમ્ ન કરિવ્યામિ, શ્વેતસુક્તાડિપિ વાવા અદુવ ત્તિ તથાપિ કર્મણા ક્રિયયા અપકુર્વન્તીતિ વિરુપમાચરન્તિ), સરખાવો ૨૪૭માં પર્ણવેલો ‘વાવા અને કમ્મુણનો વિરોધ’ આ પાઠમાં ચૂં, દી૦ અને લાપાંતર પરિહિતાને પરિહાસ, પરિદાશિતાથી આવતુ બતાવે છે એને પરિણામે ઠ અને ૮ વચ્ચે સીધો વિરોધ લાગે થાય છે એ ૧૫ પરિહાસ પરિહાસિતાથી પણ લઈ શકાય છે, અને સદર્શ પણ નિ શકે રીતે એવી અપેક્ષા શયે છે

28b પુદ્ગાનુ લાપાંતર શુ૦ “ન્યારે પકંઠાઈ ભથ ત્યારે” (એટલે કે સ્પૃષ્ટ) એમ કરે છે ટિપ્પણમાં તેઓ અચારા ૧, ૨, ૧ પુદ્ગા વિ પ્પે નિયદ્ધતિ મદા મોરેણ પાલટા અને ૧, ૧, ૨૪ પુદ્ગા વેગે નિયદ્ધતિ બીવિયસ્તેવ કારણાને ઉખુત કરે છે પણ આ અને ખડોતુ એમનું લાપાંતર સ્વગ્રહ ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તદ્દન જુદા છે જુઓ ૧ ૨ ૧ નો અનુવાદ “આકર્ષણોને લીધે ઠેકલાક આળસુ લોકો મોઠથી ઘેરાઈને (સચારમાં) પાછા ફરે છે” (યા૦ ઠેકલાક ખોડી શિખામણને અનુસરી સચમમાંથી પાછા ફરે છે તેઓ મોઠથી ઘેરાયેલા મૂર્ખ લોકો છે) ૧ ૧ ૨૪ નો અનુવાદ “કુ ખીથી ઘેરાયેલા ઠેકલાક જીવ (જાનાવા) માટે પાછા ફરે છે” (યા૦ ન્યારે તેઓ (સાધુજીવનના) કુ ખીનો અનુભવ કરે છે ત્યારે જીવનના મોઠને કારણે તેઓ પાછા ખસી ભથ છે) આ ખડોત પુદ્ગા = સ્પૃષ્ટ છે અને તેનો અર્થ ‘ઘેરાયેલા’ એટલે કે ‘પાસથી ખીડાયેલા’ (કાસ) જુઓ નીચે ૨ ૨૧૮ સન્ન-કાસે સ્હેજ્જ જળારે) તેવો થાય છે એનું સમર્થન આચારા ૧ ૫ ૨ ૨ “જે અત્તા પાવેહિં કન્મેહિં ડગાહાં | તે અયકા પુસત્તીતિ, ડગાહુ વૈરે | તે કાસે પુટ્ટેહિવાસય” પણ આ અર્થ “પકંઠાઈ ભથ ત્યારે, યુનો કરતા પકંઠાય ત્યારે” ના કરતાં તદ્દન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા થ ચાલે એમ અને લાપાંતર નથી તેથી જ ચા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ “ન્યારે પૂછવામાં આવે ત્યારે” એમ કર્યો છે અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે “ન્યારે જવાબ માગવામાં આવે ત્યારે”

29d વિત્તણની ‘અસવમ’ એ રીતે આપેલી સમજૂતી બનાય તેવી નથી વિવણનો તો સામાન્ય અર્થ ‘કંટાળેલો, નિરાશ, ઉદાસ’, એવો થાય છે વિત્તણેસી = વિવણેસિન્ એમ માનવું બહુ શક્ય નથી * વિવણેસિન્ આ વિવ ‘વિવહા’ શબ્દ મેળવવાનું શક્ય છે | સરખાવો વિવ્ | ને બદલે બિવ-વાણુ સરકુત ૩૫ વિવકુસિ

30b આત્મતત નિમન્નગેનનો અક્ષરશ્ચ અર્થ=“પોતાની ભતના સમર્પણ સાથે” સરખાવો ૧૭ મિલ્લુ આયસા નિમત્તેતિ ૮ તાર્ ને ત્રાયિન્ (ચૂ૦ દી૦) કે ત્વાગિન્ (શુ૦) એ રીતે સમભવવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે આ તો માત્ર તાય = તાતની ખોડી એક્કણ છે

(૨)

1a જોય ઉપર ૧ ૧૧ જુઓ

2c શુ૦ “પલ્લિમિદિયાણ = પરિમિલ, ઈન્ન કરીને, નિકૃત બનાવીને” એમ સમજાવે છે અને એનું લાપાંતર ‘ઉચ્ચરણને’ એમ કહે છે કુ એને પ્રતિમિદ્ = કપડો આપવો, ગાળ દેવી” એમ સમજવાનું પસંદ કરું છું

3c ‘કેસે વિ અહ એવો ચૂનો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્વથી ૩૫ કેસાણિ (પુ૦ ૬૦ ૫૦ ૫૦)ને દૂર કરી તેને અવધિયત બનાવવાનો ચોકખો પ્રયત્ન બતાવે છે

4b બન્દની દિગ્ધિ અશુદ્ધ છે ૫૬૦ ગણ ~~~ ને બદલે ~~~ છે શુદ્ધ પાઠ ડું જણાવી શકુ તેમ નથી

6d ચૂં અને દીઠાં આપેલા કાસવગ = નાપિત એ અર્થને ઊડીને શું એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ કામવ ઉપરથી ધટાવે છે અને આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે “અને સાધુ તરફે તારી પારો રહેતુ રત્નેહરણ (સાદ કરવાની પોંછી) (શબ્દશ મહાવીરની પોંછી) અને આપ પરતુ રજોદ્ધરણ વ કાસવગ વ એમ બે વકારનો ઉપયોગ આ અર્થનો વિરોધી છે

ગન્ધ અને રજોદ્ધરણનો સગળ દૂર કરીને (નવા પાઠમાં) આપેલા સમગ્રજાણાદિનો આત્ર કામવગ જેડે ગમ્મ ધટાવવા એ દુષ્કર છે કાસવગની ન્યુત્પત્તિ બલે ગમે તે હોય, પરંતુ એનો અર્થ ‘નાપિત’ થાય છે એ નિ શક છે શબ્દકુમારની પ્રવચનાના આગમમયોમાં આવતા વર્ણનો (નાયાયમ્મકલ્પાએ-વિયાહવત્તિ) નો આરભ શબ્દકુમારના વાળને ચાર અંગેશ બેટલા ટૂકાવવા માટે કાસવગને બોલાવવા ચોકલાવાથી જ હમેશા થાય છે (“કુમારસ્થ વડરગુલ-વજ્જે નિલ્લમણ-પાએગે ભગ-વેસે કપેદિ” 1) આપણા સન્દર્ભમાં શ્રી સાધુને બહાર બંધને પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનુ પ્રપટ રીતે કહે છે

7b કુલ્લકયય-શબ્દ સાચુ સ્વરૂપ (જુઓ-જિન જિન પાઠાંતરો) કે એનો અર્થ ચોકકસ રીતે કહેવો તે અશક્ય છે સુલુણક એવો દીઠો નો પર્યાય, જેનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, આન ન્યુત્પત્તિની દિગ્ધિ એક અનુમાન આન છે હેઠો એનો અર્થ ‘કકાવડી(કુજુમવાનો) એમ કરે છે આ કંઈક, જે ખરા હોય તો, વધુ સક્ય લાગે છે

7d શીલાકની દિગ્ધિ વેણુવલ્લસિયા એટલે (યાઠ ના શબ્દોમાં) “એક છેડો હાતમાં રાખી બીજા છેડો હાથે પકડી જમણા હાથે વીણાની માકક વગાડવામાં આવતી વાસની ચીપ કે ઝાડની ડાલ” એવો થાય છે શું એનો અર્થ ‘બરની ભૂગણા’ કરે છે એમણે પોતે જ ઉદ્ધત કરેલા શીલાકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો ભાગ્યે જ મેળ બેસે છે દ્વિતીય અને અનુર્થ પાઠમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની ગણનામાં ગીતવાલોનો માની લીધેલો ઉલ્લેખ સંકટપદ લાગે છે

8 આ સ્લોકમાં મોટે ભાગે પ્રસાધનની-ખાસ કરીને સુગંધી દ્રવ્યોની-ચાદી આપવામાં આવી છે શબ્દકોષાનુસાર ફલને ફલકના અર્થમાં વાપરી શકાય છે

8c અનુશ્રુતિ સર્વાનુમતે મુહ એવો પાઠ સ્વીકારે છે પરંતુ બન્દની દિગ્ધિ મુહાડ- જરૂરી છે મિલ્લિગ્ ‘ઓપકલ્પ’ ક્રિયાપદ આધારગ ૨ ૧૩ ૪ (અને ત્યાર પછીની યુનરાશતિઓ)માં ગળે છે તેહેણ વા વણ વ વાસા વ વા મલ્લેજ વા મિલ્લિગ્જ વા (પાઠાંતર-વિરોજ્જ વા) આ સ્થળે વાડમિ એવુ પાઠાંતર સ્વીકારીએ-એટલે કે મિલ્લિગ્-ને બદલે અમિલ્લિગ્ ક્રિયાપદ માનીએ-તો તે વાંધા ભરેલુ નથી કારણકે સચગઠ ૧ ૪ ૨ ૮માં બન્દની દિગ્ધિ મિલ્લિગ્ગાદને બદલે અમિ-એ પ્રમાણે સ્વીકારવુ જ પડે છે. સૂચિકા નોંધે છે મિલ્લિગ્ગાદ તિ દેસીમસાપ મક્ષણમ્ પવ

9a અનુશ્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ પાહરાદિ બન્દની દિગ્ધિ અશુદ્ધ કરે છે દીકાકારોને પ્રહરણનો ‘આપવ, લાવવ’ એવા પ્રાચીન અર્થની અબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને પ્ર+આહર એ રીતે સમ્બંધ્યો (જુઓ ચૂં મૃદમ્ આહરાદિ, દીઠો પ્રકરેણ આહર) આમ પ્ર+આહર પરથી અપબ્રહ્મ ધર્મ પાહરાદિ બન્દ્યુ

9b ઉવાળહમ્-એવુ એકવચનાત રૂપ ધ્યાન ખેંચે એવુ છે ચૂં કહે છે છત્રગ જાણાદિ ઉવાળહૌ વા ! જાણાદિ તિ જાણેદિ ! જતો જાણાસિ તતો ! “છત્રોવાળહૌ જાણાદિ” એ પાઠ સ્વીકારવા મન લોભાય એ સ્વાભાવિક છે ઉલ્લા પદ જાણાદિના ચૂચિકાર “લાવ, કારણકે તુ ભણે છે (કે એ કયાં છે) અથવા “ભયાથી ભણે ત્યાંથી” એવો અર્થ કરે છે જાણાદિ નો આ સ્થળે અને ૧૨૮માં તેમ જ ૧૦૮માં વિજાણેદિ નો ઉપર પ્રમાણેનો અર્થ અશક્ય બલે ન હોય છતાં જરા ખેંચીતાલ્પને કરેલો લાગે છે સર્વજ ‘લાવ’ એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, “ભણ” એવા અર્થની નહિ (૧૪૮માં આવેલા જાણની બાબત જુદી છે) વળી પૂર્ણતયા સમાતર એવા ૧૧૮માં ‘વ જાણાદિ’ એવો પાઠ ગળે છે ઉપર હમણા જ નિર્દિષ્ટ કરેલા ત્રણે રૂપો કેવળ અત્યંત પ્રાચીન બ્રહ્મ પાઠા છે અને તેમનુ વ જાણાદિ અને પિ યુ-જાણાદિ (અથવા ચારેય સ્થળે જાણેદિ) એમ શુદ્ધીકરણ સક્ય છે ખરુ ? અજ ગ્રન્થમાં આ પાઠને સામેલ કરવાની ધૂષ્ટતા હું નથી કરતો છતાં મારી સાકાને ઉવેખી પણ શકતો નથી

9c સ્વ નો અર્થ વજ્ર-શાક કર્યો છે શીલાકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ રહ્યો એનો અર્થ સક્રૂત ‘શ્ક’ = “જવ, એક ભત્તવ ધાતુ, વગેરે” એવો અર્થ લઈ શકાય ?

- 10d અનુશ્રુતિ પ્રમાણેત્ર મે પદ ૭૯૬ પ્રમાણે પ્રક્ષિપ્ત પુરવાર થાય છે વિંસુ-વિહૂન્ય = વાપનિવારક = પખો એ પ્રમાણે હુ સમરતપદ લઈ હુ શાર્પરિયે (જત્તર) ની પોતાની આવૃત્તિમા ૨૮ ની મોંઘમા) વિંસુ તે સપ્તમી બહુવચન તરીકે સમજાવે છે તે ગળે હોતરતુ નથી આ શબ્દ વેદિક 'મ્સ' (પિરેલ ફ્રૂ ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી હોતરી આવ્યો હોય કે તેની સાથે સબધ ધરાવતો હોય એમ માનવામા લાગ્યે જ કોઈને શકા હોય
- 12a (ચૂં એ ૭-૬ની દક્ષિએ ખામી ભરેલા પૂવ્યફલને મુધારવા સ્વીકારેલા) પૂવ્યફલ ને બદલે પૂવ્યફલ એવો પાઠ પણ શક્ય છે પાદ્યસદ્મહર્ણવો 'પૂવ્યફલો' એવુ ૧૫ નોંધે છે
- 13cd, 14ab આ બંને પદ્ધતિઓ આ મળે અધોગ્ય છે કારણકે આ પદ્ધતિઓ બાબતનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાથેક બંને છે જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫૮૮ માં જ સ્ત્રીમા દોહદની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૬, ૧૭માં બાબતનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન હાજતી વસ્તુઓ કરવાની વાત આવે છે વળી ૧૩૭મા આવેલા ડગાહિ અને ૧૪૮મા આવેલા વાલ સમધિવાવજનની વચ્ચે આવેલી આ બંને પદ્ધતિઓમાં કોઈ પણ આકાર્યના ૧૫ સાથે સબધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પદ્ધતિ ક્રિયાપદરહિત બની નાચ છે આમ છતાં આ પદ્ધતિઓને આગળ પછીની પદ્ધતિઓમા પણ આપુર્ણતા કમમા ગોઠવી પરિસ્થિતિ બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કઈ જમાએ આ પદ્ધતિ ઓને સમાવતી તે કહેવુ પણ અશ્વરુ છે આપણી પાસે જે રીતે ગ્રન્થ છે તેમા કોઈ દગધકા વગરના સજાહકે અસતોપ-જનક યોગદા માયા જેવુ કામ કર્યું છે એવી આવી ચોક્કસ ખાતરી છતાં એમા ફેરફાર કરવાનુ મેં માફી વાળ્યુ છે
- 13c શું સરપાવગનો સ્વરપાવ એવો કામચલાઉ પર્થાય આપી 'સ્વર્ણિયુ' એવો અર્થ કરે છે સરપાવત્ત = 'ધનુષ' એવા અનુશ્રુતિમા અર્થને ન સ્વીકારવા માટે તેઓ બે કારણો આપે છે (૧) સરપાવત્ત નો અર્થ 'ધનુષ' નહિ પણ 'બાણુ' થઈ જાય એવો થાય છે અને (૨) "ગ્રન્થકારે સમજૂતીની રીતે આપેલા ચતુર્થીના રૂપો પ્રમાણે બાળક ઉત્તરોત્તર મોહ થતુ નાચ છે, નાજુક બાળકથમા ધનુષ એના કંશાય ઉપયોગનુ નથી." હવે શું એ 'જાત'નો 'નવ-જાત' એવો કંઈવો અર્થ જ બરોબર છે એમ પણ નથી એનો અર્થ સામાન્ય રીતે પુત્ર, પુમાન અપત્ત એવો થાય છે એમા ઉપરની સ્પષ્ટતા નથી
- ચૂં અને ટીં પ્રમાણે સામગેર = 'શ્રમશૂનો પુત્ર' પરંતુ પાછી સામગેર અને યૌદ સરૂત્ત સામગેર એ બંનેનો અર્થ 'સીખાઉ' થાય છે અને આ શબ્દ અહીં એ જ અર્થમા અરકરીમાં વપરાયો હોય એમ બંને કુમારનો અર્થ 'શબકુમાર' ટીંકાકારો બે સાથા હોય—અને હુ ખાલુ હુ કે તે સાથા છે—તો આવી ઉપરની ધારણા બરી છે (જુઓ—ટીં—કુમારમૃતાય કુલ્લમ્ભપાય રાજકુમારમૃતાય વા મલુજાય ૧, ચૂં પલો મમ દેવકુમારમૃતો ઉત્પાદિ) આમ એમા ઉપરની અર્થાદિ નથી (વળી બ્યાનમાં શખો કે ચોંધરાનો હકો મોટી ઉમર સાથે—ખાસ કરીને જરાય મેળ નહિ ખાય)
- 13d શીલાકને અનુસરીને ગોરજાગનો અર્થ ચાં 'બળદ' કરે છે અને શું " (લાકડાનો ?) વાહરડો " એમ કરે છે પરંતુ તદન પાછ એવા આ શબ્દની સમજૂતી શીલાક 'વિદ્યાયન વલીવર્દમ્' એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે બંને સમજાતુ નથી સેન્ટ પિટરસર્જર્જના લઘુકોશ પ્રમાણે ગોરજાગનો અર્થ 'બળદ' કે ગાય વડે હકાતુ માંડુ " એમ થાય છે અને મોહી-જો-હારોના ખોહકાને બતાવ્યુ છે કે છેક ત્રીજી સહસ્રાબ્દી બેટલા ગ્રાસીન કાળમા બળદગાદાનાં રમકડાં અચિત હતા
- 15ab નવ-સુત્તમ્—આ શબ્દ એમ સ્વયંવતો લાગે છે કે અહીં શ્રમશૂને નવી પુરૂશી લાવવાનુ નથી કહ્યુ પણ એને નવી પાદી નાખી આપવાનુ કહેવામા આવ્યુ છે તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાકુડાઓ લાવવા માટે નહિ પરંતુ જુજ- (ધાસમ)થી ભતે ગ્રુપવાનુ કહેવામાં આવ્યુ છે
- 16 ચાં અને શું કહે છે તેમ પ્રથમ પાદને સતિ સપ્તમી તરીકે જરૂર સમજી શકાય પણ હુ તેને સ્ત્રીના કથનના ભાગ તરીકે લેવાનુ વધુ પસંદ કરુ હુ કિતીયપાદ ૭ની દક્ષિએ એટલો બધો ભ્રષ્ટ છે કે ગ્રન્થને શુદ્ધ આની શકાય તેમ નથી તેમ છતાં શક્ય ફેરફારનુ સ્વચન કરવાની આવી શકિત નથી
- 19a " આ (સ્ત્રીઓ)ની બાળવતમા આ પ્રમાણે જણાવલુ ભેઈએ " આ પ્રકારનુ શું ભાષાન્તર ફેલિય લાગે છે કારણકે આ અર્થમા વિજ્ઞાપનો સબધ સપ્તમિન્ત તાલુ, સાથે ભેઈવાલુ ચુરુકે છે ચાં વિજ્ઞાપનો અર્થ 'વિનતિ' સમજી " સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે દરકાર રાખતી નહિ " એમ ભાષાન્તર કરે છે આમાંય તાલુ એ ૫૬ વિચિત્ર લાગે છે વિજ્ઞપનો અર્થ 15૮ * માં આવેલા આજ્ઞાપ્ત યી લિખ નથી એમ સ્વચવાતુ કે સાહસ કરુ હુ ચદર્ય પાસે એની

પત્ની, નોકર કે ગુલામ તરીકેની સેવાઓ લેતી હોવાથી એની જે અલ્પહાજરી સ્થિતિ અને છે તેના નિર્ણય આ શબ્દ કરે છે. ચૂં વેણદ્ધ અને વેણવ્ય એવા બે વિધિ પાઠાન્તરો આપે છે. આ બન્નેમાંનો જ કદાચ એવું યુગ્મ છે કે મૂળમાં વેણવ્ય એ વિણવ્ય = વિનવિ, પરથી સામેલા વેણવ્ય એવું રૂપ હોયુ જોઈએ સમગ્ર સંદર્ભ અને ૧૫૮*માં આવેલા અણવ્યાને ધ્યાનમાં લેતા એનો કામચલાઉ અર્થ—“ વિનવિ, આસાંકિતપણુ, વૈતરો ” એવો થઈ શકે.

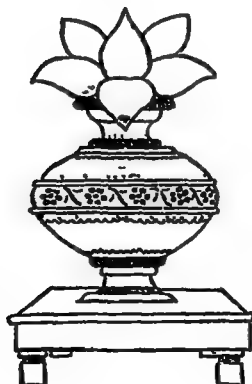
20d સવ(ન્)પાણિના નો અર્થ શું ‘ પોતાના હાથે ’ એમ કરે છે. પરંતુ ત્રણ વખત આવતો તો શબ્દ ત્રણ નિયેધો દર્શાવે છે. જેનો નિયેધ હસ્તમૈથુનનો છે.

21d દીઠ, વેઠ અને હેઠ (ચૂં પાઠ ઉદ્ધૃત કરતી નથી) ‘ ક્ષત્સદ્ધે પાઠ રતીકારવામાં સમત છે. પરંતુ એમાં બે આના થટે છે.

22d સુવિસુકે ને બદલે આગોચ્છાપ ને કાઢી નાખીશુ તોય છન્દને ન્યાય આપવાનું એટલું જ શક્ય બનશે. પરંતુ અર્થની દૃષ્ટિએ આ ફેરફાર અનુકૂળ નથી. સાઠ અને હેઠ માં અળતુ ‘ વિહરે આગોચ્છાપ ’ એવું પાઠાન્તર અધ્યાયને અન્તે મગળ શબ્દ મોત્સવ લાવવાની ઇચ્છાથી કદાચ રતીકારાયુ લાગે છે.

* મૂળ લેખમાં 15d ને બદલે ભૂલથી 16c હપાયુ છે — અનુવાદક

નોંધ - ઇન્ડો-ઇરાનીઅન જર્નલ (અથ ૨, અંક ૪, પૃ. ૨૪૬-૨૭૦)માં પ્રગટ થયેલ અગ્રેષ્ઠ લેખનો અનુવાદ કરવાની મજૂરી આપવા માટે પ્રો. ડો. આલ્સહોફેનો આભાર માનુ છું. —અરુણોદય નં. ૧૦



જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કરણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમા વહેંચી નાખવામા આવી છે ચરણાનુયોગમા ૯૪ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાંડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમા તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, જીવઅજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે કરણાનુયોગમા અલૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રનાં તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એટલે કરણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામા આવે છે આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમા ગણિતને જોડ્યુ સ્થાન અપાયેલું છે જૈનોના લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અંગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે ‘ગણિતતિલક’ની જુ મિત્રામા પ્રોફે૦ હીરાલાલ કાપડિયાએ લખ્યુ છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીઓ, અને વિશેષે કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમા ધ્યાન આપવામા અન્ય કોઈ દેશ કે પ્રજાથી પછાત નહોતા દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય- (ઈ૦ સ૦ ૮૫૦)નુ ‘ગણિતસારસંગ્રહ’ આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે તેમા તેઓએ સગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, રથાપત્ય, ઔષધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, વ્યાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, ગ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેમા ગણિતશાસ્ત્ર યા ‘ગણતરીનુ વિજ્ઞાન’ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણમા ગણિતનુ વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલું છે, જેમા એ અંગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મે અને ગણિતનો ઉપયોગ અર્થાર્થિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમા તેનો પ્રયોગ કર્યો છે ભારતીય ગણિતના વિષયમા તેના વિકાસમા જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે જે સમયમા ગણિત પ્રારંભિક સ્વરૂપમા હતુ તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ ખીજગણિત અને માપકરણ(મેન્સુરેશન)ની સમસ્યાઓ હલ કરવામા ઉપયોગી હિસ્સો આપેલ છે ગણિતમા જૈનોના ફાળાની પ્રશંસા કરતા ડૉ૦ જી૦ થીઓએ સૂર્યપ્રજ્ઞાપિત અંગેના પોતાના નિબંધમા લખ્યુ છે કે ગ્રીકોનુ ભારતમા આગમન થયુ તે પૂર્વે આ ગ્રંથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમા ગ્રીકોની અસરની છાંટ પણ નથી This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it

ભાગતમા ગણિત—અકગણિત, ખીજગણિત, માપકગણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સગીન કાળો આપેલો છે વસ્તુતેઓ આધુનિક અકગણિત અને ખીજગણિતના પ્રવૃત્તાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદની નિશાળ વસતિમાંથી માત્ર વૈદિક ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમા રસ લેતા. ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધ અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ હાલે છે કે શુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલા ગણિતના જૂના પુસ્તકો (કદાચ સાપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતા છે. એમની પ્રતો સાગ પ્રમાણુમા મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમા રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો કાળો આપવામા પાછી પાની કરી નથી. વસ્તુતઃ, ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સરચાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાયુ છે (શુઓ ભગવતી સૂત્ર સૂત્ર ૯૦ અભયદેવસૂત્રીની ટીકા મહેસાણા આગમોદય સમિતિ ૧૯૧૯)

ગણિતના અત્યારે પ્રાખ્ય સાહિત્યના પુગવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉજ્જૈન, ખભાત, મૈસૂર, મલખાર, વલ્મી અને સામાન્યતઃ વાણુરસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાક સ્થળોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમા હતા. આ બધા વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સમ્બંધ હતો એ ચોક્કસ કહેવા માટે અત્યારે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંશોધન માગી લે છે. પણ જુદા જુદા મથકોએથી મળી આવતા ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલુમ પડે છે કે વિધવિધ મથકોએ થતુ ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતુ આવતું હતુ—જે કે કેટલીક વિગતોની બાબતમા ફરક રપષ્ટ માલુમ પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધા મથકોમા ગણિતના અભ્યાસમા પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સમ્બંધનો વ્યવહાર હશે. વિદ્વાનો એક મથકેથી ખીજે મથકે જતા હશે. એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો ખીજ મથકે જણાવવામા આવતા હશે અને વિચાર વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને શુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યુ છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ શુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય અથો, તપાસતા આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સખ્યા દર્શાવતા આક્રમ આ પુસ્તકોમા વારવાર વપરાયેલા માલુમ પડે છે. આવા જગત્વર આક્રમનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સસાપદ્ધતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આક્રમ લખવા-દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આક્રમ ગોઠવવાની અત્યારે પ્રચલિત દશાક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુસથાપિત થયુ છે કે દશાશ પદ્ધતિ ઇસવી સનના પ્રારંભમા ભારતમા શોધવામા આવી હતી. આ સમય શુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો. આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાંથી પાચમા સૈકાના આર્યસદ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોના પુસ્તકોમા મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમા વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો.

ગમે એવડી મોટી સખ્યા દર્શાવતા આક્રમ આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોષ્ટપિણુ આક્રમની જમણી બાજુએ લખતા હાથ ચાકી જાય એટલા આક્રમ કે મીઝા મૂકો, અને ચોક્કસ સખ્યા દર્શાવતા આક્રમ બનાવી શકાશે. જૂના કાળમા મિસરવાસીઓ કોષ્ટ સખ્યા દર્શાવતો આક્રમ લખવા એ આક્રમો એટલીવાર લખી દર્શાવતા જેમકે, ૮૭૩૨ લખતુ હોય તો આઠવાર ૮ના આક્રમની, સાતવાર ૭ના આક્રમની, ત્રણવાર ૩ના આક્રમની, એવાર બેના આક્રમની સસા લખવી પડતી. આ રીત અતિ કટાળા ભરેલી અને કિલ્લ પણુ છે. ત્યાર બાદ રોમનોએ સખ્યા દર્શાવવા કક્ષાના અક્ષરનો

ઉપયોગ દાખલ કર્યો ગેમનપદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સરખામી વાપરવામા આવતી ગેમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખવુ હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMMM, ૭૩૦ માટે DCC, ૩૨ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMMDCCXXXII એટલુ લખવુ પડે ગેમન આક્રમ હજુ પણ પુતકોમા પ્રકરણની સખ્યા, ધર્મયાજના ગ્રંથલ પર આક્રમ દર્શાવવા ઉપયોગમા લેવાય છે આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સચવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આક્રમઓ વડે સખ્યા દર્શાવવાની દશકપદ્ધતિ દાખલ કરવાનુ માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ખ્યાન બહાર રહેલી એક બાબતનો ઉલ્લેખ અહીંયા અસ્થાને નહિ ગણાય વૈદિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈ.સ. પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માંડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જળાય છે—દરેક સૈકાનુ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતુ સાહિત્ય મળી આવ્યુ છે પણ ગણિતની બાબતમા એ સાતત્ય સચાવતુ નથી—મોટા ગાળા પડેલા છે ઈ.સ. ૪૯૯મા રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનુ એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત લાગ્યે જ મળી આવે છે આમા એક અપવાદ છે વલ્લશાહી તરીકે ઓળખાતી તુરક હસ્તપ્રતનો આ વલ્લશાહી પ્રત ઈ.સ. ૫૧૧ કે ત્રીજા સૈકામા લખાયેલ લાગે છે એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સખ્યા શી પરિસ્થિતિ હતી એ અંગે વિગતવાર માહિતી તેમાથી મળતી નથી આર્યભટ્ટ દ્વલ્લયુગ કે શ્રીધરના પુસ્તકોમા છે તેવુ ગણિતિક વિવરણુ એમા નથી એમાથી માત્ર એટલુ મળે છે કે સખ્યા લખવા માટે આક્રમની ગોઠવણુપદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી આર્યભટ્ટીયમાથી મળતા ગણિતના સિદ્ધાંતો ખૂબ આગળ વધેલા માલુમ પડે છે આધુનિક અકગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિરાત(quadratic)સમીકરણુના નિરાકરણુ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણુ (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનુ નિરૂપણુ તેમા આવેલુ છે

ઈ.સ. ૧૬૧૨મા રમાચાર્યને ગણિતસાર સમ્રહની પ્રત મળી તેમણે તેનુ સંશોધન કરી તેનુ પ્રકાશન કર્યુ ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગુ કે જૈન ગણિતની પરંપરા હોવી જોઈએ ‘જૈન રૂઢ અંક મેથેમેટિક્સ’ નામના લેખમાં (યુલેટિન કલકતા મેથ. સોસાયટી, ૧૬૨૯, ૨૭, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બી.સ. દત્તે જૈનોના સૂત્રોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેના એ પુસ્તકોમાના અનેક સદર્ભો પ્રકાશમા આવ્યા આમાથી કેટલાય જૈન ગણિતનો એ લખેલા ગણિતના પુસ્તકો અદ્યપિ પ્રાપ્ય નથી જૈન લગ્નગ્રંથોમા સમ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતા જૈનોએ લખેલા પુસ્તકો પ્રકાશમા આણવાનો સમય પાકી ગયો છે ‘સર્વ વિજ્ઞાનોનુ ઉદ્ગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે’ એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાંત હવે લાખો વખત ટકી શકે એમ નથી

ઈ.સ. પૂર્વે ૨૭૮મા મૃત્યુ પામેલ ભદ્રબાહુ (૧) સર્વપ્રજ્ઞતિની ટીકા અને (૨) ભદ્રબાહુની સહિતાના લેખક હતા સિદ્ધસેનનુ નામ જૈન ખગોળવિદોમા જાણીતુ છે અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમા ગણિત અંગે તેમના કાર્યના ઉલ્લેખો વારંવાર મળી આવે છે ચેતાખરનો કથેત્ર્ય જ્ઞેવો ત્રિગ્બજોનો ગ્રંથ ધટ્ટગગમ છે તેની ટીકા વીરસેને નવમા સૈકામા પ્રારભના વર્ષોમા લખી હતી આ ટીકાગ્રંથ ધવલા નામે સુવિદિત છે વીરસેને એક દાર્શનિક હતા તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય એટલે ધવલામા આપેલી ગણિતિક બાબતો અગાઉ ચર્ચ ગયેલા ગણિતજ્ઞોના આધારે અપાયેલ હોવી જોઈએ ધવલામા આપેલ ગણિત ઈ.સ. ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનુ છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારયુગ અંગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે ધવલાની ગણિતિક સામગ્રી ઈ.સ. ૫૦૦ના જમાનાની પહેલાની છે એવુ તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

પુરવા કરી બતાવ્યું છે. ધવલામા વર્ણવેલ ગણિતની ઘણી રીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રંથમા મળતી નથી. ધવલાનું ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પટ્ટીના ગ્રંથોમા છે તેટલું સમૃદ્ધ થયેલું નથી.

આપણી સમ્યા પદ્ધતિ ગ્વાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર રચાયેલ છે. આ પદ્ધતિના બે ફાયદા છે. એક તો ગમે તેટલી મોટી રકમ આપણે દગ આકાશ(સકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ, બીજું એનાથી સગવાળા-બાદમાજીના નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે. ધવલાના લેખક દશાક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ (place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વાકેફગ છે એવો પુરાવો પુસ્તકમા બધેય મળી આવે છે. દાખલા તરીકે, મોટા આકાશવાળી સમ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાથી મળી આવે છે.

(૧) ૭૯૯૯૯૯૯૯૯ જેવી સમ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમા ૭, છેડે ૮ અને વચમા ૬ નવડા મૂકીને એ સમ્યા દર્શાવાઈ છે. આ રીત જૈન સાહિત્યમા બધેય અને ગણિતસારસંગ્રહમા કેટલીક જગ્યાએ મળતી પડે છે, અને સ્થાન-મૂલ્ય-અકન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે.

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૬૪ના આકાશને ૬૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કરોડ) એમ લખવામા આવ્યો છે. આ રીતમા નાની સમ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સરકુત સાહિત્યમા પ્રચલિત પ્રણાલી સુગમ છે. જેમકે, ૧૯ માટે એકોનવિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ અકન્યાસનો રહેલો ૧૦૦ છે—નહિ કે દશ પ્રાકૃત અને પાલી સાહિત્યમા ૧૦૦ નો આક રહેલો તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે.

(૩) ૨૨૭૯૯૪૯૮ ને ૨ કોટિ (કરોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ ને ૯૮ તરીકે દર્શાવાયો છે. આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામાં મોટો મૂલ્યાક પ્રથમ મૂકવામા આવ્યો છે.

જૈન ગ્રંથોમા જીવગણિ, દ્રવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામા મોટી સમ્યા દર્શાવતા આકાશઓ વારંવાર મળી આવે છે. એ સુવિદિત છે. કર્મગ્રંથમા (અને દિગ્ગજરોના પદ્મપાગમ અને તેની ટીકા ધવલામા પણ) મોટી મોટી સમ્યા દર્શાવતા આકાશઓ મળી આવે છે. કોટિ-કોટિ-કોટિ અને કોટિ-કોટિ-કોટિ-કોટિ આત્માઓની સમ્યા આ પુસ્તકમા નોંધાયેલ છે. સરવાળા, બાદબાકી, ગુણાકાર અને ભાગાકારની મૂળભૂત રીતો, વર્ગમૂળ, ધનમૂળ વગેરે બાળપણથી જ ઉલ્લેખ મળી આવે છે.

આધુનિક ગણિતમા લોગેરિથમ (લઘુગણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. આ અંગે ધવલામા આપેલી નીચેની કેટલીક સુદાની બાળપણથી જ લઈએ.

(૧) સમ્યાનો અર્ધઝછેદ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સમ્યાની બરાબર આ રીતે 2^m નો અર્ધઝછેદ = m . અર્ધઝછેદને ટૂંકામા Ac વડે દર્શાવીએ તો, આધુનિક પરિભાષામા કોઈ સમ્યા- (x) નો અર્ધઝછેદ $Ac\ x = \log x$, જેમા લોગેરિથમ બેના પાયે (બેઘઝમા) છે.

(૨) ત્રિકઝછેદ કોઈ પણ સમ્યાનો ત્રિકઝછેદ તેને ૩ વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર ત્રિકઝછેદ માટે Tc સમ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સમ્યા x નો ત્રિકઝછેદ = $Tc\ x = \log_3 x$, જેમા લોગેરિથમ ૩ના બેઘઝમા છે.

(૩) વર્ગસલાકા • કોઈ સમ્યાની વર્ગસલાકા એટલે તે સમ્યાના અર્ધઝછેદનો અર્ધઝછેદ

કોઈ સમ્યા x ની વર્ગસલાકા (Vs) એટલે—

$Vs = Ac\ Ac\ x = \log \log x$, જેમા લોગેરિથમ બેના બેઘઝમા છે.

(૪) ચતુર્થઁષ્ઠે ચાર વડે નેટથીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર

$$\begin{aligned} \text{કોઈ સંખ્યા (x) નો ચતુર્થઁષ્ઠે (Cc) = Cc x} \\ = \log_4 x \quad (\text{જેના લોગેરિથમ ૪ના બેઘાગ્રમા છે}) \end{aligned}$$

લોગેરિથમ અને ધવલામા નીચેના પરિણામો તારવવામા આવ્યા છે

$$(૧) \log (m/n) = \log m - \log n$$

$$(૨) \log (m n) = \log m + \log n$$

$$(૩) \log_a m = m$$

$$(૪) \log (x^x)^2 = 2 x \log x$$

$$\begin{aligned} (૫) \log \log (x^x)^2 &= \log (2 x \log x) \\ &= \log x + \log 2 + \log \log x \quad \text{પણ } \log 2 = 1 \\ &= \log x + 1 + \log \log x \end{aligned}$$

$$(૬) \log (x^x) x^x = x^x \log x^x$$

આ બતાવી આપે છે કે જો જાનાનામા જૈન ગણિતનો આધુનિક ધાતના નિયમો અને લોગેરિથમના સિદ્ધાંતોથી પરિચિત હોવા જોઈએ

હવે બીજી કેટલીક બાબતોનો દૂકામા નિર્દેશ કરીએ અપૂર્ણાંક અને પણ પુષ્કળ માહિતી મળી આવે છે આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત-પુસ્તકમાંથી મળતી નથી ત્રિશક્તિ અને પણ ઉદ્દેશ્યો છે આ અને કૃષ્ણ, દુષ્ણ અને પ્રમાણ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામા આવ્યો છે

પ્રાચીન સાહિત્યમા અનંત (infinite) શબ્દ અનેકવિધ અર્થોમા વાપરવામા આવ્યો છે એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનંતતાનો ખ્યાલ પાછળથી દાખલ થયો મોટા આકાશવાણી રકમ વાપરનાગઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમા આવા આકાશ વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હશે અનંત શબ્દની સાથે સકળાયેલ અનેકવિધ ખ્યાલોનું વર્ગીકરણ કરવામા ભારતના જૈન દાર્શનિકો સફળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનંતતાના અભિપ્રાય પ્રકાર છે

(૧) નામનંત (૨) સ્થાપનાનંત (૩) દ્રવ્યાનંત (૪) ગણનાનંત (સાંખ્યિક અનંત) (૫) અપ્રદેશિકાનંત (૬) એકાનંત (૭) ઉલ્લાસનંત (૮) વિસ્તારાનંત (૯) સર્વનંત (૧૦) ભાવનાનંત (૧૧) શાશ્વતાનંત (અવિનાશી) આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમા જે અર્થોમા અનંત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમા સમાવેશ થાય છે

જૈન સાહિત્યમા સંખ્યાત (numerable), અસંખ્યાત (innumerable) અને અનંત (infinite) સંખ્યા પ્રારંભથી જ વાપરવામા આવી છે

યુરોપમા આર્કિમિડીસે સમુદ્રકોંકે રેતીના કણોની સંખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો ગ્રીક તત્ત્વવેત્તા ઓએ અનંત અને મર્યાદા અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી મોટી સંખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સંજ્ઞાઓની તેઓને ખબર નહોતી—તેનું જ્ઞાન નહોતું ભારતમા વૈદિક, જૈન અને શુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અંગે યોગ્ય સંજ્ઞાદર્શકો ઉપજાવ્યા ખ્યાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમા જીવસંખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અંગે ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો

મોટા આકાશ દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમાં લેવાતી :

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પગલાળા દશનુ ધોગણ વાપરીને ૧૦^{૧૬૦} જેવા મોટા આકાશો દર્શાવવા ૧૦^૨નુ ધોરણ યોજવામાં આવ્યું હતું

(૨) ધાતના નિયમો (વર્ગ-સર્વર્ગ) મોટી સંખ્યાઓ દ્વારા દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવામાં આવતા દાખલા તરીકે,

$$(૨)^૨ = ૪ \quad (૨^૨)^૨ = ૪^૨ = ૨૫૬$$

$$\left((૨^૨)^૨ \right) (૨^૨)^૨ = ૨૫૬^૨૫૬ \text{ આને } ૨ \text{ નો તૃતીય વર્ગીત-સર્વર્ગીત કહેવાયો છે}$$

આ સંખ્યા વિશ્વમાં પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સંખ્યા કરતા પણ વધારે છે.

(૩) લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર) યા લોગેરિથમનો લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર સલાકા) મોટા આકાશના લોગેરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામાં આવતો જેમકે,

$$\log_2 2^2 = 2$$

$$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$$

$$\log_2 \log_2 4^4 = 3$$

આ ત્રણ રીતોમાંથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે આજે કરીએ છીએ દશાક પદ્ધતિ આખી દુનિયામાં સામાન્ય થઈ પડી છે મોટા આકાશવાળી સંખ્યાની ગણતરી કરવા લોગેરિથમનો ઉપયોગ આજે સામાન્ય રીતે થાય છે ધાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સામાન્ય બની ગયો છે વિશ્વમાં પ્રોટોનની સંખ્યાની ગણતરી કરીને આકાશો ૧૩૬-૨૨૫૬ વડે દર્શાવાય છે આ બધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાંતો જૈનોને જાણીતા હતા, કારણકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમાં સૈકા પહેલાં ભારતમાં આ રીતો જાણીતી હશે એમ કહીત થાય છે, અને એમાં જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે

અનતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમાં છે એમ જ્યોર્જ કેન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમાં દર્શાવ્યું Transfinite number (સાત-અતીત સંખ્યા)નો સિદ્ધાંત તેણે ૨૭૫ કથોં અનત ગણિતો- (aggregates) ના પ્રદેશોમાં કેન્ટોરના સંશોધને ગણિતને મજબૂત પાયો પૂરો પાડ્યો, સંશોધન માટે એક પ્રબળ હથિયાર આપ્યું અને ગણિતના અતિ ગહન (abstruse) વિચારોને ચોક્કસાધપૂર્વક અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી આ આકાશઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યું નથી એટલે આવી સંખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમાં અસરકારક રીતે ઉપયોગમાં લઈ શકાતી નથી મૂળભૂત (cardinal) સંખ્યા c ના વર્ગીત-સર્વર્ગીત c^c નો ખ્યાલ અનત મૂળભૂત નંબરોનો સિદ્ધાંત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે જૈન સાહિત્યમાં ઉત્કૃષ્ટ-અસંખ્યાતનો વિચાર અનતતાની નજીક આવે છે ગણિતના વિકાસમાં આપો પ્રયત્ન શરૂઆતમાં નિષ્ફળ જ નીવડવાનો છતાં જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન કયોં એ જ અદ્દશુત છે એમાં જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે

જૈનોના ભૂમિતિક જ્ઞાન વિશે બે બાળતોનો ટૂકો ઉલ્લેખ અસ્થાને નહિ ગણ્યુ લગવતી સૂત્ર (સૂત્ર-૭૨૬-૭૨૭)માં એકનો ઉલ્લેખ માલૂમ પડે છે જાતજાતના ભૂમિતિક આદારો બનાવવા જરૂરી પ્રદેશો-

(pradeshas) ની લઘુત્તમ સંખ્યાનુ તેમા વિવરણ છે બીજી બાબત જમ્બુદ્વીપ પ્રજાપ્તિમા મેરુપર્વતના ઝુદા ઝુદા સ્તરો અંગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામા આવી છે

૫ (પાર્ષ) ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાથી મળી આવે છે ૫ (પાર્ષ) ની કિંમત અંગે જૈનોના સૂત્રોમા નીચેના ત્રણ ગ્રંથ આકાશ્યો નોંધાયેલા મળી આવે છે

(૧) $\sqrt{10}$, (૨) ત્રણ કરતા જરાક વધારે ત્રિગુણ સવિરોપમ્ અને (૩) ૩ ૧૬ લગવતી સૂત્રમા (સૂત્ર ૯૧), જવાહવાલિગમસૂત્રમા (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જમ્બુદ્વીપપ્રજાપ્તિમા (સૂત્ર ૩), તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્રભાષ્યમા (૩ ૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રંથોમા પ્રથમ કિંમત ($\sqrt{10}$) નો નિર્દેશ મળતો મળે છે

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમા (૩૬, ૫૯) ૫ ની બીજી કિંમત મળતો મળે છે

ત્રીજી કિંમત જવાહવાલિગમસૂત્રમા (સૂત્ર ૧૧૨) સસવાર્ધ છે એમ નોંધવામા આવ્યું છે કે વર્તુલના વ્યાસ (diameter) મા ૧૦૦નો વધારો થતા તેનો પરિધિ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે વર્તુળનો પરિધિ તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિનિ હોવા જોઈએ એમ અનુમાન થાય છે દિગ્બરોના ગ્રંથોમા $\pi = 16/5$ એમ સમીકરણ આપ્યું છે

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમા ફાળો એ વિષય ખૂબ સશોધન માંગે છે આપણા અગ્રગટ જૂના ગ્રંથોનું સશોધન કરી વિશેષ પુરાવો જોગો કરવાની આવશ્યકતા છે અભ્યાસુધી સાગ એવા પ્રયત્નો થયા છે પરંતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સશોધન ધરજનીય છે—આપણા જૂના ભાગોમા પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રંથો તપાસીને

* જૈનતરોએ (હિંદુઓએ) ૫ ની કિંમત કાઢેલી છે આ માટે જુઓ ડૉ૦ કત્તનો લેખ (જર્નલ ઓફ એશિયાટિક સોસાયટી ઓફ બેંગાલ, વૉલ્યુમ ૨૨, ૨૫-૪૨ (૧૯૨૬))



હઠી સિંહનું દહેરું

રવિશંકર મં રાવળ

ગુર્જર નગેશ મહારાજાધિરાજ કુમારપાળના સમયમા જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમા વિસ્તાર્યો સારથી જ્યારે જ્યારે ગુર્જર ધનિકોને તક મળી ત્યારે ત્યારે તેમણે પોતાના છજદેવના મહાન તીર્થધામોના સર્જન માટે અખૂટ દ્રવ્ય વાપરવામા જે ઉદારતા દાખવી છે તે ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ બની છે કુભારિયા, આશ્રુ, શત્રુજય અને રાણકપુરના દેવમંદિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે

આ પરપરાએ અમદાવાદમા પણ જૈન મંદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યા છે ગુજરાતી મુસ્લિમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યુ એટલે તેમના મકાનો અને મસ્જિદ તથા મકરખા ઉત્તમ જ હોય તેમના રાજદ્વારે જૈન શૈલિયાઓને સારુ સન્માન મળતુ તેનો લાભ લઈ તેમણે પણ સારામા સારા મંદિરો બધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે શાહજહાના વખતમા ઝવેરી શાંતિદાસે આવન છનાલયોવાળુ ચિંતામણિનું દહેરુ બધાવેલુ પણ ઔરંગઝેબની સુળાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થયુ હતુ અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ ભોંયરામા રાખવી પડી હતી

આતુ ધણો કાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમા પહેલાના રાજ્યની અસ્થિરતા અને ભય જતા રહ્યા હતા અને ખાસ કરી અગ્રેજી ગળ્યમા લોકોને શાંતિ મળી એ શાંતિમા અમદાવાદના લોકોનો ભાગી પડેલો વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જાગ્યો અને વિસ્તર્યો એટલે જૈનોનો મંદિરો બાંધવાનો રસ પણ જાગ્રત થયો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમા શેઠ હઠીસિંહનુ મોટું દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બધાયુ શાંતિદાસ શેઠના ચિંતામણિ મંદિરનો નાશ થયા પછી એલુ મોટું મંદિર આ જ હતુ મોગલાઈ પછીની અધાધૂધીમા યૂઝાયેલા મુલકમા ખીબ કોઈ પ્રાતમા એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળુ મંદિર ભાગ્યે જ થયુ હશે એમ કહેતુ વધુ પડતુ નહિ ગણાય

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલુ આ સુદર મંદિર જ્યાં સુધી ગહેશે ત્યા સુધી હઠીભાઈ ગેઠને અમદાવાદમા કોઈ નહિ ભૂલે

એમનો જન્મ ઓશવાળ વણિક જ્ઞાતિમા વિં સં ૧૮૫૨મા થયો હતો એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલું લાણતર હડીભાઈને કમવ્યુ હતું હડીસિંહને નાના ચૂકી તે ગુજરી ગયા એટલે પેઢીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચદ ચલાવતા તેમની પાસેથી હડીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની આડતો બાબત ખૂબ ચતુરતા મેળવ્યો

હડીસિંહનો વેપાર ચીન અફઘી ચકાવવાનો હતો અને તેમા ધણીવાગ મોટા સોદા પણ કરતા હજાર બે હજાર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દગો રમતા નહિ અને સખધમા આવેલા વેપારીઓની આટ બળવતા દાન આપવામા વર્ણુ કે જાતનો ભેદ રાખતા નહિ એમની ઉમરતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સહારતા

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પચતીર્થનો સઘ લઈ તે જાત્રાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામા રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતા પાછા આવ્યા

વિં સં ૧૯૪૧(ઈં ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામા એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મદિરનું ખાતમુકર્ત કર્યું એ મદિર પૂરુ થાય તે પહેલા તેમના માતૃશ્રી સરજખાઈ માદા પડ્યા એમની આખો અવસ્થા હતી તેવામા હડીસિંહને હોઠે એક કોલ્લી થઈ તે ઝેરી થઈ વકરી તેમા તેઓ ચાર દિવસની માદગીબાદ, વિં સં ૧૯૪૧ના શ્રાવણ શુદ્ધ પને શુક્રવારે મરણ પામ્યા તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમના માતૃશ્રી સરજખાઈ ગુજરી ગયા

હડીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુક્મણીને પરણ્યા હતા પણ તેમની આખે અધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યા પણ તે અઠાળે ગુજરી ગયા એટલે ધોધાના એક વણિકના પુત્રી હરકુવર સાથે તેમનું ત્રીજાવાર લગ્ન થયું

આ હરકોર શેઠાણીનું નામ અમદાવાદમા આજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે એમના પગલા થયા પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી તે બહુલા, બ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રલાવનાવાળા ગુજર નારીરત્ન હતા નામાકિત પતિની ધ્રુજ પ્રમાણે તેમણે મદિરનું અધૂરું કામ પૂરું કરાવ્યું પેઢી અને મદિરનું કામ સલાળવા તે જાતે પેઢી પર જતા અને સુનીઓ તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતા શેઠ હડીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બે પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવરાવ્યા હતા પણ એમની અલૌકિક કાર્તિ આ હડીમદિરથી જ જળવાઈ છે

મદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કંકોત્રીઓ કાઢી અનેક સઘ આવ્યા લગભગ લાખ માણસ ભેગુ થયું હતું દિલ્લી દરવાજાથી શાહીબાગના મહેલ સુધી લોકોએ પ્રણવ નાખ્યો હતો અને સં ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ને દિવસે ચૌદ ધડી ને પાંચ પગે શ્રી સાગરગચ્છના લક્ષ્મીક શ્રી શાંતિસાગરજીના હસ્તે ૧૫મા તીર્થંકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જિનપ્રતિમાઓની અજ્ઞનશલાકાથી પ્રતિષ્ઠા થઈ

અમદાવાદનું આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે ગઈ સદીના પૂર્વભાગમા એ બધાયું છે પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મદિરો બાધનારા શિદ્ધીઓના પરિવાર હજુ હયાત છે તે આ મદિરથી સિદ્ધ થાય છે શિદ્ધી પ્રેમચદ સલાટે એની રચના કરી છે તે બધાયું સારે શિખરબધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ઘેરાયેલુ સમગ્ર નિર્માણ, ચારે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સમુ લાગતું હશે

પાછળથી નજીકમા યુરોપિયન ઢબનો એક બગીચો અને ફરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ઓક સ્વરૂપના કોરિથિયન થાલવાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિમાસણ કરાવી દે કે પ્રાચીન બાધણીના દેવાલય આસપાસ આબુ માવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો હશે

પરંતુ અદ્દર પ્રવેશ કરતા જ મંદિરનો દર્શનભાગ જોતાની સાથે સ્થાપત્યગચ્છાની સમગ્રતાજી એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનંદના હૃદયગાર કાઢ્યા વિના ગહેવાતુ નથી મંદિરના બહારના અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી. ભરપૂર સ્તંભો ઉપર એવી જ શોભાપ્રમાણ માળવાળી ડેલીની રચના છે તેની બે બાજુ મિનારા જેવા બેઠા ધાટના તોડા છે, જે મુસ્લિમ અસર બતાવે છે

ડેલી કે દોઢીથી અદ્દર જતા જ વિગાળ ચોક વચ્ચે મંદિર નજરે પડે છે તેની ફરતી કોટની જેમ ગોઠવણેથી દેરીઓ આજુબાજુ મંદિરની યાદ આપે છે એ બધી સાથે ચોકમાં બાવન જિનાલયો છે સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમાં અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાર મળી આઠ છે તે અને મુખ્ય મંદિર મળી જિનાલયોની સંખ્યા બાવન થાય છે મંદિરનો રંગમંડપ પછીની ગૃહમંડપ અને છેવટનો ગભારો (ગર્ભમંદિર) બધુ જ કામ દેશી ખારા પથ્થર(સિંડ સ્ટોન)માં કરેલું છે અને બાજુ ચોકમાં જવાના પગથિયા છે ગૃહમંડપની બેઠા બાજુના પગથિયાની ચોકી ઉપર આ મંદિરની બાધણીને નાગરશૈલીનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે

બર્જેસ અને ફર્ગ્યુસન જેવા પ્રકાશક સ્થાપત્યપણિતો આ મંદિરની રચનામાં ઉતારેલી સબધપરપર અને એકરૂપતા ઉપર વારી ગયા છે બીજે કોઈ ઠેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને મુગ્ધકર અનેલી જોવામાં આવતી નથી અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને ખડોને સમગ્રતા આપી મુખ્ય કેન્દ્ર તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિરલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે અદ્દરથી નજર ફરવો, કે બહાર ચોકમાં જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોવા છતાં આપણને ગૂંચવણ કે મથામણ લાગતી નથી દરેક રચના કે ગોઠવણ તેનો હેતુ સભાળી આનંદપ્રદ બની રહે છે

ફર્ગ્યુસને કહે છે “ હિન્દુસ્થાનમાં જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યું હતું અને મુસલમાન સમયમાં કેટલાક મિશ્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યું મુસલમાની સમયમાં પણ જૈન મંદિરો બંધાયા તેમાં આ મંદિરની રચના સંપૂર્ણ દેખાય છે ”

આ મંદિરની બાધણી આટલી ઉત્તમ છતાં એમાં માનવઆકૃતિઓનું રૂપવિધાન પહેલા દરજ્જાનું ન ગણી શકાય પાત્રપાત્ર સદીઓથી આપણા શિલ્પીઓને મુસ્લિમ આદર્શોના કારણે રૂપકામથી વિમુખ રહેવું પડ્યું હતું તેથી આકારમાં ઉપજેલી સદિગ્ધતા અને નિષ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે

રંગમંડપના આઠે થાલલા પર દેવાગના કે પૂતળીઓ છે તેમાં આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે થાલલાઓને ચોરસની આકાસમાં લાવી ગોળ ધ્રુમ્મટ કરવાની રીત સોલકા યુગની છે ધ્રુમ્મટના અદરના ટોચને વિતાન કહે છે વિતાનમાં નકશીદાર કદીરા હોય છે, અને ઠેક ઉપર જતા સાકડા બિંદુમાંથી પદ્મશીલાનું કમળ, ઝુમર જેવું શોભે છે

રંગમંડપની ભોં ઉપર મધ્યમાં જ આગ્રાના જેવું રંગીન પથ્થરોનું જડતરકામથી બનાવેલું કમળચક્ર છે તેથી શોભા ઘણી વધી જાય છે સામે ગૃહમંદિરના એક જ મોટા પચાસાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જમીન પર બે બાજુ ધ્રુમ્મટીઓ છે આ ધ્રુમ્મટીઓ નીચેના લોધંગાની તૂટિઓની આસાતના કે અપરાધ ન થાય તે માટે રાખી છે સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને શોભા તરીકે જગ્યા કરી આપેલી છે

ગૃહમંડપમાં સ્તંભો નથી પ્રવેશદ્વાર ઉપરાંત બે બાજુથી ચોકમાં જવાના મોટા ખારણા જ છે, તેથી આ પ્રકાશ ઓછો છે પરંતુ સન્મુખ ગર્ભમંદિરના ત્રણ દારો તરફ જોતા ધ્યાનસ્થ પ્રતિમાઓમાં એકાગ્ર થવા બીજી અધારુ મદદરૂપ બને છે

ગૂઢમંદિરના પ્રતિમાદ્વારોને સુદર મુલાયમ આકૃતિઓવાળી પિત્તળની નળીઓ છે સુસ્લિષ્ઠ કાળમા ઉદય પામેલી નકશીના એ સુદર નમૂના છે ગૂઢમંડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ધુમ્મટ ઘણો ઊંચો ગયો છે પણ મંડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર ચૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાખા ઉપર જઈ શકાય છે

મંડપના માળે ફરતી ગોળ અટારી છે તેમાથી નીચેનો ભાગ જોવાય છે; તેમ જ ધુમ્મટ લાથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુદર પૂતળીઓ નીરખવાની સગવડ મળે છે

અટારીમાથી બહારના ધાખા પર જતા બે બાજુના વિમાનગૃહોના છત્ત ઉપરના સામગ્રણ (કે સવરણ) અથવા બેકા શિખરો અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી જોવાથી મન બહુ તૃપ્તિ પામે છે ત્યાં કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમર્થ કારીગરના હાથની પ્રાણવાન કૃતિઓ છે તે સાથે વિમાનની ભીંતો પરની કોતરેલી પથ્થરની નળીઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુકુમાર શોભાભરી છે જરૂરખાને રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપત્તિના શિરોહી ધાટીની ચામલીઓ અને કમાનો છે

ખરું કહીએ તો સમગ્ર મંદિરની રચનામા આ વિમાનમેડીઓ અને પ્રવેશતું બલ્કાનક અથવા મેડીબધ દોઢી અન્ય જિનમંદિરોમા જોવા નથી મળતા એવી એ બેનમૂન સુદર રચના છે

મંદિરના ધુમ્મટો પરની રચનાઓ(સવરણ)નો સારો પરિચય પણ અહીં મળે છે નૃસિમમંડપનો ધુમ્મટ સુસ્લિષ્ઠ અસરનો ગોળ ગુબજ છે પણ તેના કલશ આગળથી પાખડીઓ પાડી તાજમહેલની જેમ તેના કંઠની પાખડીઓમા મેળવી દીધી છે

ગૂઢમંડપનું સામરણ (સવરણ) અનેક કલશોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ધાટ છે તેની ભૂમિતિ વ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ જોઈ છક્ક થઈ જવાય છે દરેક કામમા ગણિત અને માપ સમજનાર શિલ્પીઓની સખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી ગૂઢમંડપનો મોટો ગુબજ અદરથી ૨૪ ફૂટના પરિઘનો છતાં મુખ્ય પ્રતિમાના ગર્ભમંદિરોના પણ શિખરો તેનાથી વધારે ઊંચાઈ પર લીધા છે આથી દ્વાર આગળના પગથિયાથી એક રેખા ત્યાં સુધી લખાવીએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમા રહે છે નીચે ઊતરી ગયા પછી પણ ચોકમાથી વિમાનજરૂખાને જુદીજુદી બાજુએથી જોતા મંદિરને નવનુવ આકર્ષણ મળે છે

મંદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તંભોના મથાળે એકેક નૃસિ કે સગીતની પૂતળી છે તેમા માત્ર કોઈ કોઈ કૌશલ્યપૂર્ણ હાથે નિમયિલી મનોહર હાવભાવવાળી કે સજ્જવતાભરી મળી આવે છે ચક્રોર આખતે હલકુ-ભારે કામ તારવતા વાર લાગતી નથી

પરસાળમા ફરતા સ્તંભોની હારવાળી લાખી ચાલીમા નજર કરતા આહ્લાદકતા અનુભવાય છે તેમા ચાલતા ચાલતા પણ મંદિરની ચારે બાજુની શિલ્પલીલા દેખાય છે

આવા જિનાલય માટે પરપરાસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રંથોનું નિર્માણ થયું છે તેનું અનુશાસન અને ગણિત સાચવીને શિલ્પીઓને નવું નિર્માણ કરવાનું હોય છે

આ મંદિરની ઉત્તર-દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે બહારના મંડપ (બલ્કાનક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લંબાઈ ૧૬૦ ફૂટ છે એટલે આ મંદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યસમૂહમા શેઠ હડીલાઈની કીર્તિના ધ્વજસસુ હોઈ દેશના ગૌરવરૂપ છે

વિરહિણીનો એક અનુભાવવિશેષ

શ્રીમતી હીરાબહેન રાં પાઠક

આ પછા દેશનું શૃંગારરસનું—તેમા જે વિરહોત્કટતાનું—રસિક કાવ્યસાહિત્ય મળ્યામ પ્રમાણમા છે પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનું એટલે કે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અમુક સમય સુધીના ગુજરાતીનો તેમા સમાવેશ થાય છે વળી આપણી ધણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સંસ્કૃતમાથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અત્યંત પરપરા તેમા જળવાઈ રહી છે તેમા ઝસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભાગિઓમા અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણઆયોજનાનો અવિચ્છિન્ન તત્ત્વ ગ્રાહ્યો આવતો જણાય છે; જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી જે આગળ આપણી સંસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે અર્વાચીન શૃંગારસાહિત્ય પશ્ચિમ તેમ જ અન્ય બળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાળા છે

વિરહનું આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનું છે—એક મહાનિબંધની ગુણવેશવાળું છે—એટલે તે તમામ તો ક્યાથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણનું મથાળું સૂચવે છે તે સુગમ, તેનો એક વિશિષ્ટ અંશ જ જોઈ શકાય, અને તે પછી, આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરપરાનું મૂળ જેમા પડેલું છે તેવી તે પ્રકારની સંસ્કૃત કવિતાના પરિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સદર્ભમા—તે જોનું ફીક થશે

ભરતે સંસ્કૃત સાહિત્યમા નાયિકાની વિવિધ અવસ્થા સ્વયંવતા મુખ્ય ગાઠ પ્રકારો—વાસકસંજ્ઞા, વિરહોત્કટિતા, સ્વાધીનપતિકા, કલહાન્તરિતા, ખણ્ડિતા, વિપ્રલબ્ધા, પ્રોષિતભર્તૃકા અને અભિસારિકા આપેલા છે પાછળથી તેના અન્ય પ્રભેદો ફીકફીક સખ્યામા પડેલા છે, એટલું જ નહિ, તેને અન્ય વર્ગિકરણ જોડે સાકળવામા આવ્યા છે ભરતનું આ વર્ગિકરણ શૃંગારદષ્ટિએ નાયકને અવલંબીને નાયિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલું છે, જે તેને આપેલા પારિભાષિક નામકરણથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે

અહીં આપણે જે નિરૂપણ જોવાના છીએ તેમા વિરહોત્કટિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકા ઉપરાત વિપ્રલબ્ધા અને અન્ય નાયિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણ, આજમા ઓછું, ન્યાં કૃષ્ણ નાયકરૂપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમાં નિરૂપિત ગોપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલબ્ધાની છે, તો કેટલીક વેળા ખડિતાની પણ જાણ્ય છે, કારણ, વિપ્રલબ્ધા ઠગાયાને કાગળે વચિતા છે, તો ખડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનું અન્યગમન તે વિરહનું અને અન્યોપલોગ બાદનું આગમન તેના માનખડનનું કારણ છે, જ્યારે કલાકાતરિતા, પતિના કહેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિરનેહવચિતા છે આ પાંચે પ્રકારની નાયિકાની સ્નેહદશાનું એક સમાન તત્ત્વ તે વિરહ છે એ વિરહ, તેના સ્વરૂપ, સમય અને ગુણગુણની કક્ષામાં અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે, કેમકે આ નાયિકાઓના વિરહના નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિનિરાળા છે એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોષિતભર્તૃકા અને વિરહોત્કટિતાના વિરહને જ નોંધીશું એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય તેનું એક ખીટું કારણ પણ છે અહીં આપવા ધારેલા કેટલાક અવતરણો તે પ્રકીર્ણ સુભાગિતો-ફુલાઓ-ગાથાઓ છે, જે સદર્ભરહિત હોવાને કારણે, તેમાંથી નાયિકાનો પ્રકાર અવશ્ય કળાય જ, એમ નહિ એટલે વધારે ચોક્કસપણે વિષયને આડ બાધી લેવા માટે એમ કહીશું કે જ્યાં નાયક અને નાયિકા ઉભાયાનુકૂલ છે—મનોમેળવાળા—અનુરૂપ છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિગ્હની અભિવ્યક્તિનું એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશું એ દષ્ટિએ, તેવા ઉદાહરણો જેમાંથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નાયિકાઓ વિરહોત્કટિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકાને લેખી શકાય માટે સહુ પહેલા, આપણે વિરહોત્કટિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે નેવા ધારેલા અવતરણો તે ખ-નેની—ને તેમાં યે પ્રોષિતભર્તૃકાની—અવસ્થા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે ભરતે કહેલી વિરહોત્કટિતાની વ્યાખ્યા નોંધીએ

અનેકકાર્યવ્યાસજ્ઞાવસ્યા નાગચ્છતિ પ્રિયઃ ।

તસ્યાનુગમદુઃખાર્તા વિરહોત્કટિતા મતા ॥

—ભરતનાટ્યશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬

અર્થાત્—

“અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવતો નથી તેથી ઉદ્ભવતા દુઃખથી આર્ત તે વિરહોત્કટિતા મનાય છે ”

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્કટિતાની વ્યાખ્યામાં જગ ફેર છે તે કહે છે “આવવાની ઇચ્છા કરેલી છતાં, દેવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુઃખિત હોય તે વિરહોત્કટિતા કહેવાય ”^૧ વિશ્વનાથે દેવની પ્રતિકૂળતા કહી, સ્પષ્ટ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવણતા ખતાવી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામાં નથી પણ ઉભયના નિરૂપણમાં નાયિકાનો વિરહસત્તાપ નિશ્ચિત છે

પ્રોષિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોદ્ભવસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે

ગુરુકાર્યાન્તરવશાવસ્યા વિપ્રોષિતઃ પ્રિયઃ ।

સા રુક્ષાલક્રકેશાન્તા મવેલ્યોષિતમતૃકા ॥

—એજન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧

૧ આગન્તુ ક્ષત્તિચોડપિ દેવાન્નાવાતિ યત્ત્રિય ।

તદનાગમદુઃખાર્તા વિરહોત્કટિતા તુ સા ॥

—વિશ્વનાથપ્રણીત સાહિત્યદર્પણ, તૃતીય પદિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬

અર્થાત—

“કોઈ બીજા ગુરુ કહેતા મહત્વના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ ઝડક અને છૂટા પડી ગયા હોય (કેશસસ્કારવિનાની હોય) તે પ્રોપિતભર્તૃકા છે ” ભારે સાહિત્યર્પણકાર ભાવને વધારે સ્ફુટપણે પ્રગટ કરીને કહે છે “નાનાવિધ કાર્યવશાત્ જેનો પતિ ૨૨ દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામખીજાર્ત નામિકા તે પ્રોપિતભર્તૃકા કહેવાય ” ૨ ભાનુદત મુજ્ય દેશાન્તરગતે પ્રેયસિ સંતાપવ્યાકુલ્ય પ્રોષિતમર્તૃકા । ૩ મતિરામે એ જ ભાવાર્થ હિન્દીમાં આમ મૂકી આપ્યો છે “જાકો પિય પરદેશમેં વિરહ વિકલ તિય હોય ” (૨૦ ૨૧૦ ૧૧૧) ૪

આ મુજ્ય શાસ્ત્રનિરૂપિત ઉભય નામિકાઓનું વિગતસ્વરૂપ છે ભરતે વર્ણવેલ આ અષ્ટનામિકા પ્રકારને સાહિત્યર્પણકારે ચાલુ રાખેલ છે દશરૂપકમાં પણ તે છે એ બંને અન્થો ભરતના નાચ્યશાસ્ત્ર પાદ રચાયા છે એટલું જ નહિ, એ બંને અન્થોમાં ભરતના નામિકાપ્રકાર ઉપરાંત નવા નામિકાભેદોના વર્ગીકરણો ઉમેરાયા છે અને તે ભરતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલા છે, જે આપણે પછીથી જોઈશું

આ નામિકાઓ, વિરહને કારણે, જે ‘અનુ’ કહેતાં પશ્ચાદ્વર્તી કામિક, માનસિક આહાર્ય (વેશને લગતા) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિના પ્રયોજક પરિણામો—ધૃગિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે આ અનુભાવો, નામિકાના ભાવરૂપ કારણના, પ્રત્યક્ષ થતા ધૃગિતો—કાર્યો છે હિન્દી સાહિત્યકોશમાં કોઈ ‘દેવ’ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુજબ વ્યાખ્યા છે

જિનકો નિરખત પરસ્પર રસકો અનુભવ હોઈ ।

ધનહીંકો અનુભાવપદ કહત સયાને હોઈ ॥

આવા અનુભાવો અસખ્ય છે પણ આપણે તેમાંથી એક વિશિષ્ટ અશ જેવા કાર્યો છે, અને તે નામિકાના એક જ અંગને લગતા અર્થાદિત અનુભાવો જોઈશું આ અંગ તે હાથ છે—ગુણરાતીમાં આપણે જોને આખા હાથ લેખે ઓળખીએ છીએ તે તેના ઉપાંગો છે યાદુ, કોણી, કાકુ, હસ્ત ને કરતલ તથા આગળીઓ નામિકાના એ અંગોનું સ્વરૂપ એટલે કે દશા, તેનો વિન્યાસ તેમ જ તેના કાર્યોવડે જે અનુભાવો સર્જાય તે તેની વિરહદશાના દ્યોતક છે પ્રથમ આપણે સસ્કૃત કવિતામાંથી તેવા નમૂના પર ઊડતી નજર નાખીએ ત્યાં અને પ્રાકૃત ઇલાદિમાં તે મુખ્યત્વે અતિશયોકિતઅલંકાર તથા ઉત્પ્રેક્ષા, પરિણામ અને કાવ્યલિંગ ઇલાદિ અલંકારોની લગીવડે નિરૂપાયા છે આવા અવતરણોનો સચ્ચ અભ્યાસીને સસ્કૃત સદર્ભપ્રથ ‘સુભાષિતરત્નભાગગારમ્’માં પ્રત્યેક નામિકાવિભાગ હેઠળ સાહિત્યમાંથી તારવી લઈ મૂકેલી જેવા મળશે તે જોઈએ તે પહેલાં, કાવ્યપ્રકાશકારે અમરુશતકનો એક શ્લોક, પ્રોપિતભર્તૃકાના દર્શાતરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો હોઈ ટાક્યો છે તે લઈએ

પ્રસ્થાન વલ્યૈઃ કૃત પ્રિયસત્તૈરસૈરજસ ગત

ઘૃત્યા ન ક્ષણમાસિત વ્યવસિત ત્વિત્તેન ગન્તુ પુર ।

યાદુ નિશ્ચિતચેતસિ પ્રિયતમે સર્વે સમ પ્રસ્થિતા

ગન્તવ્યે સતિ જીવિત ! પ્રિયસુહૃદ્સાચં કિમુ ત્યજ્યતે ? ॥

—કાવ્યપ્રકાશ, ઉલ્લાસ ૪, શ્લોક ૩૫

૨ નાનાકાર્યવશાચસ્યા દૂરદેશ ગત પતિ ।

સા મનોમવદુ હાર્તા મવેપ્રોષિતમર્તૃકા ॥

—એજન, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૪

૩ હિન્દી સાહિત્યકોશ પ્રોપિતપતિકા (નામિકા), પૃ ૪૮૯

૪ એજન

તેનો યુજરાતી અનુવાદ—

“ બહાલા કકણ નીસર્યો, વહી રહ્યા યોધાર આસુ, ધડી
એસી ના રહી ધીંગ, આગળ જવા ચિતે થયુ આકળ,
જવાનો કરતા વિચાર પિયુષ સાથે બધા નીકળ્યા,
જવુ છે જીવ ! તો પછી ક્યમ જવા દે સાથ બહાલાતણો ? ”

—કાવ્યપ્રકાશ, યુજરાતી અનુવાદ, ગુજ્ઞ પુગતત્વ મંદિર ગ્રંથાવલિ

અહીં એ પ્રોષિતભર્તૃકા અને તે પહેલા જ, એને “ હૈં તે શોપ ન માય રે ” એવી વિરહદશા અને તેને અંગેના અનુભાવો ઉદ્ભવ્યા તેમા નાયિકાનો હાથ દૂબળો પડતા ને વલય મોટા પડતા ઊતરી જવા લાગ્યા, એવો, હાથને લગતો અનુભાવ છે. અહીં વલયવડે નાયિકાનું ક્ષીણત્વ-ક્ષામપણુ સૂચવાયુ છે. આપણે આગળ જોઈએ કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણતાનું પરિમાણ કેરું?—બધા સાહિત્યમા હોવાનું માલમ પડે છે સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક મક્ષ, પત્નીવિરહને કારણે કનકવલયમ્બારિક્ત-પ્રકોષ્ઠઃ અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનું સ્મરણ થાય; અથવા વિરહોદ્ઘાતિ રાગ દુઃખાન્તના ‘ સ્તક્તકનકવલય ’નું પણ સ્મરણ થાય તેમ છતાં એકદર વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિરહનું નિરૂપણ જૂજ હોય એ સહજ છે.

આ વલયો પણ એ સ્થાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે એક, બાવડા પરનું, જેને આપણે બાજુબધ તથા કડુ કહીએ છીએ ખીજુ, કાડા પર રમતું—કડલુરવરપતું બાવડા પરના વલય અંગેનું એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનું સુદ અવતરણ એ સર્લ્લગ્રંથમા છે, અને તે પ્રોષિતભર્તૃકા ગોપીની કૃશતાનું અતિશયોક્તિ અલકારમા વર્ણવાયેલું કેવળ યુજરાતી ભાષાનાંતર જોઈએ—શક્ય તેટલા મૂળ સરકૃત શબ્દની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુવાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ.

“ હરિના પ્રયાણથી, એ સુભૂતી કમળની કળીઓની પાખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કહોરો નીચે સરી પડ્યા અને વધુમા કહીએ તો ”

જુઓ મૂળ સરકૃતમા—

“ અન્યદ્ ભૂમઃ કિમપિ ધમની વર્તંતે વા ન વેતિ

શાત્રુ વાહોરહદ વલય વાળિમૂલ પ્રવાતિ ॥ ”

એટલે કે, “ એની નાડી ચાલે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (બાવડા પરનું) વલય છેક પાણિમૂલ—કાડા સુધી પહોંચી ગયું ”

—‘ સુભાષિતરત્નભાગારમ્ ’, પ્રોષિતભર્તૃકા ખડ, શ્લોક ૮૪

અહીં વલય, બાહુ—બાવડા પરનું છે, અને તો જ ચમત્કૃતિવાળી અતિશયોક્તિ નીપજ શક્તિ છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક બાવડેથી સરતુસરતુ તે કાડાલગી ઊતરી આવ્યું એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ ! અહીં અતિશયોક્તિ સગે સજવારોપણ સુલભપણે સચોળથો છે, જે કવિતાની માત્રાને દુહરાવી આપે છે.

ખીજે એક રચને ખેદસૂચક હસ્તમુખવિન્યાસવડે કાયિક અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે લા, હાથ પરના અલકારરૂપે મૃણાલના વલયનું નિરૂપણ છે.

“ મોતીઓની સાથે હરીકાઈ કરતા એવા પાપણુઓથી ગરતા આસુઓના બિન્દુસમૂહથી મહાદેવના અટહારનું અનુકરણ કરતા હારાવલિરૂપ ભૂષણને હૃદય પર રાખી, કુમળા મૃણાલના વલયથી

અલકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયતાક્ષી બાલે ! કયા પુણ્યશાળીને તું ખરી રહી છે ? ”

—સંકૃત-મગદી સુભાષિત ટોશ, ખડ દુસરા, પ્રકરણ ૩૧વું, પ્રવાસ વિરહ ઇ વિભાગ

અહીં વિગદિણીનો વલયાભૂષિત હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમા ખિન્ન વિયોગિની પ્રિયપ્રયાણને કારણે આભરણોને અંગે સુદ્ધા આગ્રાતી નથી તે જણાવતા કહ્યું છે

“ પીનસ્તનકલશ પર લહેંગતા હાગને ધારણ કરતી નથી અને વીટીને પણ (આગળીવડે) સ્પર્શતી નથી ”

—સુભાષિત૦, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિગ્દોલ્લેખાનું, તેની ઉત્સુક દશાનું વર્ણન શુઓ

“ પ્રિયનો સગ સચવતા સ્ફુગ્ધવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત અનેલા અંગોવાળી તે વિયોગિની, પુન પુન આશ્લેષે છે, શુએ છે અને ચૂમે છે ”

—એજન, શ્લોક ૯

એક શ્લોકમા નાયિકાની વિરહવ્યગ્ર દશા સુદ્ધ રીતે નિરૂપાઈ છે તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સતાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે

“ કોઈ એક કૃશાંગી, વનના વૃક્ષોની છાયામા વિસામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રના કિરણોને નિવારતી નિવારતી ચાલતી હતી ”

—એજન, શ્લોક ૧૬

પ્રસ્તુત અવતરણમા હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમા તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે

“ સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બાળી જાય એવી આશંકાએ તે હાથથી ન લેતા બ્રૂસાચી ધ્વીકારે છે ”

—સુભાષિત૦, પ્રેક્ષિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સંસ્કૃત કવિઓએ કરેલું છે ! યક્ષપત્ની વિજેનો મેન્દૂતનો પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

શેષાન્માસાન્વિરહદિવસસ્થાપિતસ્યાવષેર્વા
વિન્યસ્યન્તી મુવિ ગણનયા દેહલીદત્તપુષ્પે ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પદ્ધિઓ) ૫૪

અથવા તેથી આગળ—

મત્સાદશ્ય વિરહતનુ વા માવગમ્ય લિપન્તી ।

—એજન, શ્લોક ૨૨ ૫૫

જુઓ કીલાભાઈ ધનસ્થામ અનુવાદિત મેઘદૂતમાથી ઉપરની પદ્ધિઓનું ભાષાંતર

૫૫ “ રહેલા બાધી અવધમહા જે માસ બાધી રહેલા

ગેડી હોંસે ગણતી કુમુઓ મૂકીને જિજ્ઞાસા ”

૫૬ “ કટપી મારી કૃષ્ણ હબી, હમે કાકવી ચિત્રમણિ ”

આમ હાથવડે હંમે કૂલો મૂખીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનું ચિત્ર આલેખતી-સર્જતી નાયિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસના દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરજ્ઞાન નહિ કે આટલું હશે એવી નાયિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રીત હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ હોત પર આક્રમણની ને પછી ગણવાની । પણ એક શ્લોકના એ આકેલી રેખાઓને ન ગણવાનું-નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિગ્હ-ભીરુતાનું સૂચક છે :

“અરણાની જેમ વહેતા આસુઓથી જેના કમળા ધોવાયા છે એવી એ બાલા અવધિના દિવસોની મખ્યાની રેખાઓ આંકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આશકાથી, રખે ને અવધિ દિવસ વીતી જાય ।”

સુભાષિત, વિદ્યોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬

અહીં નાયિકાનો પોતાનો ભય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામા નાયિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભય પ્રગટ થયો છે, એટલું જ નહિ, તે નાયિકાથી અનુભવ્યું સખીકૃત્ય બળની તેને મિથ્યા ધારણુ આપી રહી છે

“ઓહિદિવ્યહાગખાસ ફિરીહિ સહિઆહિ કુકુલિહિઆઓ
હો તિરિણુ તહિ ચિચ ચોરિઆએ રેહા પુસિજન્યતિ ।”

અર્થાત—“અવધિના દિવસો પૂગ થતા એનું આગમન થશે કે કેમ એવી આશકા ધરતી સખીઓ હોત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાથી બેત્રણ ચોરીચૂપીથી ભૂસી નાખે છે ”

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુદર બીજી બે પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી

“ઝઝ-વાહિતિરિણુઅ-ધર-વિર-પલોટ-સહિલ-ધારાહિ
કુકુ-લિહિઓહિ-દિવ્યહ રકખાઇ મુધ્ધા કરઅલેહિ ”

“ઝઝવાતથી જાજ ઉઝડી દેવાયાને કારણે વરના વિવરોમાથી, એટલે કે અપરાધના બાહોરામાથી, પડતી સહિલધારાથી હોત પર આળખેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનું, મુઝ્યા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે ”

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સચ્ચવડે વિગ્હભાવને વ્યક્ત કરે છે જેમ આજે ને તેથી વિશેષ જૂના સમયમા વર્ષારભપૂર્વે ધર પરનું જાજ સરણુ કરવામા આવતું, જેથી વરસાદના જલથી વરનો અદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનું જ ધર જણું જાજવાળું હોય ને ? તેવા ગૃહવાળી પ્રોપિતભર્તૃકનું અનુકંપા જગાડે તેવું આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે અહીં એકાંકિની વિગ્હિણીનું મુશળખાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાર અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી રાખ્યાનું હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનું રક્ષણ કરે ? કેટલું બધું વિશિષ્ટ વીગતરેખ અને ભાવસહાર ચિત્ર ! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસપન તેજબળા-મિત્ર ચિત્ર ! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાપડી ! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રબલ ગાથા

અજ્ઞ ગઓતિ, અજ્ઞ ગઓતિ, અજ્ઞ ગઓતિ, ગણુરીએ

પદમે ચિચ દિવ્યહધે કુકુ રેહાહિ ચિત લિચો

અર્થાત—“‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’ જેમ ગણુરીગણુને પહેલા દિવસના અર્ધ-ભાગમા જ (તેણે) રેખાથી હોત ચીતરી મૂકી ।”

અહીં ‘આજ ગયો’ એ પદ માત્ર ત્રેવકાવીને, નાયિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના તાબાની બળતરા કેટલી ભારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે ! ભાવની સ્વકીય પ્રબલતાએ સ્વભાવોક્ત નિરૂપણથી

અલકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયતાક્ષી બાલે ! કયા પુણ્યશાળીને તુ સ્મરી ગઈ છે ? ”

—સરકૃત—મગી સુભાષિત કોશ, ખડ દુસરા, પ્રકરણ ૩૬વું, પ્રવાસ વિરહ ઇ વિભાગ

અહીં વિગ્રહિણીનો વલયાબુધિત હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમા ખિન્ન વિયોગિની પ્રિયપ્રયાણને કારણે આભરણોને અગે સુદ્ધ આગતી નથી તે જણાવતા કહ્યું છે

“ પીનસ્તનકલશ પર લહેગતા હાગને ધારણ કરતી નથી અને વીંટીને પણ (આગળીપડે) સ્પર્શતી નથી ”

—સુભાષિત૦, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિન્હોલ્લહનુ, તેની ઉત્સુક દશાનુ વર્ણન જુઓ

“ પ્રિયનો સગ સ્વયવતા સ્ફુરણવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત બનેલા અંગોવાળી તે વિયોગિની, પુન પુન આશ્લેષે છે, જુએ છે અને ચૂમે છે ”

—એજન, શ્લોક ૯

એક શ્લોકમા નાયિકાની વિરહવ્યથા દશા સુદૃઢ રીતે નિરૂપાઈ છે તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સતાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે

“ કોઈ એક કૃશાગી, વનના વૃક્ષોની છાયામા વિસામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રના કિરણોને નિવારતી નિવારતી ચાલતી હતી ”

—એજન, શ્લોક ૧૬

પ્રસ્તુત અવતરણમા હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સ્વયવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમા તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે

“ સાસુ જે પશ્ચદ્ધ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી જાય એવી આશંકાએ તે હાથથી ન લેતા બ્રૂસણથી સ્વીકારે છે ”

—સુભાષિત૦, પ્રેષિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સરકૃત કવિઓએ કહેલું છે ! યક્ષપત્ની વિજેનો મેવદૂતનો ગેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

શેષાન્માસાન્વિરહદિવસસ્થાપિતસ્થાવષેર્વા
વિન્યસ્યન્તી મુવિ ગણનયા દેહલીદત્તપુષ્યે ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પદ્ધિઓ) ૫૪

અથવા તેથી આગળ—

મત્સાદસ્ય વિરહતનુ વા માવગમ્ય લિપ્યન્તી ।

—એજન, શ્લોક ૨૨ ૫૪

જુઓ કીલાભાઈ ધનસ્યામ અનુવાદિત મેઘદૂતમાથી ઉપરની પદ્ધિઓનું ભાષાંતર

૫૪ “ પહેલા બાધી અવધમહા જે માસ બાધી રહેલા

ગેલી હોંસો ગણતી કુમુઓ મૂકીને ઉજરામા ”

૫૫ “ કટપી મારી કૃશ બળી, હમે કાદવી વિભ્રમાહે ”

આમ હાથનું હંમેશાં ફૂલો મૂકીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનું ચિત્ર આલેખતી-સર્જન નાયિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસના દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરસાન નહિ કે અલ્પ હશે એવી નાયિકા માટે પ્રિયપ્રધાણના દિવસ ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રીત હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ હોત પર આકવાની ને પદ ગણવાની ! પણ એક શ્લોકમા એ આકેલી રેખાઓને ન ગણવાનું—નકારાત્મક નિરપણ તેની વિગત બીરુતાનુ સૂચક છે :

“ ઝરણાની જેમ વહેતા આસુઓથી જેના લમણા ધોવાયા છે એવી એ ખાલા અવધિના દિવસો સખ્યાની રેખાઓ આ કે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આશકાથી, ગમે તે અવધિ દિવસ વીતી જાય !

સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬

અહીં નાયિકાનો પોતાનો ભય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામા નાયિકા એ તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભય પ્રગટ થયો છે, એટલું જ નહિ, તે નાયિકાથી અનળપણે સખીકૃત બળવી તેને મિથ્યા ધારણુ આપી રહી છે

“ ઓહિદિઅહાગમાસ કિરીહિ સહિઆહિ કુરુલિહિઆઓ
હો તિણિયુ તહિ ચિઅ ચોરિઆએ રેહા પુસિનજતિ । ”

અર્થાત—“ અવધિના દિવસો પૂરા થતા એનું આગમન થયે કે કેમ એવી આશકા ધરતી સખી હોત પર હોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાથી જેતણુ ચોરીછૂપીથી ભૂમી નાખે છે ”

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુદર ખીજ એ પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી

“ ઝઝા-વાહિતિણિયુઅ-ધર-વિવર-પલોદ-સલિલ-ધારાહિ
કુરુ-લિહિઓહિ-દિઅહ રકખપ મુધ્ધા કરઅલેહિ ”

“ ઝઝાવાતથી જાજ ઉઝાડી દેવાયાને કારણે વરના વિવરોમાથી, એટલે કે જાપરાના ખાકોરામાથી, પડ સલિલધારાથી હોત પર આળખેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનું, સુઝા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે ”

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સૂચનવડે વિગહભાવને વ્યક્ત કરે છે જેમ આજે તેથી વિશેષ જૂના સમયમા વર્ષારભપૂર્વે ધર પરનું જાજ સરખું કરવામા આવતું, જેથી વરસાદના જલ વરનો અદરનો ભાગ સુરક્ષિત ગઈ શકે પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનું જ ધર જીર્ણુ જાજ હોય ને ? તેવા ગૃહવાળા પ્રોષિતભરુકાનું અનુક્રમા જગ્યાડે તેવું આ તાદરશ ગતિમાન ચિત્ર છે અ એકાકિની વિગહિણીનું સુરાળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાર અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકે રાખ્યાનું હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનું ર. કરે ? કેટલું બધું વિરિણુ વીગતરેખ અને ભાવસભર ચિત્ર ! જાણે કે સાક્ષાત્ રગરેખાસપ્ત તેજખા મિશ્ર ચિત્ર ! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાપડી ! તો એક ખીજ એવી ભાવપ્રબલ ગાથ

અજજ ગઓતિ, અજજ ગઓતિ, અજજ ગઓતિ, ગણિરીએ
પદમે ચિઅ દિઅહધે કુરુ રેહાહિ ચિત લિઓ

અર્થાત—“ ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’ એમ ગણીગણીને પહેલા દિવસના અ ભાગમા જ (તેણે) રેખાથી હોત ચીતરી મૂકી ! ”

અહીં ‘આજ ગયો’ એ પદ માત્ર ત્રેવપ્રાવીને, નાયિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના ત

સચોટતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાવિક બંને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા-માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ શકી છે

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવાનો રહે છે હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે લા ટાકેલો છે

“ જે મહુ દિવસા દિવસા દુષ્ટિ પવસતેણુ ।
તાણુ ગણતિએ અગુલિઉ જજ્જરિઆઉ નહેણુ । ”

અર્થાત—“ પ્રવાસે જતા પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગણતા (ગણતા મારી) આગળીના નાખ જજ્જરિત થઈ ગયા ”

—સિદ્ધદેવ ગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સપાદક હં. ચુ. ભાયાણી, પૃ. ૬

સભારો મીરાના બેએક પદની કૃષ્ક આવા જ—મળતા આવતા અનુભાવવાળી પકિત

“ આઉં આઉં કર ગયા સાવરા, કર ગયા કૌલ અનેક
ગિણતા ગિણતા ધિસ ગઈ રે મહારા આગલિયારી રેખ ”

—સસ્તુ સાહિત્ય સપાદિત મીરાબાઈના ભજનો, પદ ૧૩૨

મીરાની આમાની પહેલી પકિતનો ખીજે પાક, અન્ય સગ્રહોના આ જ પદમા, નીચે મુજબ મળે છે

“ સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક ”

તો એક ખીજ, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને ગૃહમાધુર્યવાળા પદમા પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે .

“ દેશવિદેશ સદેશ ન પહુચે, હોય અદેશા ભારી
ગિનતા ગિનતા ધિસ ગઈ રેખા, આગુરિયાકી સારી
અજહૂ ન આવે મુરારી ”

—‘ મીરાબાઈ—એક મનન ’, લેખક મજુલાલ મજુમદાર

એવી આ મીરાની પકિતઓનો ભાવઅગ્ર છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાથી મળી આવે છે

વિરહના આવા સતાપથી કેવળ નાથિકા જ બળીઝળી નથી, તેના સ્વબંધક જડ પદાર્થો પણ જળે તેવું આગળ આવેલા કમળના દૃષ્ટાંતે પ્રતીત કર્યું હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ દુહામા એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કારણ તે તો નાથિકાનો સૌભાગ્ય-સૂચક ચૂડો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય ! વિરહવ્યથાના આક્રંધ સતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નદવાઈ જ જાય ને ! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજવાયુ છે

“ ચુકુલ્લઉ ચુપણીહોઇસમ મુધિ કવોચિ નિરિતઉ ।
સાસાનલ-જાલ-અવલિઅઉ બાદ-અવિલ-સસિતઉ ॥ ”

અર્થાત—“ મુઝા ઘાલ નીચે (= ગાલે) ગળેલો (ને તેથી) નિ શ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સિંચાયેલો (તાગે) ચૂડો ચૂગે બની જશે ”

—સિદ્ધદેવગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સપાદક હં. ચુ. ભાયાણી, પૃ. ૫૮

આ ઉપરાંત નાયિકાની વિરહદશાએ અલપચેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જગાડ્યા છે । એક પ્રાકૃત ગાથાનુ દર્શાવ

“ પાસાસકી કાઓ ભેગછદિ દિવણુ પિ પહિય ધરિણીએ
ઓણત-કરય લોગલિય-વલય મજૂ-કિય પિંડ ”

અર્થાત—“ પશિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાથી સરી પડેલા કંકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) કાસાની આશકાથી કાગરો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી ”

એથી યે આગળ નાયિકા સાથે સખધ ધગવનાગ જવત, વિશિષ્ટ—અરે । વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉત્તર વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ બાણુવા જેવો છે । જુઓ ગાથા

“ અધકોવણા પિ સાસુ રુઆવિઆ ગચ્ચવધ્વસોપહાયે
પાચ-પણોણુઆએ દોસુ પિ ગલિએસુ વલચેસુ ॥ ”

અર્થાત—“ પગે પડવા નમી ત્યારે અને કંકણ સરી પડતા, પ્રોપિતપતિકાએ ઉત્તર સ્વભાવની સાસુની આખમાયે આસુ આણી દીધા । ”

આવા, વલયે સૂચવેલી ક્ષીણતાના ભાતભાતના ચિત્રો સરકૃત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાથી સાપે છે કેટલાક તો ધણા સુદ્ધ છે એક ભાવસુદ્ધ ગાથામા પ્રોપિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૂઝવણ તળે અપાયેલો-દ્વંધાયેલો તેનો વિવાદ ધણો સુકુમાર ભાવથી—તેની મૃદુ વાણીથી અગ્રદ થાય છે કૌતુક અને વિષાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોપિતપતિકાઓની કૃશતાની સભાવના કરી, અતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે । આ સર્વને એથી પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાયિકાનો અર્ધેરુદ્ધ—મુગ્ધ વિવાદ સવિશેષ વેધક અને છે

“ સહિ । સાહસુ સખભાવેણુ પુચ્છિઓ કિં અસેસ મહિલાણુ ।
વૃત્તિ કર દિય ચિયચ વલચ્યા દધએ પઉત્યમિ ॥

એટલે કે—“ હે સખી ! કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછુ છું શું પ્રિયતમ પ્રવાસે જતા બધી ય ઐઓના કંકણ (આમ) હાથમા પકાપડ્યા જ મોટા થઈ જતા હશે ? ”

એક બીજો છે વલયનો સંદેશદુહો

“ સંદેશા ગુણુ વતારી હું કહિવા અસમત્ય
એકધ વલધ બાણુજ્યો, સમ્માણા બે હત્ય ”

અર્થાત—“ હે પ્રિય ! હું સંદેશામા ગુણકથા કહેવા અસમર્થ છું માત્ર એટલું બાણુજ્યે કે એક જ વલયમા મારા બન્ને હાથ હવે સમાઈ જાય છે ”

પણ આ દુહાની પહેલા, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો બેવા મળે છે તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે એ દુહો ૧૩મી સદીના અબ્દુલ રહમાનકૃત ‘ સંદેશાસક ’મા છે ૬ પ્રસ્તુત અવતરણુમા પોતાના બન્ને હાથો એક જ વલયમા સમાઈ જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સંદેશાસક—

“ સંદેશાઠ સવિત્તરહ હલ કહણક અસમત્ય
ભણુ પિય ધકલિ બલિયકથ બે વિ સમાણા હત્ય ” ॥ ૮૦ ॥

એટલે કે—“ સંદેશો સવિત્તર (છે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું કહેજે તિલને (હવે) એક જ વલયમા બે ય હાથ સમાઈ જાય છે ”

સચોટતા સાધી છે અને વાચિત્વ તેમ જ કાયિક બંને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા-માર્મિકતા સગળતાથી સિદ્ધ થઈ ગઈ છે

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રગ સાહિત્યનો કુદો જોવાનો રહે છે હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે સ્વા દર્શકો છે

“ જે મહુ દિવસા દિવસા દર્શાવ પવસતેણુ ।

તાણુ ગણુતિએ અગુણિઉ જલજગિઆઉ નહોણ । ”

અર્થાત—“ પ્રવાસે જતા પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગણુતા (ગણુતા મારી) આગળીના નખ જર્જગિત થઈ ગયા ”

—સિદ્ધદેવ મત અપભ્રશ વ્યાકરણ, સપાદક હં. સુ. ભાયાણી, પૃ. ૬

અભારો મીંગના જેએક પદની કંઈક આવા જ-મળતા આવતા અનુભાવવાળી પકિત

“ આઉ આઉ કં ગયા સાવરા, કર ગયા કૌલ અનેક

ગિણુતા ગિણુતા ધિસ મઈ કે મહારા આગલિયારી રેખ ”

—સન્તુ સાહિત્ય સપાદિત મીરાબાઈના ભજનો, પદ ૧૩૨

મીંગની આમાંની પહેલી પકિતનો બીજો પાક, અન્ય સમૂહોના આ જ પદમાં, નીચે મુજબ મળે છે

“ સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક ”

તો એક બીજા, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને શબ્દમાધુર્યવાળા પદમાં પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે

“ દેશવિદેશ સદેશ ન પહુચે, હોય અદેશા ભારી

ગિનતા ગિનતા ધિસ મઈ રેખા, આગુરિયાકી સારી

અજહૂ ન આમે મુરારી ”

—‘ મીરાબાઈ-એક મનન ’, લેખક મણલાલ મજમુદાર

એવી આ મીરાની પકિતઓનો ભાવમગ્ન છેક અપભ્રશ સાહિત્યમાંથી મળી આવે છે

વિરહના આવા સત્તાપથી કેવળ નાયિકા જ બળીકળી નથી, તેના સખધક જડ પદાર્થો પણ જળે તેવું આગળ આવેલા કમળના દૃષ્ટાંતે પ્રતીત કર્યું હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રશ કુદામાં એ અન્ય પદાર્થનો ઉદ્દેશ્ય થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કારણ તે તો નાયિકાનો સૌભાગ્ય સૂચક ચૂડલો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય ! વિરહવ્યથાના આકરા સત્તાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નદવાઈ જ નાથ ને ! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જતનને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજવાયુ છે

“ ચુકુલઉ ચુણીહોધસધ મુધિ ડવોડિ નિહિતઉ ।

સાસાનલ-જાલ-કલકિઅઉ બાહ-સવિલ-સસિતઉ ॥ ”

અર્થાત—“ મુઝા ! ગાલ નીચે (= ગાલે) રાખેલો (ને તેથી) નિ શ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તારો) ચૂડલો ચૂરો બની જશે ”

—સિદ્ધદેવમત અપભ્રશ વ્યાકરણ, સપાદક હં. સુ. ભાયાણી, પૃ. ૫૮

આ ઉપરાંત નાયિકાની વિરહદશાએ અદ્યપ્યેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જગાડ્યા છે । એક પ્રાકૃત ગાથાનુ દર્શાવ

“ પાસાસડી કાઝો જોયછદિ દિવણુ પિ પહિઅન્નરિણીએ
ઓણુત-કરઅ લોગલિઅ-વલઅ મજ્જ-ઠિઅ પિંડ ”

અર્થાત—“ પચિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાથી સરી પડેલા કકણુ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) કાસાની આસકાથી કાગડો (ખાવા) ધુન્છતો નથી ”

એથી યે આગળ નાયિકા સાથે સખ ધગવનાર જીવત, વિશિષ્ટ—અરે । વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉગ્ર વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણવા જેવો છે । જુઓ ગાથા

“ અધકોવણા વિ સાસુ રુઆવિઆ ગચવપઅસોવહાવ્યે
પાઅ-પડણુણુઆએ દોસુ વિ ગલિએસુ વલઅંસુ ॥ ”

અર્થાત—“ પગે પડવા નમી ત્યારે અને કકણુ સરી પડતા, પ્રોષિતપતિકાએ ઉગ્ર સ્વભાવની સાસુની આખમાયે આસુ બાણી દીધા । ”

આવા, વલયે સચવેલી ક્ષીણતાના ભાતભાતના ચિત્રો સરકૂત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાથી સાપડે છે કેટલાક તો ધણા સુદર છે એક ભાવસુદર ગાથામા પ્રોષિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૂઝવણુ તમે ચપાચેલો-દયાચેલો તેનો વિષાદ ધણો સુકુમાર ભાવથી—તેની ચુદ્ધ વાણીથી પ્રગટ થાય છે કૌતુક અને વિષાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોષિતપતિકાઓની કૃશતાની સભાવના કરી, અતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે । આ સર્વને આથે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાયિકાનો અર્ધસ્કુટ-મુગ્ધ વિષાદ સવિશેષ વેધક અને છે

“ સહિ । સાહસુ સખભાવેણુ પુચ્છિમો કિં અસેસ મહિલાણુ ।
વૃત્તિ કરઠિઅ ચિઅ વલઆ દધએ પઢિઅમિ ॥

એટલે કે—“ હે સખી । કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછુ છું શું પ્રિયતમ પ્રવાસે જતા બધી ય સ્ત્રીઓના કકણુ (આમ) હાથમા પડ્યાપડ્યા જ મોટા થઈ જતા હશે ? ”

એક બીજો છે વલયનો સંદેશદુહો

“ સંદેશા ગુણુ વતડી હું કહિવા અસમર્થ
એકધ વલધ જાણિઓ, સખાણુ બે દત્થ ”

અર્થાત—“ હે પ્રિય । હું સંદેશમા ગુણકથા કહેવા અસમર્થ છું માત્ર એટલું જાણુએ કે એક જ વલયમા મારા બન્ને હાથ હવે સમાઈ જાય છે ”

પણુ આ દુહાની પહેલા, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે એ દુહો ૧૩મી સદીના અખંડુલ રહમાનકૃત ‘સંદેશરાસક’મા છે ૧ પ્રચુત અવતરણુમા પોતાના બન્ને હાથો એક જ વલયમા સમાઈ જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સંદેશરાસક—

“ સંદેશાક સવિતરઠિ હઠિ કહણુક અસમર્થ

બણુ પ્રિય ઇકલિ બલિયકધ બે વિ સખાણુ હત્ય ” ૥૮૦ ॥

એટલે કે—“ સંદેશો સવિતર (છે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું કહેવે પ્રિયને (હવે) એક જ વલયમા બે ય હાથ સમાઈ જાય છે ”

પ્રત્યક્ષ કરી છે એવી સંપૂર્ણ—ગોગે સો ટકાની, અને તે ય સમાન અગોની તુલનાવડે વ્યજિત થતી એ કૃશતા છે પામ્ય પોતાના બે જુદા જુદાં અગોવડે મૂલ્યવાતી તુલનાત્મક ક્ષાગતાના નિરૂપણનો એક સંદેશ મકનો બીજો—આગળનાની પડખે જ મકેલો ફુલો છે

“ સંદેશઃ સવિત્યગ્, પગ મધ કદલુ ન જાય
જે કાલંચુલિ મુદ્ગઃ સો બાહરી સમાધ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

“ સંદેશો સવિતર (છે) પામ્ય મારાથી કેલો ન જાય જે ટચથી આગળીની મુદ્ગિકા તે બાહુમા સમાધ જાય છે ”

આ ને આ કૃશતાની બિના મીંગના એક પદમા, તેની આગળ આવેલી પદ્ધિને કારણે વિશેષ તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે

“ માસ ગલે ગલ છીજિયા રે, કગ્ગ ગલા ગલ આહિ,
આગલિયારી મૂદ્ગી મદગે આવણા લાગી બાહી ”

—મીંગના પદો, અપાલક ભૂપેન્દ્ર ત્રિવેદી, પૃ. ૧૮૬, પદ ૨૧ (રૂપાતરવાળું)

આપણે જોયા એ દષ્ટાંતોમા તો, એક કે વિભિન્ન પ્રકારના પલ્લ નાચિકાના પોતાના ને પોતાના જ બે અગોને સમીપ મૂકી બતાવી તુલનાથી ક્ષીણતા પ્રત્યક્ષ કરી પલ્લ એથી છે એક દુઃખમ દષ્ટાંત, જેણે વિશેષ ચમત્કૃતિ સાધી છે કોઈ એક પરપરાના રાધાકૃષ્ણવિરહના માસના સાલજેલા ગીતની તે પદ્ધિઓ છે

“ મહા મહિને મન માહરુ,
મળવાને મન અકળાય રે,
હઝિની ટચલી આગળીકેરી મુદ્ગિકા,
મારી દરે આગળીયો સમાય રે,

હો રામ ! શ્રીકૃષ્ણ દારકામા જઈ ગલા ”

આહી કૃષ્ણની એક અને તે ય ટચલી—જે ટચકડી આગળી, તેની બરાબર પોતાની દશ આગળીઓની, પરસ્પર સંગેની તુલનાથી ક્ષીણતાની માત્રા ઘેરી બની છે અને એ અતિશયોક્તિ, વિરહતીવ્રતાની બાહ્ય બતાવે છે

હવે એક છેલ્લો વલય વિશેનો, વિરહ અને મિલનની ભાવસધિવાળો હેમચંદ્ર ઉદ્ધૃત કરેલો અપભ્રંશ સાહિત્યનો પ્રચલિત સુદર ફુલો જોઈએ

“ વાયસુ ઉડ્ડાવન્તિઅએ પિહિ દિદ્દહિ સહસત્તિ,
અદ્ધા વલયા મહિહિ ગય, અદ્ધા કુદ્દ તગ્ગતિ ”

કામચલાઉ ગુજરાતીમા—

વાયસને ઉડાડતા પિયુ દીકો સહસ્રાજ,
અર્ધ વલય મહી પર અને અર્ધ તાગે તુદ્દન્ત

હવે ગહે છે છેવટે જોવાનો એક હસ્તાવલમ્બી અનુભાવ અને તે પત્રલેખનનો શાકુન્તલમા વિરહોત્કર્ષિતા શકુન્તલાનો ‘ શુક્રોદરસકુમાર નલિનીપત્ર ’ પરનો પત્રમ્લોક આપણે વાચ્યો છે, એટલું જ નહિ, મીંગ જોવાના પદમા પ્રોપિતલર્વૃક્ષ વિશેના પદ્ધેશ વસતા પિયુને “ લિખિલિખિ ભેજત બાતી ”ના

ઉદ્દેશ્ય એ બાણીએ છીએ એ મીરાના એક બીજા, સમૃદ્ધિત નહિ થયેલા અને પહેલી જ વાર પ્રતિદ્ય થતા પદમા હસ્તવરે થતા પ્રત્યક્ષ પત્રલેખનનો ઉદ્દેશ્ય મળે છે તે આપણે જોઈએ

પદ ૧ રાગ સોરઠ

“કેસે લિખુ, લિખીયો ન જાય, પતીયા, દેમે લિખુ”

કલમ ભરત મેરો કર કપત હૈ,

હિમરો રહ્યો થરરાય—પતીયા ૦

1

વાત કરુ તો મુઝે બાત ન આવૈ,

નેણુ રહ્યા ઝરરાય—પતીયા ૦

૨

મીરાં કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,

રહી હૂ મધુ પગ અય—પતીયા ૦”

૩

કિત્તો શાહીમા બોળવા માટે ઉપાડેલો કર કપે છે અને હાથ સાથે હૈયુ પણ થરકે છે એવી વિરહઅમૃત્યુ અનુભવતી નાયિકા છે આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનું અલ્પ અક્ષરજ્ઞાન છતાં પત્રલેખનને પણ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાવલખી અનુભાવ લેખી શકાય

અહીં આપણે સરકૃતથી માઠી શુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાવલખી વિવિધ અનુભાવોના અવતરણો જોયા તેમા નાયિકાનો શોકસતાપ, કૃશતા, આલસ-લો અંગે ય ન અગ્રાવા જેવુ તેમ જ જગતના પદાર્થો ન ભોગવવા જેવુ ઉત્કટ અસુખ, મિલનોત્સુકતા, અવધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગણતરી કે ન ગણવાની વિરહભીરૂતા, વિરહવર્ધક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસંદેશ, પ્રિયમિલનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપરિથત કરેલા આભાસથી થતુ સુખ ને તેમ રચવાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવોની રમપૂરણી થયેલી છે

આવી ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ શુગારનું રસ તરીકે આધિક્ય સ્વીકારાય છે અને તેમા એ વિયોગના ભાવને વિગેષ આધિક્ય મળે એ સહજ નથી? આ વિરહજન્ય અપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર અપનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિરત ધસરકા વેરીવેરીને તેમાથી આવા કોઈક શ્લોકગાથાદુહાગીતરૂપે જે તિખારવા ઉગરે છે તે જ શુગારને સવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે ‘વેદનાના માધ્યમ વડે પ્રેમને પણ ગરિમા પ્રાપ્ત થાય છે’ એ ગરિમા પાછળ જેટલી ભાવની તીવ્રતા-વેધકતા-માર્ષિકતા રહી છે, તેટલી બીજા બાજુથી એના અન્તર્ગત વર્ણનોમા અધિક ભાવાત્મક વિવરણની સમૃદ્ધિ ય રહી છે વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાવાકુલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જ્વર અને દુર્બળતા, પાણકુતા ઇ. બ્યાવિ, માનસિક કલેશ, સતાપ, વ્યથા, ખીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતાં, આ સદર્ભમા તે વિવિધ અર્થસ્થાપાઓથી યોજાય છે), વિવિધ સ્તુત્યોના ઉદ્દીપક સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમ્બન્ધિત ૧૦-૧૧ દશાઓ જેવી કે અભિલાષ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, ગુણકથન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, વ્યાધિ, જડતા, યતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનું સુંદર વ્યજનાપૂર્ણ સવેદક ચિત્રણ-અકન થયેલું છે વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમા આવી સભગ અને અતર્પક વિવિધતા છે વળી, આપણે જોયેલા એક વિશિષ્ટ અશમા પણ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે

૭ લેખન નામ પ્રાચીન દેશીભાષાનિવ પ્રકીર્ણ સાહિત્ય, સપ્તાક સુનિશ્ચિત વિનિયમ, ‘ભારતીય વિદ્યા’ (સંશોધન-વિષયક હિંદી-ગ્રુજીવ સાહિત્ય પત્રિકા), વર્ષ ૧, અંક ૪

અને આમ છતાં એમ નથી જણાતું કે આપણી તમામ ભાષાઓમા તેની જગ્યાત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણીતિથી હિસાબ પામી છે ? કઈક નવીન કાવ્યાત્મક ચમત્કૃતિસહિત એ જ અગ, અગસ્યાલન કે એવી તેની કોઈ દશાથી વિરહભાવ વ્યક્ત થયો છે ? ઉપર્યુન ઉદાહરણો તેનો પુરાવો છે આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપરપગ પાછળ કંઈ કાગણ ? આગળ કહ્યું તેમ સમાન સરકૃતિથી તે મુદ્રાકિત છે

ભારતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સંકૃતિ પાછળ, સૈદ્ધાંત્યો લગી તેનું સમાન પ્રકારનું સમાજજીવન એકધારુ ચાલુ રહ્યું હતું, જે આપણને ખગ્ગ છે મુસલમાનોના આક્રમણો છતાં તેના હાડમાથી તે કદી હંચમચી ઊઠ્યું નહોતું છેક અંગ્રેજોના-પશ્ચિમના સપર્ક પછી જ તેમા ઊથલો આવ્યો ત્યાં લગી દેશ, વ્યાપક એવા રૂઢિનિયત્રિત અને ધર્મશાસ્ત્રબદ્ધ જીવનાચારવડે ટકી રહી હતો, ટકી રહેવા મથ્યો હતો અને છાપખાનાના પ્રચારની શક્તિમા ન હોવાથી સમાજની એ રૂઢિપરસ્તી ને શાસ્ત્રપરસ્તીને પોપચુ મળ્યું જે કંઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમા ઉપજાયતો તે ધીમી, પણ ગિચર ગતિએ પ્રસરતો તેને રૂઢ બનતા સારો એવો સમય પસાર થતો એટલે તેને પ્રાણુબળવાળો હોય તો ભલે ધીરે ધીરે પણ એકથી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો, ને સંકૃતિના બળરૂપે સચવાતો એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લટણ પ્રમાણે ચાલવામા મહિમા ગણાતો વળી મુદ્રણચત્રની નીપજરૂપ મુદ્રા જેટલી નિશ્ચિત બની, રૂઢ થઈ, પછી અપખે પડી લોકરુચિમાથી ઊતરી જાય, તેવું બનવા પામતું નહિ, આ રૂઢિમહિમાને કારણે કવિને ય કોઈનું લઈને ચાલવામા, આજે લાગે છે તેવી, નાનમ જણાતી નહિ કોઈ સભર નદી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકઠા થતા ભરપૂરે કાપ સાથે અગળ ચાલે, તેવું જીવનકલનની રસમની બાબતમા બનતું આ રૂઢ પરપગનું આલંકારિક સ્વરૂપ તે જૂના કાવ્યોમા આવતા-મુકાતા રૂઢ યાદીરૂપ વર્ણનો છે, જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમા બેસા ને બેસા મૂકી દેવાતા, અને તેમા શિષ્ટમાન્ય વિદ્વાતા લેખાતી પ્રેમાનંદ જેવો પણ અમુક સલા ને હુલ અશે તેમ કરવામાથી બાકાત રહ્યો નથી આ જ કારણે વિરહસાહિત્યની, આપણે જોઈ તેવી નિરૂપણપરપરાને ટકાવી રાખી હતી પણ તેવું સાચું સાહિત્ય રૂઢ છતાં નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંના અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સંસ્કૃતિની જીવત મુદ્રા છે

આ પૂરું કરીએ તે પહેલા, સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના નાયિકાભેદના વર્ગીકરણ અંગે એક સશયપ્રશ્ન, અભ્યાસી સમક્ષ વિગેષ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મૂકી જેવો આવશ્યક જણાય છે તે પહેલા, આપણું કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત કહી દેવી જોઈએ કે તેની એકદર યોજનામા જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનસશાસ્ત્રીય-સમાજશાસ્ત્રીય સૂચ રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિમર્શ શક્તિને આભારી છે આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકારો ધૃત્દર્શન અને તેમાના ન્યાય વગેરેના અડગ અભ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રમાણશાસ્ત્રની શિસ્તમા પલોટાયેલા હતા ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રવૃત્તિ સદર હોઈ નિ શક ટકી રહેશે પ્રશ્ન છે પ્રોષિતભર્તૃકા અથવા પ્રોષિતપતિકા નાયિકા અંગેનો

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નાયિકાપ્રકારો ઉપરાંત નાયિકાના અન્ય પ્રકારના ભેદો પાછળથી ઉમેરાયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમા ચિહ્નિતી, તો કાવ્ય પરથી શાસ્ત્રે તેવા નવાનવા વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂક્ષ્મતા જાય તેમ રચવા માંડ્યા આમ, સ્વીયા કે સ્વકીયા, પરકીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનું એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણુપાદ જેવા મળે છે અને ભરતના પ્રયેક પ્રકારને પેલા ‘લાલ પીળો ને વાદળી’ જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્દાપૂરત રૂપક કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ છે તે સુજન પ્રોષિતભર્તૃકાને સ્વકીયા, પરકીયા ને સામાન્યા—જેવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મૂકી શકાય એવું એને વિવક્ષિત જણાય છે પણ એમ

એક વર્ગીકરણને ખીચી વર્ગીકરણ દરવેળા ને સાગોપાગ લાગુ પડી શકે ખરું ? અને લાગુ પડતા, દરવેળા તેમા સુસંગતિ જળવાય ખરી ? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓના વર્ગીકરણોના યોજેલા સમ્બંધની ચકાસણી થવી જોઈએ, જે જોડે અભ્યાસ માગી લે તેવું છે અહીં આપણે સહેજ ઊડતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પગિચિત થયેલા છીએ ભગતના કથન મુજબ જે નાયિકાનો પ્રિય પ્રવાસે છે તે કારણે તે કેશસન્ધાર વિનાની છે, તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે ‘મનોભવદુ ખાર્તા’ છે, એટલે કે કાખાર્તા છે સાહિત્યદર્પણકારે ‘પ્રિય’ને બદલે ‘પતિ’ શબ્દ મૂક્યો છે તે લક્ષમા રાખવા જેવો છે

આ બન્ને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, ‘સતાપવ્યાકુલા’ હોઈ વિકલાંગવેશે છે એમ કહી શકાય અહીં નાયિકાના વિરહદુ ખનુ નિમિત્તકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી કારણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામા નિશ્ચિતપણે ‘પતિ’ શબ્દ છે માનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરક્રીયા ને સામાન્યા પણ છે તો ઊલટાનુ તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ મોકળો—અનુકૂળ—થયાનુ સુખ હોય કે દુઃખ ? આ એક સાદી સમજમાથી નીપજતો પ્રશ્ન છે

એક બીજો મુદ્દો ભરતે આપેલ ‘પ્રોષિતભર્તૃકા’ એવા પાગિભાષિક નામલક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલા નાયકની એટલે કે પતિની—ભર્તાની વિવાહિતા પત્ની—નાયિકા છે પ્રોષિતપતિકા એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે તેમાના આ ‘ભર્તૃ’ અને ખાસ કરીને ‘પતિ’, એ પર્યાયો શુ વિવાહિત દશાના સાકેતિક શબ્દો નથી ? છે આગળ જણાવી ગયા તે મુજબ નાયિકાભેદનુ એ આખુ યે વર્ગીકરણ નાયકને અવલમ્બીને ઉદ્ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવસ્થા પરથી યોજાયુ છે અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી, નાયિકારૂપે જ હોય, સાથે સાથે, તે અન્ય સ્વરૂપે એટલે કે સામાન્યા—કે પરક્રીયા—સ્વરૂપે કેમ હોય ?

પણ માનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમા તેમ બને છે માટે કોઈક પ્રોષિતભર્તૃકાને પરક્રીયા કે સામાન્યા લેખવામા બાધ ન જોઈએ તો, તે લક્ષમા લઈને નાયિકાલક્ષણ અને નાયિકા વિશેના વર્ગીકરણોનુ પરસ્પર-સંકલન (co-ordination) થવું જોઈએ પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રત્યુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનુ સ્વરૂપ અલગ પ્રકારનુ છે, કારણ, વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલમ્બીને ચાલે છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્લેખ સહમાથી આસ્વાદ્ય એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતા, પ્રોષિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામા એ લોકોએ પરક્રીયા—સામાન્યાનો કર્મ રીતે સમાવેશ કર્યો હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના ગ્રંથમાથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે કારણ, જે નાયિકા નિર્લેખપણે પ્રોષિતભર્તૃકાનુ ભાવદેશનાં છે તે એક્રીસાથે અન્ય—તેથી વિપરીત—ચોક્કસમા કેમ બેસી શકે ? કારણ, કાવ્યનો ભાવ—અરે ! ભાવસમર્થ કે ભાવશબ્દભરતા પણ, શુદ્ધ પ્રકારના હોવા જોઈએ તે કવિના કે “સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અખાધિત હોઈ શુદ્ધ સ્વરૂપ”ના હોય તો જ તે અવિદ્યકરપણે આસ્વાદ્ય બની શકે કાવ્યની તેવા શુદ્ધ ભાવસહો નીપજાવવાની શુભચેત્ર છે તેથી જ તેમાથી તર્કસંગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્ભવી શક્યુ છે એટલે, વ્યવહારમા છે માટે કરીને પ્રોષિતભર્તૃકાને પરક્રીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપયુક્ત મુશ્કેલી ઊભી થાય તો પછી શાસ્ત્રમા તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિષયના પાંડેલા નિશ્ચિત આકારવાળા વર્ગીકરણની ચોક્કસાઈ રહે નહિ એવા ભેળસેળિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને— રદ કરવામા ભલીવાગ હોઈ શકે નહિ પછી તે તર્કસંગત—શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પરિસ્થિતિને અનુસરીને પ્રોપિતભર્તૃકા માટે પરક્રીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા મનીષારી લઈએ તો તેવી નામિકાનો ગતિભાવ શુભારના એટલે કે સ્વસ્થતા સમ્બંધનો નહિ, પણ સ્વાભાસની કોટિનો લેખનો જોઈએ કારણ, આપણા કાવ્યઆયોગ્યે કેટલાક અનુચિત રતિભાવના નિરૂપણને સ્વનિર્ણય લેખ્યા છે અને તેને રસભાસની કોટિના ગણાવેલા છે તેનું જે કાગળ છે, આપણી સમૃદ્ધિથી મુદ્રાદિત આપણી સ્વરુચિએ નીતિથી વિભક્ત એવી કલાયોજના કે વર્ગિકરણો વ્યકિતાર્થ નથી માનવઅભાજમા મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સમર્પિત છે, તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સમર્પિત હોવાને કાગળે જ, તે મનુષ્યવેતનાની અત્યંત સૂક્ષ્મ ને નાટક સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સકળાયેલો છે આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી સૂક્ષ્મ કલાસુચિ અને જીવન વિશેની પાવિત્ર્યની યુદ્ધિથી પ્રેરાર્થને દેવ, શુરુ, માતાપિતા, પણ વગેરેના એક કે બીજે કાગળે અનુચિત શુભાગનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિષયક નિતિની અભિલાષ સેવનારી સ્ત્રીને પણ, શુભાગમ નહિ પણ તેના રસભાસના વિભાવ તરીકે દર્શાવેલ છે આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત રતિભાવને સ્વપૂર્વક કુત્સિત લેખી તેને અલગ તાગવી, રસભાસ તરીકે અલાયદુ રથાન આપ્યું છે તો પછી, એ દૃષ્ટિએ પરક્રીયા કે સામાન્યા પ્રોપિતભર્તૃકા શુભારસનો આલમ્બનવિભાવ શી રીતે હોઈ શકે ? તો બીજા બાજુ એવી સૂક્ષ્મ રુચિ ધરાવનાર આપણી અકૃતિએ છેક અંગ્રેજોના આગમન સુધી, બહુનાયકવિષયક રતિઅભિલાષ મેવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ક્યાય નિષિદ્ધ લેખ્યું નથી ! સરકૃત સાહિત્યના નાટકોમા કેટલાય રાજના તેમ પાત્રો છે તેને પણ આપણી સરકૃતિની એક તાસી જ સમજવી જોઈએ ને ?

આ ઉપરાંત શાસ્ત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ધટાવવા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ સામગ્રી, મહદંશે બંધે કાવ્યમાથી પણ અમુક અંગે જીવનમાથી—જીવનના નિરીક્ષણમાથી—વાસ્તવિક પરિસ્થિતિમાથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રજૂ કરે છે એટલે કે એ આદર્શ વડવામા શાસ્ત્રને કાવ્ય ઉપરાંત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે કાવ્ય ઉપરાંત વ્યવહાર જગતમા નજરે પડતી અનેક પ્રોપિતભર્તૃકાઓમાથી કોઈક કોઈક તેવી સ્ત્રી અથવા તેનું કોઈક કોઈક લક્ષણ, આદર્શ પ્રોપિતભર્તૃકાના બરના હોઈ શકે કવિચિત્ત પોતાની લાવજરૂત મુજબ તે બધા દૃષ્ટાંતોના સમુચ્ચયરૂપ એક આદર્શભૂત નમૂનો ઉપસાવે છે શાસ્ત્ર પણ સાહિત્ય અને જીવનનો આશ્રય લઈ, વર્ગિકરણ અથવા વ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે તેવી છૂટકછૂટક નામિકાઓના કૈનદિન જીવન પરથી અને સાહિત્યમા થતા તેના રસદાયી સમર્પન પરથી જેમ કાવ્યશાસ્ત્ર તેમ સ્મૃતિ અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ જીવનાચાર ધોડે છે તે મુજબ, પ્રોપિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારના સૂચનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકમા કરેલા છે

ક્રીડા શરીરસસ્કાર સમાજોત્સવદર્શનમ્ ।

હાસ્ય પરગ્રહે યાન ત્યજેત્યોષિતમર્તૃકા ॥

—આનંદવલ્લભ સ્મૃતિ, ૧, શ્લોક ૮૪

એટલે કે—“ પ્રોપિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસરસાર—પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, હાસ્યદર્શન, પરગ્રહગમન—તે જીવન ”

આ સૂચન પાછળ વાસ્તવિક જીવનનું તથ્ય કઈક અંગે રહેલું નથી જણાયું ? જે નામિકા પતિને કારણે વિરહસતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે ‘ રુચાલક્રન્ધેનાન્તા ’—કેશસરસાર વગેરે વિનાની હોય માનવસ્વભાવનો આપણો અનુભવ સાબ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો જીવનરસ કેટલો શોષાઈ જાય છે ! અને આ પ્રકારનું વર્ણન જાણે ભાષ્યરૂપે સાહિત્યરૂપે જીવનની પ્રોપિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અત પુરવાસિની પતિનિષ્ઠા કલ્પવૃક્ષને નથી નિર્દેશતું ? તેની વિરહિણીને પછી પાછળથી પરકીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે યોજી હશે ?

એક ખાતર ઉમેરવી જોઈએ . ભરતની વ્યાખ્યાના નાયક માટે ‘પ્રિય’ શબ્દ છે . પણ સાહિત્ય-દર્શકરની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પતિરવરૂપનો બોધ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે . પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયાવાળું વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડવામાં આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્ય-દર્શકગના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે . તેથી જીવનમાં ને સાહિત્યમાં વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની આગેને અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાઈ માલમ પડે છે . તો પછી તેવી પ્રોપિત-ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસભાસનો વિભાવ બને કે શૂંગાગ્નો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે .

આમ ‘પતિ’ શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્શકમાં વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહસ્થાન પ્રોપિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિદ્ધાંતી રચકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે . તેને પછી પરકીયા ૫૦ હોવાનો કહ્યો સભવ ઊભો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે હાથે અને સમયે થયેલા જુદા જુદા વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર ધોજનામાં તાણીતૂંસીને નૃત્તિમપણે ઠાળવા-સાકળવા ને એમ કરીને સુખદ્ધ કરવા જતા આવી અસંગતિ ઊભી થઈ હતી, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતાં પહેલાં આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ અર્થોનો સમઘાનક્રમ સુગમ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ . આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમાં તેવી સતીગત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી . તેથી માત્ર સસાધ્યપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે .

છતાં આ વર્ગીકરણો સમઘાતમાં આટલું સૂચન કરી શકાય . તેમને સુસંગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાકળવા જતા અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે . કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ-પારાવાર, હરકણે પરિવર્ત પામતી શક્તિતાઓ છે . તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વોચ્ચીયપણે અને સર્વે કાલ માટે હોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોક્કસમાં બધી બાજુ બધેએસતુ આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ . કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશકત જ કરી શકે છે . કષ્ટક આકાશને આવજાદવા બિહાવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ધાટ છે . એક બાજુ ઠાકવા જતા બીજી બાજુ ખૂટે ને ઉધાકું પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મરતક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ ઠાકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકાશને જરૂર કરી શકે . સમયે સમયે તેમાં ફેરફારો કે ઉમેરા થાય ક્યારેક તે નકામા ય નીપડે તે સસવેધી હોય એટલે બસ .

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં ૨૦૬ થયેલો એક સૂકુમારભાવ—કહો કે અનુભાવઅસ, કાવ્યાનંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય જણાશે ધણી વેળા કાવ્યનું વિવેચન ઘણુંદૂર્યંત એ રાનમજૂવા છે . તે આ અર્થમાં કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુષંગે સુદર અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ગ્રંથાહળા કાવ્યક્રાંતિ મનભર ભાણી શકાય .

* મરતક લખાણ માટે જરૂરી અવતરણો, તેનાં સંલક્ષ્યનો ને અંગે વગેરેને મતભાષી ને ચોવટાઈથી સુકેર કરી આપનાર નીચેના સંલગ્નગ્રંથોનો સત્કણ ઉલ્લેખ કરવો યટે .

૧ પ્રકૃત તથા અપ્રકૃત વગેરે માટે શ્રી ૬૦ સુ. બાંધાણી

૨ પ્રકૃત માટે પ્રો. ગૌરીશંકર જાન તથા હારિતીય વિદ્યાલવનના સંશોધનવિભાગના સરકુતના અધ્યાપક સુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા સોની રાજેન્દ્ર પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત

૩ ભારતીય વિદ્યાલવન પુસ્તકાલયના ગ્રંથપાલ શ્રી નયન પંડ્યા

જૈન કવિ શ્રી હેમરત્નવિરચિત વીરગાથા :
ગોરા-બાદશ-પદમની-કથા-ચૌપદ
[સંક્ષિપ્ત પરિચય]

મુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુગતત્વાચાર્ય

જૈન સંપ્રદાયનો ત્યાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમા મુખ્યત્વે ‘ચતિ’ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો એનું ખીજું નામ ‘મુનિ’ પણ હતું, પરંતુ જૈનેતર વર્ગ મોટે ભાગે જૈન ત્યાગીવર્ગને ‘ચતિ’ નામથી ઓળખતો હતો

જૈન ચતિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો

પન્થમ, દિલ્લી પ્રદેશ, મારવાડ-મેવાડ વગેરે આખું રાજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપરાત હવે પાકિસ્તાનમા ગયેલા હૈદરાબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતનાં સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનું અવલોકન કરતાં માલુમ પડે છે કે એ યુગમા જૈન ચતિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક વિકાસમા ઘણો મોટો ફાળો આપ્યો છે

જૈન ધર્મે ઉદ્ધ્યોષેલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ ચતિઓ, ધ્રુવજા અને સમજાણુપૂર્વક, સાસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનું અનુસરણ કરતા હતા અને અહિંસાસાધક તપ, સયમ, ધન્યાર્થ અને અપરિગ્રહ વ્રતનું પાલન કરવું એ એમના જીવનનું મુખ્ય લક્ષ્ય હતું આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમા ફેરવવા માટે હંમેશા યથાશક્તિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સપર્કમા આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસરકારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા આ ચતિજનો કોઈ પણ રથાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમા નિરતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય ભિક્ષા દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રાખતા હતા તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી ભેટ-સોગાત-પૂજનને ઇચ્છતા કે સ્વીકારતા

જૈન યતિઓનુ આબુ નિરપૃઠ જીવન જનસમૂહના અતરમા એમના પ્રત્યે આદર અને બહુમાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે, અને સાથોસાથ પોતાના સપર્કમા આવતા નર-નારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, દયા, ધન, પરોપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-દુઃખી જનો પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહાયતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સમચારપોષક સદુચ્છોના સરકારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે

જૈન યતિજનોના આવા સદાચાર-પોષક ઉપદેશને ગ્રીલીને હજારો માણસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે બતાવેલા ધર્મમાર્ગનુ અનુસરણ કરતા રહેતા હતા પશ્ચિમ ભારતમા અચારે જેટલી જૈન વાણિક જ્ઞાનિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે બધાય આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સરકારસપ્ન બની શક્યા છે આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ધારતર અને વિકાસમા ધણો મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો છે આ જૈન સમૂહો દેશની રાજકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમા હમેશા પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ ફરજ બજાવતા રહ્યા છે એનો ઇતિહાસ ધણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણુભૂત છે પણ હજી સુધી એના ઉપર જોષ એ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સરકારસપ્ન કરવા માટે જેમ હમેશા ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જાતે શુદ્ધ શુદ્ધ વિષયોનુ વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવતા રહેતા અને પોતાથી ભિન્ન દેશકાળમા રહેનાર કે થનાર જિજ્ઞાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા ગ્રંથોની રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમા પણ વધારો કરતા રહેતા જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ધણુ વિપુલ છે છેલ્લા એક હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિસ્તૃત ઇતિહાસ લખવામા આવે તો સપ્તાબ્દ જૈન યતિઓને એમા ધણુ વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે

આ જૈન યતિઓ કે સુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સપ્રદાયના મર્મર વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરંતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનુ ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વાનુલવવાળુ રહેવુ હતુ તે તે સમયમા જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-પ્રશાખાઓનુ આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતાન મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉત્કટ અને અસાધારણ હતી તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોષ, છંદ, અલંકાર, ન્યાય, પ્રમાણુશાસ્ત્ર વગેરે શબ્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિવેચનને લગતા શાસ્ત્રોનુ અધ્યયન કરવા ઉપરાત ન્યોતિય, વૈદ્યક, શિલ્પ, શકુન, વર્ષાવિજ્ઞાન, પ્રજાપરિજ્ઞાન, રમલ વગેરે બધી જાતના શાસ્ત્રોનુ પણ એવુ જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા કેટલાય જૈન આચાર્યો અને યતિનાયકો મત્રવિદ્યા અને તત્રવિદ્યામા નિપુણ હતા જૈન ઇતિહાસના અગભૂત પ્રાચીન પ્રમાણુો અને ઉલ્લેખો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનુ વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માત્રિક અને તાત્રિક હતા પોતાની આ વિદ્યાને બધે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો, પોતાના દેશવાસીઓના આનંદ-આલ્સ કદો દૂર કરવામા ધણી મદદ કરી હતી તેઓ સનચારનુ આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા, પણ અવસર જોઈ ને લોકોને નીતિમાર્ગનુ અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને ગભ અને પ્રજની ફરજેનુ અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનુ પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદુપદેશને માથે ચાલવાને માટે હમેશા તત્પર રહેતા જ હતા, પરંતુ જેઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજોનો પણ એમનો શ્રદ્ધા અને ભક્તિપૂર્વક હમેશા આદર કરતા રહેતા હતા નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા રાજાઓ વગેરે પણ એમના ઉપદેશ અને સલાહ-સૂચનનો લાભ લેતા ગહેના હતા

ઉપર સૂચવવામા આવ્યું છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાંસ્કારિક તેમ જ સામાજિક ઉન્નતિમા આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિને વધારવામા આપ્યો છે આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સૂચવ્યા તેવા, જુદા જુદા વિષયને લગતા હજારો ગ્રંથો પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત ભાષામા લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ ભાષા ઉપરાંત પ્રાચીન રાજગ્યાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી દેશ્ય ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ દેશ્ય ભાષાઓમા અસખ્ય ગ્રંથોની ગચના કરી છે દેશ્ય ભાષાઓની આ ગચનાઓમા, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સહજાવવાની દૃષ્ટિએ કથા-વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકભોગ્ય સાહિત્યનું વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે ભાષાવિકાસ અને વિચારપ્રકાશની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલું આ દેશ્યભાષા-સાહિત્ય પણ ખૂબ મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે આ યતિઓએ દેશ્ય ભાષામા કેવળ પોતાના સપ્રદાયને લગતી પ્રાચીન કથા-વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવું નથી, એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમા પ્રચલિત લોકકથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રબંધોનું પણ દેશ્ય ભાષામા એવું જ વિગિષ્ટ અવતરણ, ભાષાંતર કે આલેખન કરીને પોતાની કવિત્વશક્તિના ખીલેલા પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીમાતાની ચળણપૂજા કરી છે

હેમરતનકૃત ઔપર્ષ

અહીંયા આવ્યા જ એક યતિજી દ્વારા પ્રાચીન રાજસ્થાની ભાષામા, અથવા જેને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો મારુ-ગૂર્જર તરીકે ઓળખાવવાનું પસંદ કરે છે તે ભાષામા, રચવામા આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ ટકુણુ છતા અત્યંત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો કષ્ટક પરિચય આપવામા આવે છે

આ કથાકાવ્યનું નામ “ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ઔપર્ષ” —અપરનામ “ગોરા-આદલ-ચરિત્ર” છે એના કરતાં યતિ હેમરત નામે કવિ છે આ કાવ્યમા ચિત્તોડની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામા આવી છે

પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્તોડની રાણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમા એક વિશિષ્ટ વીરાગતા કે સતી નારી રૂપે સનાતન સ્થાન ધારી ચૂકી છે એ રામાયણની સતી સીતા અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સમુક્ત અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્ભુત પ્રતીક સમાન હતી તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક ભાષાઓમા આ વિષયને તગતુ વિપુલ સાહિત્ય રચાયું છે કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ કવિતારૂપે એની હૃદયગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેના કારણો અનેક છે એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને ગુણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી ભારતમા પ્રાચીન સમયથી જેનું વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક મહત્વ લેખાતુ આવ્યું છે તે વિષ્ણુના તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સસ્રકૃતિથી પરિપૂર્ણ એવો ચિત્તોડદુર્ગ એની રાજધાની હતો ભારતના પ્રાચીનમા પ્રાચીન રાજવંશોમાના એક ખૂબ ગૌરવશાળી ગુહિલોત રાજવંશની એ ગજરાણી હતી ભારતના ઇતિહાસમા પ્રલયકાળ સમા દિલ્લીના દુષ્ટ ઝલ્મજી મુસલમાન સુલતાન અલાઉદ્દીનની કૂર કુદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી એ વિષયલોહુપ, મદાધ, ધર્મેન્ધ્વસક, ખૂટી, તુર્ક મુસલમાન ભારતની હિંદુ જાતિની એ સર્વશ્રેષ્ઠ નારીનું સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-ગાદી

બનાવવા આહતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જાતિના ધાર્મિક અને સામુહિક હૃદયનું ખૂત કરીને એને પોતાના કથસ્તાનમાં દેખાવવા આહતો હતો અલાઉદ્દીને માન્ય હશે કે ચિત્તોડ એ તો નાનુસરખું રાજ્ય છે; એની લશ્કરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતા કબ્બળે થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી મારા અત પુરમાં હુ દાખલ કરી ગઈશ પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દહેતાપૂર્વક સામનો કર્યો એને મહિનાઓ સુધી લા પાડવ નાખીને પડ્યા રહેવું પડ્યું, અને પોતાના સૈંકડો યુદ્ધ સૈનિકોના માથા કપાવા દેવા પડ્યા લડતા લડતા જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આવ્યા ત્યારે પંચિનીએ પોતાના વીરોને કેસરિયા કરવાનું કહીને, એમના કપાળમાં અક્ષત-અદનના તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા, અને પોતે, પોતાના સમગ્ર નારીસમુદાયની સાથે, પંચિની સરોવરમાં સ્નાન કરીને અને ભગવાન શંકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજા-આર્ચના કરીને, મગળ ગીત ગાતી ગાતી ચિતા ઉપર બેસી ગઈ! નેત્રનેતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણી કાયા, ચિતાની સોનલવર્ણી જ્વાળાઓમાં લળી જઈને, ગખનો પુજ બની ગઈ! જેમ કિલ્લામાં લાગભડતી ચિતાની જ્વાળાઓ સાત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની રણભૂમિમાં રણવીરોની રક્તધારા પણ વહેતી બધ થઈ ગઈ! કિલ્લાના દરવાજા ઉધાડા પડ્યા હતા અને રાજમહેલો સ્ત્રી થઈ ગયા હતા! જ્યારે અલાઉદ્દીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના ગળકવિ અમીર ખુસરુ સામે નેઠેને કોઈકે ‘હુદ હુદ’ ને માટે ખૂસો પાડી ગ્હો હતો, પણ લા ‘હુદ હુદ’ ક્યા હતી? ફક્ત રાખના પુજમાંથી રાખની ઝીણી રજ બાંધીને એની ગોઝરી આખોમાં પડી રહી હતી, જેથી એ, પોતાનું કાળુ મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ધૂણારપદ આખોને ચોળતો ચોળતો, હતાશ થઈ ને ખાલી હાથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો!

પંચિનીની જીવનકથાનું આટલું જ સારભૂત વૃત્તાંત છે, પણ એ એટલું તો ઉદાત્ત અને ભાવોત્તેજ્ય છે કે પ્રત્યેક હિંદુ સતાન એને સાંભળીને રોમાચિત થઈ જાય છે આખાલ્લવૃદ્ધ બધા સ્ત્રી-પુરુષો આ કથાનું અવલું કરીને દાગણીભીના બની જાય છે હિંદુ જાતિની હરિતને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમાં એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનું એવી રીતે બલિદાન આપી દીધું કે જેને લીધે હિંદુ જાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે આને લીધે પંચિનીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, યુગરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી, અને આખાલ્લવૃદ્ધ જનસમૂહમાં ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાંભળવામાં આવતી હતી—રાજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમાં પણ

પંચિનીની કથાની આવી હૃદયપર્શિતા, વિશિષ્ટતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈને જ જ્યસી જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી ભાષામાં આ કથાને ‘પદમાવત’ નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરણા હતા જ્યસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાંધિકા પંચિનીની જેમ, સારા પ્રમાણમાં લોકપ્રિય બની છે આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમાં થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભારતમાં એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે

ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ, સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોના જીવન સમ્બંધી પણ આપણને થોડીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પંચિની જેવી એક નાના સરખા ગળ્યના શકિતહીન રાજાની રાણી

સમધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી વ્યર્થ છે આમ છતાં પશ્ચિમી એક મોટી ભાગ્યશાળી ગણી છે કે જેના સમધી તથાતથ્યમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આભાસ કરાવતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે કવિ હેમચન્દ્રવિરચિત ‘ગોગ-આદલ-પદમની-કથા-ઓપદ’ આવી રચનાઓમાની એક રાજગ્યાની ભાષાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે

કવિ જયસીકૃત ‘પદમાવત’

આમ તો, આગળ સૂચવ્યુ તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જયસીએ અવધી ભાષામા રાણી પશ્ચિમીની જીવનકથા સંભળાવતુ ‘પદમાવત’ નામે સુદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યુ છે એ કાવ્ય હેમચન્દ્રકૃત ‘ઓપદ’ કરતાં આગરે અગ્રધી સદી પહેલાં રચાયુ છે જયસીની આ કૃતિ હિંદી-ભાષા-સાહિત્યમા એક ખૂબ મહત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે, અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, નિબંધ કે ગ્રંથ લખ્યા છે આ કૃતિમા જયસીએ પશ્ચિમીના જીવનનુ વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલંકારિક ભાષામા મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે કવિ જયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો એનુ ખ્યેય હિંદુ જનતામા ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધારૂપદ બનેલી સતી પશ્ચિમીની આખ્યાયિકાપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કદપનાના રંગે રંગિત કરીને એ કથાને વાચવા-સાંભળવાવાળાઓને પોતાના સપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનુ હેતુ જયસીના સરકાર અને ભાવ ધરુલામી સરકૃતિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર ફારસી-અરબી ભાષાના સાહિત્યની પરંપરામા થયો હતો, તેથી એની કૃતિમા એને અનુરૂપ ભાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામા વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો, અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે

અસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્વ

જયસીકૃત ‘પદમાવત’ જેમ ઉત્તર ભારતમા વિશેષ પ્રચલિત બન્યુ તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમચન્દ્રની અસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા એમની ભાષા સુપરિચિત રાજસ્થાની છે, પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમા સમાનરૂપે ઉપયોગમા લેવાતી શૈલીમા ચણેલી છે

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્વ ધરાવે છે કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમા (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી ૭મી કડીઓમા) જણાવ્યુ છે તે પ્રમાણે આ ઓપદની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સંબંધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચંદની માગણીથી કરવામા આવી હતી આ તારાચંદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેગલકત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો, અને મહાગણ્યુ પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો સુપ્રસિદ્ધ હલદીધાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચંદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સચાલક હતો એણે ચિત્તોડના રાજવંશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી, તેથી એના અતરમા ચિત્તોડની ગૌરવગાથાનુ ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે જ્યારે કવિ હેમચન્દ્ર વિ. સં. ૧૬૪૫નુ ચોમાસુ સાદડી નગરમા રહ્યા તે વખતે તારાચંદ ત્યાં મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા જૈન સમાજની પરંપરા પ્રમાણે તારાચંદ ધર્મશુરુઓને વદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાંભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમા જતા રહેતા હતા યતિ હેમચન્દ્ર સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા તારાચદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો એકવાર અવસર જોઈને એણે કવિ હેમરત્નને વિનંતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પંક્તિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમા ગાન કરે તારાચદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્નને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિં ૦ સં ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ્ધ પાચમના દિવસે એ પૂરી કરી કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા -

આ ઔપર્ષના રચનાકાલથી આશરે ૨૦-૨૧ વર્ષ પહેલાં અગ્રબરે ચિત્તોડનો સર્વનાથ કયો હતો, અને એ દુઃખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીઘાટના યુદ્ધમા તારાચદ પણ એક શરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી ભાગે ઉપર આવેલ એ સાદડી નગર એક મહત્વનું નાકું હતું અરવલીના દુર્ગમ સ્થાનો અને ભાગોંતુ એ પ્રવેશદ્વાર હતું તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચદને સોંપ્યો હતો એ તારાચદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમા આ ઔપર્ષની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્વ પણ છે

કવિ હેમરત્નની આ ઔપર્ષ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી ચિત્તોડની પંક્તિનીની કથામા ગોરા અને બાદશની સ્વામિભક્તિનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે, એમણે અદ્વૈત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમા છે આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમા એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો

લઘુધોદયકૃત ' પંક્તિની-ચરિત્ર-અઉપર્ષ '

આ ઔપર્ષના અનુકરણ રૂપે, પંક્તિથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમા ગૂંથી છે એમાં લઘુધોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક ' પંક્તિની-ચરિત્ર-અઉપર્ષ ' નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિં ૦ સં ૧૭૦૬-૭મા) રચાઈ છે લઘુધોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામા ગૂંથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા તેઓ ખરતરગચ્છની પરપરાના યતિ હતા સવન ૧૭૦૬-૭મા તેઓ ઉદયપુરમા ચોમાસુ રહ્યા હતા એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, ઓસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગ્યવદે એમને પંક્તિનીની કથાને અઉપર્ષમા ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો ભાગ્યવદો મોટો ભાઈ હસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જયબૂવતીનો કારભારી હતો ભાગ્યવદો એક મોટો ભાઈ કુમરસી નામે હતો, એને ધર્મકરણીમા ખૂબ આસ્થા હતી એમની પ્રેરણાથી

• અવત સોલ્લ યપ પચ્ચાલ, કાવણુ સુદિ પચ્ચમી સુવિસાલ ।

સુહવી પીઠી ધણુ પરગઢી, સખલ પુરી સોલ્લ સાદડી ॥ ૪ ॥

પૃથવી પરગઢ રાણુ પ્રતાપ, પ્રતાપક દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।

તસ મત્રીસર સુદિનિધાન, કાવેકલા કુલતિલક નિધાન ॥ ૫ ॥

મામિ ધરમિ કુરિ ભાસુ સાહ, વયરી વસ વિધુસણ રાહ ।

તસુ લણુ ભાઈ તારાચદ, અવનિ ભણિ અવતરિઉ ઇદ ॥ ૬ ॥

ધૂય નિમ અવિચલ પાલક ધરા, શનુ સહુ કીમા પાધરા ।

તસુ આદેશ લહી સુભ ભાઈ, સભા સહિત પામી સુપસાધ ॥ ૭ ॥

મનથી ઐતિહાસિક મામલો પ્રાપ્ત રવાની આગા ગાજવી વ્યય છે આમ છતાં પશ્ચિની એક મોટી ભાગવતગાથા તો ૧૦૬ જેટલા મનથી ન્યાયપરિચિત્ત, પ્રવિદામનો આશ્રમ દગવતી કેટલીક સદ્વિસિદ્ધિ રચનાઓ મળી આવી છે. હવે દેશભગ્નિચિત્ત 'ઓગાદલચંદ્ર'મની કથાઓપર આવી રચનાઓમાની એક ગાજવાની ભાગની વિચિત્ર કૃતિ છે.

કવિ જનયસીકૃત 'પદમાવત'

આમ તો, આગળ ગ્રુવર્યુ તેમ, મુમુક્ષુમાન સૂકી કવિ જનયસીએ અવધી ભાષામા ગણી પશ્ચિનીની હજનમયા અભાષાવતું 'પદમાવત' નામે સુસ્ત, પ્રોટ કાવ્ય ગરુ છે એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત 'ઐપથ' કવના આગરે અર્ધી મગી પદેવા ગગાયુ છે જનયસીની આ કૃતિ દિદીનાપાસાદિત્વમા એક ખૂબ મદત્તની અને ઉન્નુટ કોટિની રચના મનાય છે, અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે અભાસોચનારૂપે ગ્રંથ, નિમ્ન કે પ્રમુખ લખ્યા છે આ કૃતિમા જનયગીએ પશ્ચિનીના હજનનુ વર્ણન વિસ્તૃત કથારૂપે નદિ પાત્ર આલકાગિક ભાષામા મદામલ્યની રૂપે કર્યું છે. કવિ જનયસી સૂકી વિચારમગ્નણીનો અનુયાયી હતો એનું પ્રેય હિંદુ જનતામા ખૂબ લોકપ્રિય અને અદારપદ અનેથી મતી પશ્ચિનીની આપાતઓપાયપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂકી વિચારસગણી અને કદપનાના રંગે રંગિત કરીને એ કથાને વાંચના-સાભળવાવાળાઓને પોતાના સપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનું હવું જનયસીના સરકાર અને ભાવ ધરલાગી સરકૃતિથી ગચાયેલા દતા, અને એનો ઉછેર ફારગી-અરબી ભાષાના માહિસની પગપગમા થયો હતો, તેથી એની કૃતિમાં એને અનુરૂપ ભાનાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાદિત્વરોલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામા વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો, અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે.

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્ત્વ

જનયસીકૃત 'પદમાવત' જેમ ઉત્તર ભારતમાં વિશેષ પ્રચલિત બન્યું તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા એમની ભાષા સુપરિષ્કૃત રાજસ્થાની છે, પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમા સમાનરૂપે ઉપયોગમા લેવાતી શૈલીમા થયેલી છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમા (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી ૭મી કડીઓમા) જણાવ્યું છે તે પ્રમાણે આ ચૌપદની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સંબંધ ધરાવતા, ઓસવાલ ભતિના, કાવડિયા ગોત્રની તાગચદની માગણીથી કરવામા આવી હતી આ તારાચદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો, અને મહારાણા પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો સુપ્રસિદ્ધ હલદીધાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સચાલક હતો એણે ચિત્તોડના રાજવંશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી, તેથી એના અતરમા ચિત્તોડની ગૌરવગાથાનુ ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે જ્યારે કવિ હેમરત્ન વિ. સં. ૧૬૪૫નું ઓમાસુ સાદરી નગરમા રહ્યા તે વખતે તારાચદ ત્યાં મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા જૈન સમાજની પરપરા પ્રમાણે તારાચદ ધર્મગુરુઓને વર્ન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમા જતા રહેતા હતા યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમા તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા તારાચદ એમની આવી કૃતિઓને સાભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો એકવાર અવસર નોંધીને એણે કવિ હેમરત્નને વિનંતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પંચિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયપરસી કાવ્યમય વાણીમા ગાન કરે તારાચદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્ને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિં સં ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ્ધ પાચમના દિવસે એ પૂરી કરી કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણ પ્રતાપ હયાત હતા *

આ ચૌપદના રચનાકાલથી આશરે ૨૦-૨૧ વર્ષ પહેલા અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો, અને એ દુઃખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હર્દહાટના યુદ્ધમા તારાચદ પણ એક શરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો મહારાણ પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માર્ગ ઉપર આવેલું એ સાદડી નગર એક મહત્વનું નાકું હતું અરવલ્લીના દુર્ગમ સ્થાનો અને માર્ગોનું એ પ્રવેશદ્વાર હતું તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણ પ્રતાપે તારાચદને સોંપ્યો હતો એ તારાચદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમા આ ચૌપદની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્વ પણ છે

કવિ હેમરત્નની આ ચૌપદ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી ચિત્તોડની પંચિનીની કથામા ગોરા અને બાદશની સ્વામિભક્તિનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે, એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમા છે આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમા એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો

લખ્મોદયકૃત ‘ પંચિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’

આ ચૌપદના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમા ગૂથી છે એમા લખ્મોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક ‘ પંચિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’ નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિં સં ૧૭૦૬-૭મા) રચાઈ છે લખ્મોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામા ગૂથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા તેઓ ખરતરગચ્છની પરપરાના યતિ હતા સવન ૧૭૦૬-૭મા તેઓ ઉદયપુરમા ચોમાસુ રહ્યા હતા એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, આસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગ્યદે એમને પંચિનીની કથાને ચઉપદમા ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો ભાગ્યદેનો મોટો ભાઈ હસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જખૂવતીનો કારભારી હતો ભાગ્યદેનો એક મોટો ભાઈ કુમરસી નામે હતો, એને ધર્મકરણીમા ખૂબ આસ્થા હતી એમની પ્રેરણાથી

* સવત સોલક સધ પણ્યાલ, આવણુ સુદિ પચમી સુવિસાલ ।

ચુલ્હી પીઠી ધણુ પરગડી, સખલ પુરી સોલક સાદડી ॥ ૪ ॥

પૂયપી પરગટ રાણુ પ્રતાપ, પ્રતપક દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।

તસ સતીસર છુદિનિધાન, કાવેહયા કુલતિલક નિધાન ॥ ૫ ॥

સાનિ ધરનિ સુદિ ભાસુ સાહ, વયરી વસ વિધુસણુ રાહ ।

તસુ લણુ ભાઈ તારાચદ, અવનિ ભણિ અવતરિઉ ધદ ॥ ૬ ॥

મૂય જિમ અવિચલ પાલક ધરા, શનુ સહ કીધા પાપરા ।

તસુ આદેશ લઢી સુભ ભાઈ, સલા સહિત ચાંમી સુપસાહ ॥ ૭ ॥

ગમ્ભીર્યે 'પશ્ચિની-ચરિત્ર-ચરિત્રપદ્મ' નામે કાવ્યની ગ્યના કરી મેમગ્નની ગ્યના મુખ્યત્વે દોદા અને ચૌપદી પદ્મમાં થયેલી છે, સાથે સામ્યમાં પોતાની ગ્યના જુદા જુદા દેશી ગણોની ગીતગદ્ય સૌથીમા કરી છે, પણ એની સાથે મુખ્ય વર્ણન મેમગ્નની કૃતિને આપાને જ દરવાખા આપ્યું છે આ ચરિત્રપદ્મ બીજાનેગ્યા 'આદ્ય ગાન્ધ્યાની ગિર્ય દન્તિપદ્મ' તરફથી તાલેતરમા પ્રગટ થઈ છે એની માટે કોઈ પ્રાચીન કવિ અથવા ગ્યેય 'ગોગ-ગાદ્ય કવિત્ત' નથા જટમલ નાદે ગ્યેય 'પશ્ચિની-ચરિત્ર' અથવા 'ગોગ-ગાદ્ય કથા' નાગની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામા આવી છે

દેવરત્નની રચનાના મૂળ મુદ્દા

દેવરત્નની ગૌપદ્ધતિ મળ મુદ્દા આ પ્રમાણે છે (૧) ચિત્રાદત નામે મુખસિદ્ધ અને મુખમુદ્ધ કુર્ગનો ગમ્ન ગુદિનોન વગનો મતમોન છે (૨) એની પટગામી પ્રભાવની નામે છે, જે રૂપે-ગ્ગે ગલા જેવી અને ગીલવની સતી નારી છે (૩) એ ખૂબ પતિપગવાન અને દેતાળ છે (૪) એક દિવસ ગમ્નએ જમતા જમતા નામીની રસોઈની આવડતમા કંઈક ખામી જતાલી, તો ગણુએ દસતા દમતા મહેણુ માર્યું કે મારી ગમ્મોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદગામીને પગણી લાવો ! (૫) રાજા એ મહેણુને સાચુ કરી જતાવવા પદગામી નારીની મોધમા નીકળી પડો (૬) ફરતા ફરતા સિંદલ દેશમા પશ્ચિની રાજકુમારી હોવાનુ એના જાણવામા આવ્યું (૭) એ ખૂબ જહેમન ઉઘવીને સિંદલ દેશમા પહોંચ્યો અને પોતાની દાંડિયારીથી પશ્ચિનીને પગણી લાવ્યો (૮) રાવગ્યેતન નામે એક બ્રાહ્મણુ રાજના ફર્યારમા હતો, એ પોતાની વિદ્યાથી ગમ્નને પ્રસન્ન કરતો હતો (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, ગમ્નને એ બ્રાહ્મણુના ચારિત્ર ઉપર સદેહ જન્મ છે, અને તેથી ગમ્ન એનુ અપમાન કરીને એને ત્યાંથી કાઢી મૂકે છે (૧૦) બ્રાહ્મણુ ગુસ્સે થઈને રાજા ઉપર દેવ ધાણુ કરીને, વેર લેવાની ભુદ્ધિથી, દિલ્લીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનના દગ્યાગમા પહોંચી જાય છે (૧૧) ત્યાં પણ એ પોતાની તાંત્રિક વિદ્યાથી બાદશાહને ખુશ કરે છે, અને બાદશાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજની રાણી પશ્ચિનીના અનુપમ સૌંદર્યનુ વર્ણન કરે છે (૧૨) લખટ બાદશાહ પશ્ચિનીને મેળવવા માટે મોટા લશ્કર સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચડાઈ કરે છે (૧૩) ઘણા પ્રયત્ન, સંઘર્ષ અને જળનો ઉપયોગ કરવા છતાં જ્યારે એ ચિત્તોડનો કિલ્લો નથી છતી શકતો ત્યારે એ છળ-કપટ રચીને, રાજને બ્રમમા નાખીને, કિલ્લો જ્ઞેવાને બહાને રાજનો મહેમાન બને છે (૧૪) રાજા એક ક્ષત્રિયને જાળે એ રીતે એનુ આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસવાતી સુલતાન કિલ્લાથી જિતગતી વખતે રાજને કેદ કરીને પોતાની છાવણીમા લઈ જાય છે (૧૫) બાદશાહ રાજને ખૂબ દુઃખ આપે છે, અને એ જ્ઞેઈ-સાલણીને બધા ચિત્તોડનિવાસીઓ ભારે મુસીબતમા મૂકવણુમા પડી જાય છે અને રાજને કેવી રીતે છોડાવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે (૧૬) એ વખતે અલાઉદ્દીન પોતાના દૂતને કિલ્લામા મોકલીને કહેવરાવે છે કે જ્ઞે મને રાણી પશ્ચિનીને સોંપી દેવામા આવશે તો હું રાજને છોડી મૂકશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉઠાવીને ચાલતો થઈશ (૧૭) રાજની પટરાણીનો પુત્ર વીરલાણુ, જે પોતાની ઓરમાન માતા પશ્ચિની તરફ દ્રેવભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે 'જ્ઞે ચિત્તોડની અને રાજની રક્ષા કરવી હોય તો પશ્ચિનીને સુલતાનને સોંપી દોધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી' (૧૮) પશ્ચિનીને કાને જ્યારે આ વાત જાય છે ત્યારે એ મહુ ખિન્ન થાય છે એક બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સંવાલ છે, અને બીજી બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની અર્થાદાની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી એ વિચારે છે 'હું તો પળમાત્રમા મારા પ્રાણુનો લાભ કરીને મારા સતીત્વની રક્ષા કરી શકુ છું જીવતેજીવ તો હું ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમા નહીં પડુ, પરંતુ મારા પ્રાણુ આપવા છતાં શું મારા સ્વામી બચી

શકશે અને ચિત્તોડનો સર્વનાશ થતો અટકી જશે ખરો ?' (૧૯) આ અંગે કેટલોક વિચાર કરીને પંચિની પોતાના વિશ્વાસપાત્ર રાજપૂત યોદ્ધા ગોરા રાવતને ઘેર પહોંચે છે ગોરા મોટો વીર અને પગકમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કારણસર એ રાજા રતનસેનથી અસતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે રાજમાતા પંચિનીની વાત સાંભળીને એ ખૂબ ચિંતામાં પડી જાય છે, અને આ આકૃતનો સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો હિપાય વિચારે છે એનો એક લગાને બાદ જુવાન, ધણો બુદ્ધિશાળી અને ભારે શરવીર છે ગોરા એની સાથે વિચાર કરે છે કાકો-સત્રીએ બન્ને એક અદ્ભુત પ્રપચ દ્વારા ગળને ઓગાવી લાવવાની યોજના ધરે છે રાણી પંચિની એ સાંભળીને રાજ થાય છે (૨૦) પછી એ બન્ને યોદ્ધાઓ રાજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે બધા એમની સાથે સહમત થાય છે, અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પંચિનીને બહાને પાલખીમાં ગોરા રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો રસાલો લઈને તેઓ અલાહાવાદની છાવણીમાં પહોંચે છે બાદશાહ આ જાણી સાવ અચાત છે, અને ભારે આતુરતાથી પંચિનીનું સ્વાગત કરવાની ધડીની રાહ જોઈ રહ્યો છે (૨૧) બાદલ યુપત્યાપ રાજને ગોરાની પાલખીમાં એસારી દે છે, અને એને કિલ્લા તરફ રવાના કરી દે છે એટલામાં વાતનો ભેદ ખૂબી જાય છે અને સુલતાનની છાવણીમાં દોડધામ મચી જાય છે 'દગો ! દગો !' ની બૂમો સાથે ત્યાં મારામારી અને કાપાકાપી શરૂ થઈ જાય છે પાલખીઓમાં છુપાયેલા સૈનિકો વીર ગોરાની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીરતા દાખવીને સેંકડો દુશ્મન-સૈનિકોનો સહાર કરી નાખે છે ગોરા વીર શૌર્ય દાખવીને ત્યાં વીરગતિને પામે છે (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સહાર થઈ જવાને લીધે સુલતાન હતાશ થઈને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને બુદ્ધિબળથી રાજા રતનસેન અને રાણી પંચિનીની રક્ષા કરવાને કારણે બાદલ વીરનો સર્વત્ર જયજયકાર થાય છે

હેમરત્નના આ મુદ્દાઓમાં અસંભવનીય ઘટનાનો થોડો પણ આભાસ નથી, બધી ઘટનાઓ કંમબલ અને બહુ જ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણવી છે કેકેકેકાણે હેમરત્ને કથાના આધારભૂત કેટલાય પ્રાચીન કવિત્ત વગેરે આપ્યા છે, જે નિ શકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાંથી લેવામાં આવ્યા છે

એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમરત્નની કથામાં જે વાત અસંગત જેવી લાગે છે તે પંચિનીને સિંહલ દેશની રાજકન્યા કહી છે એ છે સિંહલની અત્યંત રૂપવતી રાજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પંચિનીનું પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાબેગ છે રાજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસકાર સ્વ. ગૌરીશંકર ઓઝાજીએ આ અંગે એવી કદવના કરી છે કે રાજા રતનસેન સિંહલ જેટલા સુદૂરના પ્રદેશમાં જઈને પંચિનીને પગણી લાવ્યો હોય એ કોઈ રીતે સંભવિત નથી સંભવ છે કે પંચિની મેવાડના સિંગોલી જેવાં સ્થાનની ગજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ શબ્દસામ્યને લીધે એનું 'સિંહલ' બનાવી દીધું હોય જોકે મારી પામે કોઈ આધાર નથી, છતાં મારી કદવના છે કે પંચિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંધલ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ રાજપૂતની કન્યા હશે સિંધલની સ્ત્રીઓના રૂપ-લાવણ્યનું વર્ણન ગજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધલની રૂપવતી સ્ત્રીઓને રાજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણવવામાં આવી છે કર્નલ ટોડે સિંહલના ગજા અને પંચિનીના પિતાનું નામ હમીરસિંહ લખ્યું છે, અને એને ચૌહાણ વંશનો કહ્યો છે સિંહલ અર્થાત્ લગામાં ચૌહાણ ગજાનું હોવું સર્વથા અસંભવ છે હમીરસિંહ નામ પણ શુદ્ધ ગજસ્થાની છે તેથી કર્નલ ટોડેના આ ઉદ્દેશ્યમાં કઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ' ને સ્થાને 'સિંધલ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પંચિનીની શરૂઆતની આખી કથા સંભવિત અને સંગત બની શકે છે .

જન્યસી અને હેમરતનની રચનાઓમાં તફાવત

જન્યસી પંચિનીના વાગ્દેવિક આત્માને પિત્રાનતો ન હતો એને એના ઝોકવિશ્રુત દત્તિલાસનું પણ વિગેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના ગજ રતનમેનને ચોદાન માને છે. જન્યસી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કે જે એના ભાગોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી એ વાચતા દનિતાનો આગ્રહ તો મળે છે, પરંતુ કથામાં આવતા પાત્રોના આલેખનમાં કોઈ પોતાપણાનું સવેદન થતું નથી એના વર્ણનો ખૂબ કાંઈક વાગ્યા અને ઉપમા વગેરે અવકારોથી ભરેલા છે. જાણે કેનિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શક્તિને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાચના થાય છે. જન્યસીએ કેટલાક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની દોષ ચક્રાને લખ્યા છે કે જે અસ્ફુર્તી, ધર્મેનિષ્ઠ હિંદુને સામળવા કે વાચવા ન મળે. હેમરતનની રચના સદૃશ, અદ્વિગિ, હૃદયગમ અને ભાવોદ્બોધક છે. પંચિની, ગજ રતનમેન, ગોગ યાદલ, ગાધવચેતન અને અસ્ફાઉદીન વગેરે બધા પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યક્તિના વલ્લાવને અનુકૂળ, સાચા આગ્રહ વગરનું થયું છે. આમાં કોઈ જનતાની કૃત્રિમતાનો આભાસ સુધ્ધા નથી થતો. જાણે એમ લાગે છે કે હેમરતન પોતાની આખે દેખેલી ઘટનાઓનું દૃશ્ય વર્ણન કરી રહ્યા છે. આ વર્ણન સાથે જાણે એનો આત્મીય સંબંધ અભિવ્યક્ત થાય છે. હેમરતનની કૃતિમાં ભાગતની એક ગ્રેષ્ઠ મતી નારીના અખંડ શીલવ્રતનું, સાચા સ્વામિભક્ત ગજપૂત યોદાના સ્વધર્મ કાળે મર્મરિપ્ત થઈ જવાના ઉદાત્ત શ્રવનવ્રતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જોવા મળે છે. હેમરતનની આ રચના આપણું એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે. હેમરતને જે રીતે પંચિનીની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે.

ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડૉઁ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, જન્યસીની અસમજ અને અપ્રાસંગિક વાતોથી ભરેલી પંચિનીની કથા પ્રકારમાં આવતા, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શંકા થવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક જિજ્ઞાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સમઘી જાણપોહ શક કર્યો. ભાગતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શકાની દૃષ્ટિએ જોનાગઓને પદ્માવતી-પંચિનીની કથાનો, જન્યસીના સમયથી પહેલાના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર સ્રોત ન દેખાયો તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પંચિનીની આ કથા એ કેવળ જન્યસીની ઠપપના જ છે, એમાં કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ. અસ્ફાઉદીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર ઇસલામનો ઝડો ફેરકાવ્યો, એનો ઉલ્લેખ અસ્ફાઉદીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે, અને એમનામાં સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અમીર ખુસરુ છે. અમીર ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અસ્ફાઉદીનની સાથે હતો. એણે એ લડાઈનું વર્ણન કરતા ચિત્તોડના ગજ રતનમેન અને રાણી પદ્માવતી કે પંચિનીનો જરાસરખો પણ નિર્દેશ કર્યો નથી. પછી અકબરના સમયમાં થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકો, જેમાં ફરિશ્તા અને અય્યુલકબજ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પંચિનીની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે, પરંતુ તેઓ જન્યસી પછી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર જન્યસીનું પદમાવત જ છે. એને જ આધારે પછીના હિંદુ કવિઓએ પણ પંચિનીની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે સુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બગાળના વિદ્વાન ડૉઁ કાલિકારજન કાનૂનગો.

ડૉઁ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં કેટલાક તર્ક આપ્યા છે. એક તો એ કે અસ્ફાઉદીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પંચિનીનો કશો નિર્દેશ કર્યો નથી. બીજું, જન્યસીની પહેલ પંચિની સમઘી કોઈ રચના મળતી નથી. ત્રીજું, પછીથી થયેલા ભાટચારણોએ પંચિનીને લગતી જે કથા કહી છે એમાં પગરપરમાં વિસવાદ અને ગળકમનો અસંબંધ ઉલ્લેખ છે.

ડોં કાનૂનગો જેવા વિચારકોતુ ખન કરનારાઓમા ગજસ્થાનના જાણીતા ઇતિહાસજ ડોં દશરથ શર્મા મુખ્ય છે એમણે કેટલાક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પંચિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે બિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લખ્યોદય કવિની ‘પંચિની-ચઉપઈ’ની શરૂઆતમા ‘રાની પંચિની—એક વિવેચન’ શીર્ષક ડોં શર્માજીનો દૂકો છતા સારભૂત લેખ છપાયો છે એમા ડોં શર્માજીએ ડોં કાનૂનગોના તર્કોનો જવાબ આપતા કહ્યું છે કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પંચિની સખધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રયત્ન પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય, એ લેખકોએ તો એવી અનેક બાબતોનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમાણોથી જાણી શકાય છે જયસીની પહેલા પંચિનીના અસ્તિત્વનો સૂચક કોઈ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખ નથી મળતો, એવો ડોં કાનૂનગોનો ખીન્ને તર્ક પણ બરાબર નથી જયસી પહેલા (સં. ૧૫૮૩મા) રચાયેલી છિતાર્દ વાર્તામા ગતનમેન, પંચિની, ગોરા-બાદલ અને ચિત્તોડની ઘટનાનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ મળે છે કોઈ અજ્ઞાત કવિ, ભાટ કે ચારણે રચેલા ગોરા-બાદલના ચરિત્રને લગતા કવિત્ત મળી આવ્યા છે, જે ભાષાની દૃષ્ટિએ જયસી પહેલાના માધૂમ પડે છે રાજ રતનસિંહનો સં. ૧૩૫૬નો સ્પષ્ટ શિલાલેખ • ચિત્તોડમાથી મળી આવ્યો છે, એને આધારે એ વખતે એ લાનો રાજા હતો એ નિશ્ચિત થાય છે આ તર્કોને આધારે ડોં શર્માજીએ એમ પુરવાર કર્યું છે કે જયસીના ‘પદમાવત’ની પહેલા જ પંચિનીની કથા અને અલ્લાઉદ્દીનની લપટતા સારી રીતે જાણીતી થઈ ચૂકી હતી

હેમરત્નને જયસીના ‘પદમાવત’ સખધી કશી જાણકારી નહિ હતી એમણે તો રાજસ્થાનમા પરાપૂર્વથી લોકવિખ્યાત બનેલા કથાબીજોને આધારે પોતાની સ્વતંત્ર કૃતિ રચી છે એ સ્પષ્ટ કહે છે કે ‘સુગિત તિલુ માણ્યક સર્વચિ’ (A પ્રતિની પ્રશસ્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત્ મેં જેવો સખધ સાહખ્યો તેવો કહ્યો છે વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારંભમા જ કહે છે કે ‘કેઠ્ઠવસ્તુ લાવી કયા, કોળિ ન આવહ કાહ’ (ત્રીજી કડી) એટલે કે હું સાચી કથા રચીશ અને એમા કોઈ ખોટા અર્થાત્ અસત્ય નહિ આવવા દઉં આ રીતે હેમરત્નની કથા અને એના મુખ્ય પાત્રો બિલકુલ ઐતિહાસિક હતા, એમા શકા નથી

પંચિનીની આ કથા સુખાંત કેમ ?

આમ છતા એક વાતનું આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતું કે હેમરત્ન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પંચિનીના જીવનની અંતિમ ઘટના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અંગે કેમ કશું નથી લખ્યું ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પંચિનીની કથાને સુખાંત રૂપમા જ પૂરી કરે છે, અને એ કથાનો જેવો કરુણ અંત જયસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અંગે સર્વથા મૌન સેવે છે, એમ કેમ બન્યું હશે ?

પંચિની સખધી બધી કથાઓમા સૌથી વધારે સગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત કૃતિ જણાય છે સહાય છે, પંચિનીના કરુણ અંત અંગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણ્યો નહિ મળ્યો હોય, તેથી એણે એનું કોઈ સૂચન નહિ કર્યું હોય અને રાજા રતનસેનની મુકિતની સાથે જ આ કથાને સુખાંત રૂપમા પૂરી કરી દીધી હોય

વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમા રાષ્ટ્રભાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સચાર કરે એવી અદ્ભુત આ વીરગાથા દસ ખડમા વિલકત છે ત્રયની પ્રથસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આલમા તાગલિયાના જેમ, શોભી

ઠાંના કવિતોને ખાદ કરતા ગૌપ્યશ્રી અને દુદાઓની કટ્ટીઓની મખ્યા ૬૨૦ છે પોતાના મખૂનો ગૌરવના કે પોતાની અગ્નિનાની કક્ષા માટે મર્વત. ન્યોગવગ કરવાની પ્રેરણા આપના આ વીગ્ધાવ્યનુ મર્વ ચિન્તન છે કવિવગ સંમગ્નની આા પ્રેરક અને અળકટ આનીમાથી થોડીક કાવ્યપ્રભાદી અહીં નાચે ગજ કરામા આવે છે .

ખંડ પહેલો

દયાના મુખ્ય ત્રીગોનો નિર્દેશ કરતા કવિ શરૂઆતના દુદામા કહે છે

મામિ-પરમ જિભિ આચરિઉ, વીરા રક્ષ મવિસેષ ।
ચુભદો મહિ સીમા લાવી, રાખી ખિનવટ રેખ ॥ ૬ ॥
ગોરા રાવત અતિ ગુણી, વાદક અતિ બલવત ।
બોલિયુ વાન બિહુ તબી, ચુખિયો સમક્ષા સત ॥ ૭ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ રામ રતનમેનનો પરિચય આપે છે

તિબિ મહિ રાજ કરક મહિલોત, રતનસેન રાજ જસ-જેત ।
પ્રબલ પરકમ પૂર પ્રતાપ, પેસી ન સકક જસુ મહિ પાપ ॥ ૧૮ ॥
અવનિ મળી લગ અવિચલ આણુ, ભાલિ તપઈ જસુ આરક બોણુ ।
વેરી કદ તબીઉ કુદાસ, રખી રખીઉ નઈ અતિ રદાસ ॥ ૧૯ ॥

પત્રિની નારીનું સામાન્ય વર્ણન

ભમર ઘણા ગુભરવ કરઈ, પદમિણિ-પરિમલ ભોલા ફિરઈ ।
પદમિણિ તણુઉ પદતઃ ક્રોધ, ભૂલા ભમર ન ઇરઈ દેહ ॥ ૮૭ ॥

ખંડ છીજો

પત્રિણીનું દુહામા વિશેષ વર્ણન

વાદક મહિ જિમ વીજશી, ચચલ અતિ ચમકતિ ।
મહલ માહિ તિમ તે તણુઉ, ઝલકલ તનુ ઝલકતિ ॥ ૧૧૪ ॥
પાન પ્રહીરચક પદમિણી, બલિ તબોલ ગિલતિ ।
નિરમલ તનિ તબોલ તે, દેહ મહિય હીસતિ ॥ ૧૧૫ ॥
હસ-ગમણિ હેજઈ હસઈ, વદન-કમલ વિહસતિ ।
દતકુલી હીસક જિસી, ભણિ કિ હીરા હુતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ ગત્રવયેતન, રાજનો કોપ, વ્યાસની વિચારણા

તિણિ યુરિ રાધવચેતન વ્યાસ, વિદ્યાસુ અધિકઉ અવ્યાસ ।
રાજ તિણિ રીઝવીઉ થણુ, સુહત થણુ વઈ વ્યાસઈ તણુ ॥ ૧૨૩ ॥
એક દિવસિ પદમિણિ નઈ પાસિ, રાજ ભેઉ કરક વિલાસ ।
નેહ નિતબની સુખનિ કરક, રાજ આલિંગન આવચક ॥ ૧૨૫ ॥
તિણિ પ્રરતવઈ ગાયવ વ્યાસ, સુહતઉ પદમિણિ તણુક આવ્યાસ ।
તે દેખી રાજ ગુણુસીઉ, રાધવ કીપરિ કોપ જ થીઉ ॥ ૧૨૬ ॥

વલતા બ્યાસ ન તેડયા માદિ, મૌન સુહૃતથી સુકયા ઠાહિ ।
 ધણિ સુઝ દીકી એ પદમિણી, ઓંખિ હરિપુ હુ એ તણી ॥ ૧૩૪ ॥
 બ્યાસ સુણી ઇમ મનિ બીહનઉ, કુણુ વેસાસ કરધ સીહનઉ ।
 રાત્ર મિત કદી નવિ હોઈ, નવિ કીકુઈ નવિ સુણાઉ કોઈ ॥ ૧૩૫ ॥

ખંડ ત્રીજો

રાધવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અલાઉદ્દીનની કૃપા; પ્રતિપોષની પ્રતિજ્ઞા

ઇમ આલોચી રાધવ-બ્યાસ, ચિત્રકોટ નઉ ઇંહિઉ વાસ ।
 માણસ સુહરઈ લેઈ કરી, ગઢથી છાનઉ ગઈ નીસરી ॥ ૧૩૭ ॥
 દિલ્લીપતિ પતિસાહ પ્રચર, અવનિ એક તસુ આણુ અખર ।
 અલાવદીન નવ ખેડ નામ, નૃપ સહુ તેહનઈ કરધ સિલોમ ॥ ૧૪૨ ॥
 માન સુહૃત વધીઉ પુર મોહિ, પૂછઈ તેકી નિત પતિસાહિ ।
 ઉલ્લગતો વૃંદઉ અવનીસ, પૂગી રાધવ તણી જગીસ ॥ ૧૪૬ ॥
 ઇક દિન આવિઉ એ અભિમૌન, “ રતનસેન સુઝ મદીઉ મૌન ।
 વાહુ વચર કિસી પરિ એહ, સોમિ-ધરમ નઇ દીધઉ છેહ ॥ ૧૪૮ ॥
 તઉ હુ જઉ પદમિણિ અપહરુ, ચિત્રકોટથી અલગઉ કરુ ।
 પદમિણિ નારિ ખરી પદવદી, લગિ પાતિસાહ કરુ પરમકી ॥ ૧૪૯ ॥

ચોથા ખામા પદ્મિણીની શોધમા અલાઉદ્દીનનો સિંહલદ્વીપનો ફેરો ફોગટ ગયાનુ વર્ણન આવે છે

ખંડ પાત્રમો

અલાઉદ્દીન રાધવને પદ્મિણી બીજે ક્યા છે એ પૂછે છે, રાધવ ચઢવણી કરે છે,
 અલાઉદ્દીન ચિત્તોડ પર ચઢાઈ કરે છે

“ સિંહલદ્વીપ પગે પદમિણી, વલે કિહૌં છધ કહિ સુઝ ભણી ” ।
 બ્યાસ કહઈ— “ સભલિ સુલિતોણુ, ઇક વલિ પદમિણિનુ અહિહૌંણુ ॥ ૨૩૫ ॥
 ધિહુ દિસિ અવિઉ ગઢ ચીતોડ, જીંઝાચલ મહિ વિસમઇ ઠાદિ ।
 રતનસેન રાત્ર દલાલ, કલહ કરેર મહા કપાલ ॥ ૨૩૬ ॥
 તસુ ધરિ નારિ અછઇ પદમિણી, સેવનાગ સિરિ જિમ હુઇ મણી ।
 લેઈ ન સકઇ કોઈ તેહ, તિણિ કારણિ સુ ભાણુ એહ ॥ ૨૩૭ ॥
 સાહ કહઇ— “ સભાજ હો બલ, એવડઉ ફોકટ કીઉ આરબ ।
 બીજ વાત સહુ હિવ તિજઉ, ગઢ ચીતોડ તણુઉ સુ ગજઉ ॥ ૨૩૮ ॥
 ભીમા-ભીલિ કીઈ પદમિણી, અનિતઉ પકડુ ગઢનઉ ધણી ” ।
 સબલ સેન લે આલિમ ચરિઉ, ધર પૂલ વાસિગ ધરહરિઉ ॥ ૨૩૯ ॥

ખંડ છઠ્ઠો

રતનસેનનો સામનો, અલાઉદ્દીનની વિમાસણુ અને છેતરપીંડીની યોજના

રતનસેન પિણુ રોસઈ અરિઉ, દીકઉ આલિમ આવી પરિઉ ।
 સુભટ સેન સજ કીધી સહુ, બલવત બોલઈ બહસે બહુ ॥ ૨૪૦ ॥
 “ સાહિ ભલઈં તુ આવિઉ સહી, પિણિ હિવ નાસિ મ બજે વહી ।
 નામતોં છઇ નર નઇ ખોડી, હુ કાવઉ છુ ઇચુ હિજિ કોહિ ” ॥ ૨૪૮ ॥

મનિ લનય દુઈ મગમ, પિય નવિ ગીયઈ કોય કૌમ ।
 યના મગાયા મુગય મીર, અસિચનિ મૌની લીયય લીર ॥ ૩૬૧ ॥
 આશિમસાદિ કમય આનાય, લમકઝ માલિં દુઈ સકોય ।
 લામ કદઈ—“ મભસિ મુલિનાઈ, કોટ ન લીયય મિ લી મૌ ॥ ૩૬૭
 લનઈ કોઈ ૩૭ ઇલ-મેલ, મન પગાગઈ મગમ મલેલ ।
 વાન મગાઈ કપદઈ ઇગી, માલિ દુઈ નિવ તુમસુ ખુરી ॥ ૩૬૮ ॥
 પદમિયુ લાયઈ લમમ તળી, મુન મનિ અનિ અછય અતિ યળી ।
 અર ન કાઈ મામય માલિ, અગય સેનમું આવય માલિ ॥ ૩૭૧ ॥
 એક વાર દેખી પદમિયુ, સાલિ મિધાવય દીડી ભળી ” ।
 —એમ કહી મકયા પગપાન, રતનચેન પૂઠયા દે મૌન ॥ ૩ ॥
 “ કહઈ કિમ આન્યઈ તુમિ પદપાન ?” તવ તે બોલઈ—“ મુનિ રાજન ।
 આશિમસાલિ કદઈ ઇય એમ,—“ માલો-માલિ કરઈ દિવ પ્રેમ ” ॥ ૩૭૩ ॥

અંત સાતમે

અણાઉદીનનુ આગમન, પશ્ચિનીનો પીરસવાનો ઇનકાર, દામીઓને જોઈને બાદશાહનુ અચરજ

રાણવ બાસ ઠીઉ મતળુઈ, રતનસેન તપ તણુઈ ।
 તપ-મનિ કોય નહી ઇસ-મેલ ખુરસાની મનિ અધિકઈ એલ ॥ ૨૮૪ ॥
 રતનચેન સરલઈ મન માલિ, મરી તેલયુ મેલયઈ સાલિ ।
 “ સાલિય ! આજ પધારઈ સલિ ”, રતનસેન તેલઈ મહમલી ॥ ૨૮૭ ॥
 રતનસેન દિવ નિજ ધરિ યળી, ભગતિ કરાવય ભોજન તળી ।
 પદમિયુ નારિ મતઈ જઈ કહય—આલિમસુ લવ જિમ રસ રહય ॥ ૩૦૧ ॥
 તિયુ પરિ ભોજન ભગતય કરઈ, જિમ આલિમ મનિ હરવય અરઈ ” ।
 પદમિયુ નારિ કહય—“ પ્રી ! સજાઈ, નિજ કરિ ન કરિયુ હુ પ્રીસજાઈ ॥ ૩૦૨ ॥
 પદ રસ સરસ કંઠ રસવતી, પ્રીસેસી દાસી શુભવતી ।
 સિયુમારક સગલી છોકરી, પૌતિ અછય જઈ તુમલ મનિ ખરી ” ॥ ૩૦૩ ॥
 તિહોં આવી બેઠો પતિસાહ, મન મહિ આવય અધિક ઉછાહ ।
 પદમિયુ પૌહઈ અધિક પદૂર, દાસી આવી દિખાહય નૂર ॥ ૩૦૮ ॥
 • ઇક આવી યછસજુ દે ભઈ, બીજ યાલ મેલાવય ઠાય ।
 મીજ આવી ધોવાહય હાય, ચોથી દાસય અમર સનાય ॥ ૩૦૬ ॥
 દાસી આનઈ ઇમ જૂ જૂઈ, આશિમ અતિ અતિ વિદૂવલ હુઈ ।
 “ પદમિયુ આ કય, આ પદમિયુ, સરિયી લીસઈ સહુ કામિયુ ॥ ૩૧૦ ॥
 બાસ કહઈ—“ સજલિ યુઝ ધળી ’ એ સહુ દાસી પદમિયુતળી ।
 વાર-વાર રજુ ઝળકઈ એમ ? પદમિયુ ઇહોં પધારય કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥
 ઉચઈ દીસય એ આવાસ, ઇહોં ઇય પદમિયુ તણુઈ નિવાસ ।
 રતનસેન રાલ ઇહોં રહય, પદમિયુ વિરહ જિજુ ઇક નવિ સહય ॥ ૩૧૮ ॥

સામેના મહેલના ગોખમા પશ્ચિનીને જોઈને બાદશાહ ઘેરો બની બળે છે

“ અહો અહો એ કહુ પદમિયુ ? રબ કહુ, કય કહુ રુખમિયુ ?
 નાગકુમરિ કય કા કિનરી ? ઇદાલુ આલુ અપહરી ? ” ॥ ૩૨૫ ॥

રતનસેન પાદશાહને વળાવવા જતા દગાથી કેદ પકડાય છે

“ કામકાજ કહ્યો હમ ભણી, તુમ મહિમોની કીધી ઘણી ।
સીખ હીઉ હિવ ઉભા રહી ”, આલિમસાહે કહયં ગહગહી ॥ ૩૩૭ ॥
ભૂપ ભણ્યું—“ આઘરા ચલઉ, છમ અરહ છવ હુધ અતિ ભલઉ ” ।
એમ કહી આઘઉ સચરિઉ, ગદથી બાહરિ નૃપ નીસરિઉ ॥ ૩૩૮ ॥
નૃપ મનિ કોઇ નહી વલવેધ, યુગ્મભાણી મનિ અધિકઉ એધ ।
બ્યાસ કહયં—“ એ આવસર અરહયં, ઇમ મ કહેજયો ન કાહઉ પછય ” ॥ ૩૩૯ ॥
હલકાર્યા આલિમ અસવાર, માહો-માહિ મિદયા જૂઝાર,
રતનસેન ઝાલ્યઉ તતકાલ, વિસની વાત હુધ નિસરાલ ॥ ૩૪૧ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અલાઉદ્દીનનો પંચિનીને સોંપીને રાખને ઓગવવાનો સંદેશો આવે છે

“ હમકુ નારિ દિયઉ પદમિણી, જિમ હમ છારો ગદનઉ ધણી ॥ ૩૪૫ ॥
નહી તરિ માણ્યું લેસો સહી, જઉ ઘુરહ ઇણુ પરિ દેરાઉ નહો ।
જઉ ઘુરહ દેરાઉ હમ પદમિણી, તઉ છૂટેસી ગદનઉ ધણી ॥ ૩૪૬ ॥
નહી તરિ મઠપતિ લીપઉ મહી, મઠ પિણુ હેવય લેસો સહી ।
મઠ લીપય લીધો પદમિણી, હઠીઉ અસપતિ કરસી ધણી ” ॥ ૩૪૭ ॥

પંચિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીરભાણુ અને બીજા સુભટો પંચિનીને અલાઉદ્દીનને
સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે

વીરભાણુ પિણુ પદમિણિ દિસી, દેતો હોવય મન મહિ યુરી ।
“ ઇણુ યુઝ માત તણુઉ સોહાય, લેઇ દીપઉ દુખ દઉહાય ॥ ૩૪૮ ॥
તિણુ કારણિ દેતો પદમિની, વલિ યુઝ માત હુધ સામિની ”
વીરભાણુ સમજતી કહયં—“ પદમિણિ દીપય સચલ રહય ” ॥ ૩૪૯ ॥
સગલે સુભટે યાગી વાત—“ પદમિણિ દેસો હિવ પરભાપિ ”
ઇમ આલોચી ઊઝયા નિસય, પદમિણિ સહુ સાભલીઉ તિસય ॥ ૩૫૧ ॥

પંચિનીની વિભાસણુ, ગોગ પાસે ગમન, ગોરાનુ આશ્વાસન

પદમિણિ હેવ હીય ખલભલી, “ વાત યુરી મયં એ સોલલી ।
અહુ છમ ! દહુ નિજ દેહ ! પિણુ નવિ ભઉ અસુરો ગેહ ॥ ૩૫૭ ॥
રાભ ઇણુ પરિ બધે દીઉ, વોસય એ આલોચહ કીઉ ।
સગલા સુભટ હૂઆ સતહીણુ । હિવ કિણુ આમલિ બાણુ દીણુ ॥ ૩૫૮ ॥
વખત ઇસઉ યુઝ આનિઉ વહી, સરણાઈ કો દેણુ નહી ।
હિવ જગતસ ! કરીયય કિસુ ? દેખઉ સકઠ આનિઉ ઇસુ ॥ ૩૫૯ ॥
રે છવ ! તુ નવિ ભાપે દીણુ, છવ ! મ હાથો રે સતહીણુ ।
મરતો મહુવય સમરય સરી, દુખ-સુખ કર્મ લિખ્યા હોય મહી ” ॥ ૩૬૦ ॥
હિવ ચિતિ ચિતય ઇમ પદમિણિ—“ ગોરા-આદિલ બેહી ચુણી ।
ત્યોસું ભય કરુ વીનતી, બીજાં માહિ ન દીસય રતી ” ॥ ૩૬૩ ॥
ઇમ આલોચી પદમિણી નારિ, ચાદિ ચકલેલિ પહુતી બારિ ।
સાયય લેઇ સખી પરિવાર, આવી ગોરિલરય દરબારિ ॥ ૩૮૪ ॥

ગોગનો વિગેચિત જગ્યા

ગોરઉ મોંઘા પાયો પગી, વિનય કરી ઇમ બોલપ દસી ।
 “ માત ’ મયા બહુ કીધી આજ, કદઉ પપાયાં કેલપ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥
 આગસુનાં ગાદિ આવી ગમ, પવિત્ર હુઆ સુઝ અગામ-અગ ” ।
 વસતી બો-પ ઇમ પદમિભી, “ હુ આવી તુમ મલવા ભળી ॥ ૩૮૭ ॥
 સુભટે મગલે દીધી મીખ, દયા પગમની લીધી દીખ ।
 મીખ દિ હિવ તુમ પિણ્મતી, જિમ અસુગોં ઘરિ ભઈ વહી ॥ ૩૮૮ ॥
 સુભટ સહુ દુઆ મત લીધુ, ખિનિ-પુદિ ખિતવદિ હૂંધ ખીણુ ।
 સુભટે સમલ દાખિઉ દાઉ, પદમિભિ દે નધ લેશોં રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥
 હિવ તુમ સીખ દિઉ હ ઉમી ? સુભટે મમલે કીધી ઇસી ”
 ગોરઉ જપઈ—“ સુભિ સુઝ માત ! ગદ માઉ હુ કેલી માત ’ ॥ ૩૯૦ ॥
 અરથ ન ખાખોં રામ તણુઉ, પૂછપ કોઇ નહીં મનણુઉ ।
 પિણ્મ મન આરતિ મ કરઉ માત ! ભલી હુસી હિવ સમલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥
 જય તુમિહ આઘ્યા સુઝ ઘરિ વહી, તઉ અસુગોં ઘરિ ભારઉ નહી ।
 સુભટ તણુઉ એ નહીં સદેત, અઝી રેપ નધ લીજય જેત ॥ ૩૯૨ ॥
 પદમિભિ જપઈ—“ ગોરા ! સુભુઉ, ઇણિ ઘરિ છાજય એ મનણુઉ ।
 મિદિઅઇ-સિદિઅઉ સમલે યાઇ, બીત પચે નવી ચિત લિખાઇ ” ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના

ગોરઉ જપઈ—“ સુભિ સુઝ માઇ ! ગાજણુ હુતઉ સુઝ વંઝ ભાઇ ।
 તસુ સુત બાદલ આતિ બલવત, તેહ નઈ પિણુ ભઈ પૂછોં મત ” ॥ ૩૯૮ ॥
 ભેલી આયા બાદિલ દિસી, બાદિલ સોંઘો પાયઉ પસી ।
 વિનયવત પગ કરીય મણામ, પૂછઈ બાદિલ—“ કેલઉ કામ ? ” ॥ ૩૯૯ ॥
 ગોરઉ જપઈ—“ બાદિલ સુભુઉ, સુભટે કીપઉ એ મંત્રણુઉ ।
 પદમિભિ દેઇ નધ લેશોં રાય । અવર ન મહઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥
 પદમિભિ આવી આપોં પાસિ, હિવ તઉ કાસુ કેલઈ વિમાસી ।
 તાનઇ પૂછણુ આઘ્યા સહી, કરશોં વાત તુહારી કહી ” ॥ ૪૦૧ ॥
 પદમિભિ બાદિલસુ વલિ ભણુઇ—“ સરણુ આવી હુ તુમલે તણુઇ ।
 રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહીં તરિ પાછી ભઈ વહી ॥ ૪૦૫ ॥
 ખહુ છલ દહુ નિજ દેહ, પિણુ નવિ ભઈ અસુરોં ગેહ ।
 લાખા જમહર કરિ નધ બછ, પિણુ નવિ કોટ થકી નીકછ ” ॥ ૪૦૬ ॥

કૂહા

ઇમ સુભિ બાદિલ બોલીઉ, કૂંઠ મહા દુરદત ।
 ભણિ કિ ગયવર ગાલઉ, અણુલ બલી કોકત ॥ ૪૦૭ ॥
 “ સુભિ બાળા ! ” બાદિલ કેલપ, “ સુભટોંસુ કુણુ કોમ ? ।
 સુભટ સહુ સૂએ રહઉ, કો કરિરણુ હુ કોમ ॥ ૪૦૮ ॥
 કાકા થે કોઈ બલભલઉ, અગિ મ ધ-ઉ ઉતાપ ।
 તઉ હુ બાદિલ તાહરઉ, સયલ હર સતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

પદમિણિ અગણિ પગ દીઠિ, પવિત્ર હુઠિ સુઝ ગેલ |
મહસિ પધારઠિ માઠિલી, દુખ મ ધરઠિ નિજ દેહિ || ૪૧૦ ||
આલિમ ભાંજુ એકલક, જઈ વાંસઘ જગદીસ |
તઠિ હુ બાદલ બહુસીઠિ, જઈ આણુ ચાવનીસ ” || ૪૧૧ ||

ખંડ નવમા

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચાવાના સમાચારથી ચિંતિત થઈને એને યુદ્ધે ન ચાવા સમજાવે છે. પણ દુર્દનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચાવા સજ્જ થાય છે. પછી પોતાનો ઇચ્છ બચાવવા ધ્રુવજતા સુભટોને એ સમજાવે છે.

“ કાયા-માયા બે કારિમી, ધડી એક વાંકી ધડી એક તમી |
કાચર હુઠિ અથવા હુઠિ સૂર, મરણ કિણુઈથી ન ટલઈ દૂર || ૪૮૭ ||
તઠિ તે મરણ સમારી મરઠિ, ઢાંઢા હોઈ કિણુ ઊગરઠિ |
‘ પદમિણિ દીધી ’ કહીઈ કેમ, પતિ રાખણુ જઈ છંછ પ્રેમ ” || ૪૮૮ ||

વીરભાણુ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત, બાદલની રવાનગી

વીરભાણુ ઇમ નિસુલ્લા ભણુઈ—“ બાદલ ! બોલિઉં તુ બલિ ધણુઈ |
ભાપી સહુ ભલી તઈ વાત, પિણુ નવિ પ્રીછઈ તુ તિલ માય || ૪૮૯ ||
આલિમ ઇમ તણુઈ અવતાર, લસકર લાખ સતાવીસ લાર |
યવની સુભટ વડા જૂઝાર, હણુઈ હેઝીકઈ હેસિ હભર || ૪૯૦ ||
સાહી લીધઈ વલિ સિરદાર, જૂઝતા આવઈ તણુ ભાર |
કોઈ પરિ હિવ યુદ્ધયઈ નહી, નહિ તરિ મહે વલિ જૂઝત સહી ” || ૪૯૧ ||
બાદલ બોલઈ—“ કુઝર સુણુઈ, એ આલોચ નહી આપણુઈ |
કિસા આલોચ કરઈ કેસરી ? મારઈ મયગલ માયઈ ધરી ” || ૪૯૨ ||
વીરભાણુ હિવ બોલઈ વચી—“ બાદલ ! તુઝ મતિ અતિનિરમલી |
અરજુણુ તે જે વાલઈ ગાઈ, કરિ જિમ હિવ તુઝ આવઈ દાઈ || ૪૯૫ ||
ગભ દૂરઈ પદમિણિ રહઈ, ઇણુ વાતઈ કુણુ નવિ ગહગહઈ ” |
બાદલ બોલઈ—“ કુઝર ! સુણુઈ | કરયો ઊપર ભામઈ ધણુઈ || ૪૯૬ ||
હુ ભઈ હુ લસકર માહિ, આણુ વાત સહુ અવગાહિ ” |
કેર જુહાર બાદલ અસિ ચઢિઈ, સાહસિ સુરપતિ સાસઈ પારઈ || ૪૯૭ ||

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપચ રચીને રતનમેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઠગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ધડે છે. તે બાદશાહ પાસે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમા બેસા ત્યારથી પશ્ચિની તો તમાગ ઉપર આસકત થઈ છે તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના ગ્લાલા સાથે એને અહીં લઈ આવુ. કામાધ બાદશાહ કપૂલ થાય છે, અને બાદલને કીમતી ભેટો આપીને એનુ બહુમાન કરે છે. બાદલ આવીને વીરભાણુને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે. પછી બે હજાર પાલખીઓમા દરેકમા બે-બે સુભટોને અને પશ્ચિનીની પાલખીમા ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધુ લઈને બાદશાહની ઊવણીમા જાય છે, બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આધુ મોકલાવી દે છે અને સિદ્ધિથી રતનસેનને છોડાવી ગદમા મોકલી દે છે. રતનસેન સંકુશલ

भोग्नो विमंगित वराग्न

મોતે મંમો પાપો પમો, વિનય કરી ઇંચ બોલય રમી ।
 ' માન ' ગવા બહુ ક્રીપી આજ, કદઉં પપાયાં કેલુ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥
 આલસ્યમાં માંદિ આવી મમ, પવિન દુઆ સુઝ અમમ-અમ " ।
 વસતી બોલય ઇંચ પદમિમ્બી, " હુ ચાવી તુમ, મલયા બળી ॥ ૩૮૭ ॥
 સુભરે સગલે રીધી સીખ, રયા મરમની લીધી રીખ ।
 રીખ વિઉ નિય તુમ્હ વિખમ્હાની, જિમ અચુરોં યદિ ભઉં વહી ॥ ૩૮૮ ॥
 સુભરે મહુ દુઆ સત લીખ, જિનિ-પદિ જિનવદિ દુઈ ખીખ ।
 સુભરે મગલે દાખિઉ દાઉ, પદમિમ્બી દે નધ લેસોં રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥
 નિન તુમ્હ સીખ દિઉ ભઉ કિરી ? સુભરે મગલે કાધી ધરી " ।
 મોરઉ જપઈ—' સુખિ મુઝ માત ' ગદ માટે હુ કેલી માત ' ॥ ૩૯૦ ॥
 અરય ન આઓં રામ તમ્હ, પૂછઇ કોઇ નહી મનમ્હ ।
 પિપ્પુ મનિ આરનિ મ કેઉ માત ' ભક્ષી હુરો રિવ સમક્ષી વાત ॥ ૩૯૧ ॥
 જઇ તુમ્હિ આઘા સુઝ યદિ વહી, તઉ અચુરોં યદિ ભારઉ નહી ।
 સુભરે તમ્હુ કો નહી રકેત, અજી દેઇ નઇ લીજઇ જેત ॥ ૩૯૨ ॥
 પદમિમ્બી જપઈ—' મોરો ' સુખિ, ઇમ્બિ યદિ ઇંચઇ કો મનમ્હ ।
 સિરિખઇ-સિરિખઇ મગલે યાઇ, ભીત પજે નવી ચિત્ત લિખાઇ " ॥ ૩૯૫ ॥

આદલની ગર્જના

ગોરટ જપઘ—“ સુધિ મુઝ માપ ! ગાજણુ હુતલ મુઝ વડ બાપ ।
 તમુ મુત બાદલ અતિ બલવત, તેહ નઈં પિણુ ભપ પૂજાં મંત ” ॥ ૩૬૮ ॥
 બેહી આયા બાદિલ દેસી, બાદિલ સૌમ્હો પાયલ પસી ।
 વિનયવત પમ કરીય પ્રભુમ, પૂછઈ બાદિલ—“ કેહઈ કામ ? ” ॥ ૩૬૯ ॥
 ગોરટ જપઘ—“ બાદિલ સુધલ, મુઝાટે કીપલ એ મમખલ ।
 પદમિણિ દેપ નધ દેસાં રાય ! અવર ન મકથ કોપ ઉપાય ” ॥ ૪૦૦ ॥
 પદમિણિ આવી આપાં પાસિ, હિવ તલ કામુ કહઈ વિભાસી ।
 તાનઈ પૂછણુ આઝા સહી, કેરસાં વાત તુહારી કહી ” ॥ ૪૦૧ ॥
 પદમિણિ બાદિલસુ વલિ સહી—“ મરુણ મઆવી હુ તુમહ તણુ ।
 રાખી સકઈ તલ રાખઈ સહી, નહી તલ પાછી ભઈ વહી ” ॥ ૪૦૫ ॥
 સુઝ હભ દહુ નિજ દેહ, પિણુ નવિ ભઈ અમુરસાં ગેહ ।
 લાખા જમહર કરિ નધ બહુ, પિણિ નવિ કોટ થકી નીકલ ” ॥ ૪૦૬ ॥

551

ଧମ ସୁଧି ଗାଢ଼ି ଗୋଣିଡ଼ି, ହୁଏ ମହା ଦୁରଦତ ।
 ଲାଜି କି ଯଦ୍ୟଦ ମାଉଡ଼ି, ଗୁଣ ଗଣି କେବଳ ॥ ୪୦୭ ॥
 “ସୁଧି ଗାଆ ।” ଗାଢ଼ି କହଣ, “ସୁଧାଠାଠୁ କୁହୁ କାମ ?”
 ସୁଧା ମହା ସୁଧା ରହଣ, କେ କିରକ୍ଷୁ ହୁ କାମ ॥ ୪୦୮ ॥
 କାକା ଥି କାହିଁ ଗଣଗଣଡ଼ି, ଗଣି ମ ଧରଡ଼ି ଉତ୍ତାପ ।
 ତଡ଼ି ହୁ ଗାଢ଼ି ତାହାଡ଼ି, ଗଣି ଗଣି ଗଣାପ ॥ ୪୦୯ ॥

પદમિણિ અંગણિ પગ દીઉ, પવિત્ર હુઉ સુઝ ગેહ |
મહસિ પધારઉ માઉલી, દુખ મ ધરઉ નિજ દેહિ || ૪૧૦ ||
આલિમ ભાણુ એકલઉ, જઉ વાંસઘ જગદીસ |
તઉ હુ બાદિલ બહસીઉ, જઉ આણુ અવનીસ || ૪૧૧ ||

ખંડ નવમો

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચપાના સમાચારથી ચિંતિત થઈને એને યુદ્ધે ન ચડ્યા સમજાવે છે. પણ દંદનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચડ્યા સમજ થાય છે. પછી પોતાનો જીવ બચાવવા ધ્રુવતા સુલટોને એ સમજાવે છે.

“કાચા-માચા બે કારિમી, ઘડી એક વાંકી ઘડી એક સમી |
કાચર હુઉ અથવા હુઉ સૂર, મરણુ કિણ્ધથી ન રહધ ફૂર || ૪૮૭ ||
તઉ તે મરણુ સમારી મરઉ, દાંદા હોઈ કિસુ ભીમરઉ |
‘પદમિણિ દીધી’ કહીધ કેમ, પતિ રાખણુસુ જઉ છધ પ્રેમ || ૪૮૮ ||

વીરભાણુ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત; બાદલની રવાનગી

વીરભાણુ ધંમ નિસુધી બાણુધ—“બાદિલ ! બોલિઉ તુ બલિ ઘણુધ |
ભાણી સહુ બલી તઈ વાત, પિણુ નવિ પ્રીછધ તુ તિલ આત || ૪૮૯ ||
આલિમ ઈસ તણુઉ અવતાર, લસકર લાખ સતાવીસ લાર |
યવની સુભટ વડા સૂઝાર, હણુધ હેઝીકઉ હેલિ હભર || ૪૯૦ ||
સાહી લીખઉ વલિ સિરદાર, સૂઝતા આવધ તસુ ભાર |
કોઈ પરિ હિવ પુદચધ નહી, નહિ તરિ મહે વલિ સૂઝત સહી || ૪૯૧ ||
બાદિલ બોલધ—“કુઆર સુણુઉ, એ આલોચ નહી આપણુઉ |
કિમા આલોચ કરધ કેસરી ? મારઈ મયગલ માયધ પરી || ૪૯૨ ||
વીરભાણુ હિવ બોલધ વચી—“બાદિલ ! તુઝ મતિ અતિનિરમલી |
અરજુણુ તે જે વાલધ ગાઇ, કરિ તિમ હિવ તુઝ આવધ દાઇ || ૪૯૫ ||
ગલ છૂટધ પદમિણિ રહધ, ઇચ્છિ વાતઈ કુણુ નવિ મહગહધ || ૪૯૬ ||
બાદિલ બોલધ—“કુઆર ! સુણુઉ ! કરધો ભીપર વાસઈ ઘણુઉ || ૪૯૬ ||
હુ જઈ છુ લસકર માહિ, આલુ વાત સહુ અવગાહિ || ૪૯૭ ||
કર જુહાર બાદિલ અસિ ચરિઉ, સાહસિ સુરપતિ સાસઈ પાડઉ || ૪૯૭ ||

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઠગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ધડે છે. તે બાદશાહ પાસે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમાં બેસાડવાની પદ્ધતિ તો તમાગ ઉપર આસક્ત થઈ છે તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના ગાથા સાથે એને અહીં લઈ આવુ કામાંધ બાદશાહ કબૂલ થાય છે, અને બાદલને કામતી ભેટો આપીને એનું બહુમાન કરે છે. બાદલ આવીને વીરભાણુને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે. પછી બે હજાર પાલખીઓમાં દરેકમાં બે-બે સુલટોને અને પદ્ધતિની પાલખીમાં ગોગ રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધું લઈને બાદશાહની છાવણીમાં જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આહુ મોકલાવી દે છે અને સિદ્ધતથી રતનસેનને છોડાવી ગદમાં મોકલી દે છે. રતનસેન ચક્રુશલ

ગોગનો વિગેશિત જગ્યા

ગો-ઉ મોંઘડો પાયો ધમી, વિનય કરી ઇમ બોલે છે રસી ।
 “માન ! મયા બહુ ક્રોધી આજ, કદઉ પપાયા ક્રેલે છે કાજ ॥ ૩૮૬ ॥
 આયસુઆં માદિ આપી ગમ, પવિત્ર દુઆ સુઝ અમભ-અમ ” ।
 વસતી બાલે છે ઇમ પદમિત્તી, “હું આવી તુમ મલવા ભળી ॥ ૩૮૭ ॥
 સુભટે સમતે દીધી મીઝ, દયા ધરમની લીધી દીઝ ।
 રીઝ તિ ન તુમ પિણુમારી, જિમ અસુરોં ધરિ ભઈ વહી ॥ ૩૮૮ ॥
 સુભટ મહૂ દુઆ સત દીણ, બિનિ-પુદિ બિનવટિ હૂંઈ ખીણ ।
 સુભટે સમતે દાખિઉ દાઉ, પદમિત્તિ દે નઈ લેશોં રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥
 દિવ તુમ સીખ દિઉ બઉ કિસી ? સુભટે મગતે ક્રોધી ઇસી ”
 ગોરઉ જપઈ—“સુભિ સુઝ માત ! ગદ માલે હું કેલી માન ” ॥ ૩૯૦ ॥
 અરથ ન ખાઓં રામ તણઉ, પૂછઈ કોઇ નહી મનણઉ ।
 પિણુ મનિ આગતિ મ કરઉ માત ! બધી હુરોં દિવ સમક્ષી વાત ॥ ૩૯૧ ॥
 જઇ તુલિહ આલ્યા સુઝ ધરિ વહી, તઉ અસુરોં ધરિ ભરાઉ નહી ।
 સુભટ તણઉ એ નહી સકેત, અજો દેઇ નઇ લીજઇ જેન ॥ ૩૯૨ ॥
 પદમિત્તિ જપઈ—“ગોરા ! સુણઉ, ઇણિ ધરિ છાજઇ એ મનણઉ ।
 સિદિખઇ-સિદિખઇ સમતે થાઇ, બીત પજે નવી ચિન લિખાઇ ” ॥ ૩૯૩ ॥

બાદલની ગળના

ગોરઉ જપઈ—“સુભિ સુઝ માઇ ! બાજણુ હુતઉ સુઝ વડ બાઇ ।
 તણુ સુત બાદલ બાતિ બલવંત, તેહ નઈ પિણુ બઇ પૂછોં મત ” ॥ ૩૯૪ ॥
 બેલી આયા બાદિલ દિસી, બાદિલ સોંઘોં ધાયઉ ધસી ।
 વિનયત પગ કરીય મણુમ, પૂછઈ બાદિલ—“કેહઉ કામ ? ” ॥ ૩૯૫ ॥
 ગોરઉ જપઈ—“બાદિલ સુણઉ, સુભટે ક્રોધઉ એ મનણઉ ।
 પદમિત્તિ દેઇ નઇ લેશોં રાય ! અવર ન મડઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥
 પદમિત્તિ આપી આપોં પાસિ, હિવ તઉ કાચુ કહઈ વિમાસી ।
 તાનઇ પૂછણુ આલ્યા સહી, કરશોં વાત તુહારી કહી ” ॥ ૪૦૧ ॥
 પદમિત્તિ બાદિલસુ વલિ બણઇ—“સરણુ આપી હું તુમહ તણુઇ ।
 રાખી સકેઉ તઉ રાખઉ સહી, નહી તદિ પાછી ભઈ વહી ॥ ૪૦૫ ॥
 ખહુ છબ દહુ નિજ દેહ, પિણુ નવિ ભઈ અસુરોં ગેહ ।
 લાખા જમહર કરિ નઇ બહુ, પિણુ નવિ કોર થકો નીકહુ ” ॥ ૪૦૬ ॥

કૂહા

ઇમ સુભિ બાદિલ બોલીઉ, કૂંડ મહા દુરદત ।
 ભણિ કિ ગયવર ગાણઉ, અણુસ બધી એકત ॥ ૪૦૭ ॥
 “સુભિ બાબા ! ” બાદિલ કહઇ, “સુભટોંસુ કુણુ કોંમ ? ।
 સુભટ સહુ સૂએ રહઉ, એ કરિસુ હું કોંમ ॥ ૪૦૮ ॥
 કાકા થે કોંઈ બલબલઉ, અગિ મ ધગઉ ઉતાપ ।
 તઉ હું બાદિલ તાહરઉ, સયલ હરે સતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

पुण्यस्लोक महाभात्य वस्तुपालना
अप्रसिद्ध शिलालेખो तथा प्रशस्तिलेખो
[तीर्थाधिराज शत्रुंजय ઉપરથી મળેલ
બે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયભુ

આ લેખમાં ગૂર્જરેશ્વરમહાભાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સમઘી અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામાં આવ્યા છે

ઉપર જણાવેલા બન્ને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાથી મળી આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ-તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે બીજા શિલાલેખમાં શત્રુજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાઘણપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ-તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાઘણપોળના સમારકામમાથી મળી આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે વસ્તુપાલ-તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે જીર્ણ-શીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનું 'વાઘણપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે સોધવી રહી અસ્તુ

પહેલો શિલાલેખ સસ્કૃતપદમય છે બીજા શિલાલેખની રચના સસ્કૃત ગદ્ય-પદમય છે બન્ને શિલાલેખોમાં આવતા કેટલાક પદો ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત લઘુવસહી-(આખૂ)-પ્રશન્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસૂરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્પોલિની, શ્રીઅરિસિંહ હસ્કુરવિરચિત સુકૃતસહીર્તન, અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમાં મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદવિભાગ વસ્તુપાલસમ્બંધિત સાહિત્યમાથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે

ગઠમા પહોંચી ગયાનો દોહ-વાળનો અચાજ સાલળીને પાલખીઓમાના સુભટો બાદશાહની ડાવણી ઉપર તૂટી પડે છે લશ્કરને મોખરે ગોરા અને બાદશાહ છે બાદશાહને પડકાર કંવામા આવે છે

“ રે ! રે ! આલિમ ઊભલ રહે, હિંચ નાસી સત બધ વહે ।
પદમિત્રિ આણી છપ્પે અરિહ જિકા, તોનઇ હિંચધ દિખાઈ નિકા ” ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનુ લશ્કર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર જગ જામે છે. સારે અલાઉદ્દીન કહે છે

“ રે ! રે ! દૂદ કીઉ બાદિલઈ, આવલ સુભટ સહુ હિંચ કિલઈ ” ।
હલકાર્યા અસપતિ નિજ ભેધ, પાયા કિલલી કરતો કોધ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમા ગોરાનુ પગક્રમ; રાજા-ગણીનુ યુદ્ધ-દર્શન; ગોગની વીરગતિ

સૂરિજ નિજ રથ ખચી રહઇ, રગતિ-વિગતિ નવિ કાઈ લહઇ ।
ઇચ્છિ અવસરિ ગોરલ ગજગાહિ, ધાઈ આલિઉ જિહા પતિસાહ ॥ ૫૮૩ ॥

મેઘલઉ ખદગ મહાબલિ જિસઈ, અસપતિ અલગઈ નાકઉ તિસઈ ।
બોલઇ બાદિલ જે કર ભેદિ, “ નાસતો માર્યો હઈ બોલિ ” ॥ ૫૮૪ ॥

રતનસેન રાજા અતિ ભલઉ, ગઠ ઊપરથી દેખઇ કિલઉ ।
ભેળઇ બાદિલ ગોરા તણો, હાથ મહાબલ અદિગજણો ॥ ૫૮૫ ॥

પદમિત્રિ ઊભી ઘઇ આસીસ, “ છવે બાદિલ કોહિ વરીસ ।
ધન્ય ધન્ય બલિહારી તૂઝ, તઇ ઝૂઝ રાખિઈ સગલ ગૂઝ ॥ ૫૮૬ ॥

સુભટ ઘણા છપ ઊભા એહ, તે સગલ નીસત નિસનેહ ।
બાદિલ એક મહાબલ સહી, સત્ય થકી ભે ચૂકઇ નહી ॥ ૫૮૭ ॥

સૌભિ-ધરમ સામ્યઈ સસનેહ, રાખી બાદિલ રણવટ રેહ ” ।
ગોરલ રાવત રણમહિ રહિઉ, આલમ-સેન સહુ લહુ બહિઉ ॥ ૫૮૮ ॥

વિજય, બાદશહે વધામણા

જયજયકાર હુઉ જસ લીધ, કરણી બાદિલ અધિકી કીધ ।
બીધદિયા ગઠના બારણા, બિરદ હુઆ બાદિલનઇ ઘણા ॥ ૬૦૨ ॥
રાજા સૌરહઉ આલિઉ રખિ, મિલિયા મેહી અગોઅગિ ।
મહામહોત્સવિ માહે લીઉ, અરધ દેસ બાદિલ નઇ દીઉ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદશહની માતા અને પત્ની એનુ સ્વાગત કરે છે, ગોરાની પત્ની સતી થાય છે,
છેદની બે કડીઓમા કવિ જાણે કથાનો સાર કહે છે

બિરદ જુલાવઇ બાદિલ ઘણા, સૌભિ-ધરમ સતવતો તણા ।
ઇસઉ ન કોઈ હુઉ સર, ત્રિહુ ભવણે કીધઉ જસપૂર ॥ ૬૧૯ ॥

પદમિત્રિ રાખી રાજા લીઉ, ગઠનઉ ભાર ઘણુઉ ઓલીઉ ।
રિણુવટ કરીનઇ રાખી રેહ, નમો નમો બાદિલ યુષ્મ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥ *

બોધપુર તા ૧૭-૧૨-૧૬

* આ ચોપઈની બે કડીઓ ઉપર આપવામા આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ થયેલી પ્રતને આધારે તૈયાર કરેલ ન હોવામા આવી છે આ પછી, કેટલાક વખત પહેલા, કવિ હેમરતના પોતાના હાથે લખાયેલી આ હરતપ્રત મળી આવી છે અને અત્યારે હું એનુ સંપાદન કરી રહો છું, જે રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્ર અન્યભાગામા ૪૦મા અન્કમાં તરીકે પ્રગટ થશે

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

पुણ्यश्लोक महाभात्य वस्तुपालना
अप्रसिद्ध शिलालेખो तथा प्रशस्तिलेખो
[तीर्थाधिराज शत्रुंजय ઉપરથી મળેલ
બે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિનયભ

અ. લેખમાં ગૂર્જરેશ્વરમહાભાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સખધી અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો
અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામા આવ્યા છે

ઉપર જણાવેલા બન્ને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાથી મળી
આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ-તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના
જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે બીજા શિલાલેખમા શત્રુજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે
પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આને જેને વાધણપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને
વસ્તુપાલ-તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાધણપોળના સમારકામમાથી
મળી આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે વસ્તુપાલ-તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે
જીર્ણ-રીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી અયેશી પોળનું
'વાવણપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે ચોધવી રહી અસ્તુ

પહેલો શિલાલેખ સરકૃતપદ્મમય છે બીજા શિલાલેખની રચના સરકૃત ગદ્ય-પદ્મમય છે બન્ને
શિલાલેખોમા આવતા કેટલા 'ક' પદ્ધી ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત લઘુવસહી-(આપ્યુ)-
પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસરિવિરચિત સુકૃતકૃતિકલ્લોલિની, શ્રીઅરિસિંહ હજુરવિરચિત સુકૃતસકીર્તન,
અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમા મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્ધવિભાગ
વસ્તુપાલસખધિત સાહિત્યમાથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે.

પહેલા શિલાલેખમા વસ્તુપાલ-તેજપાલની સક્ષિપ્ત યશોગાથા છે, અને તે ખીજા શિલાલેખની પૂર્વભૂમિકારૂપ છે આથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે અવિરતપણે લક્ષ્મીનો સદ્વ્યય કરવામા પાછીપાની નહોતી કરી, તેમ જ તેઓ મુદ્દભૂમિમા જ્યવતા ચોક્કા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ કોટિના રાજનીતિજ્ઞ હતા

ખીજા શિલાલેખની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે

૧ વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુજ્ય ઉપર ઉજ્જવ્યતાવતાર, સ્તલનક તીર્થાવતાર, સસપુર તીર્થાવતાર, નદીશ્વરાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતારના નામે પાંચ તીર્થંશ્રારક મંદિરો કરાવ્યા હતા, ઇન્દ્રમંડપ કામ્યો હતો, કપર્દિયક્ષના મંદિરનો જ્યોત્સ્નાકાર કરાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસગેવર બધાવ્યુ હતું, અને મૂળનાથક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ ભાગમા પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સહિત એક મોળ કરાવી હતી

૨ વસ્તુપાલના માતા-પિતા અને ભાઈઓના નામોનો ઉલ્લેખ

૩ વસ્તુપાલ-તેજપાલનો શ્રીસદ્ધ પ્રત્યે અનન્ય બહુમાનવાળો ભક્તિભાવ

૪ વસ્તુપાલ, ગૂર્જરેશ્વર મહારાજા વીરધવલ, લાવણ્યાગ-લણિગ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મલ્લદેવ-માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈનસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને લણિસિંહ (તેજપાલના પુત્ર)ની ગુણાનુવાદપૂર્વક યશોગાથા

અંતે શિલાલેખોને શિલા ઉપર લખનાર ખજાતનિવાસી વાજડનો પુત્ર કુવક અટકવાળો જ્યતસિંહ છે ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ જ્યતસિંહનું અપરનામ જૈનસિંહ હતું અને તે કાયરથવશીય વાલિગના પુત્ર સહજિગના પુત્ર વાજડનો પુત્ર હતો એ હકીકત જાણી શકાય છે ^૧

પહેલા શિલાલેખનો કોતરનાર બકુલસ્વામી નામના શિલ્પીનો પુત્ર કુવક અટકવાળો પુરુષોત્તમ છે ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુજ્ય ઉપર બાધેલા ઇન્દ્રમંડપ અને નદીશ્વરાવતારના મુખ્ય શિલ્પી સોમદેવના પુત્ર બકુલસ્વામીનો પુત્ર હતો એ જાણી શકાય છે ^૨

ખીજા શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહડનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જાણી શકાય છે ^૩

આજ સુધીમા ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની લિપિ અને ઉત્કર્ષિત સુદર છે પોતાના શિલાલેખોનું લિપિસૌષ્ઠવ બરાબર જળવાય તે માટે લેખનકળામા સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદ્દનુસાર તે લેખને સુદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમા લેખક અને ઉત્કર્ષિત કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શત્રુજ્ય, ગિરનાર અને ખજાતમાથી મળ્યા છે તેમા લેખક અને ઉત્કર્ષિત ઉપર જણાવેલા જ છે લણિસિંહી- (આપ્પુ)ના શિલાલેખમા લેખકનું નામ નથી તેથી તેમા જણાવેલો ઉત્કર્ષિત સૂત્રધાર કેલહુના પુત્ર ધાલ્લનો પુત્ર ચંદ્રેશ્વર લિપિમા અને કોતરવામા સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે આવી, કોઈના પણ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમા જ હોય છે

૧ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, ૧૦ ૨, ૨૧ ૨૬

૨ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, ૧૦ ૨, ૨૩-૨૪, ૨૪-૨૫, ૨૬-૨૭, ૨૮-૨૯

૩ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, ૧૦ ૨, ૨૧-૨૩, ૨૭-૨૮,

[The page contains extremely faint, illegible handwritten text in Devanagari script.]

તોચાર્ધિનાર શનુજ્યગિરિનર ઉપરથી, માધણુ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાલેતરમા મળી આરેક મહામના વસ્તુપાલના વિ મ ૧૨૮૮ના એ શિક્ષાલેખો પૈકીનો બીજો શિક્ષાલેખ (જુઓ પાનુ ૩૦૫)

પૈકીનો બાબતે શિવાલોખ (જુઓ પાનું ૩૦૫)

ખીજી શિલાલેખમા આવતી શત્રુજય ઉપર પોળ કંગાળાની હકીકત સિવાયની બીજી શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સમયમા રચાયેલા સાહિત્યમા અને પ્રશસ્તિલેખોમા મળી આવે છે, એટલું જ નહિ પણ આ શિલાલેખોમા જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસમયી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમા મળી આવે છે તેનો સંક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતા પહેલા પ્રગતિ અને શિલાલેખોનો ભાવાર્થસહિત અક્ષરશઃ પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ દસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂંક પરિચય આપવો ઉચિત લાગે છે

શિલાલેખાઢ્ઢ - ૧

[૧] ॥ દં. ॥ ઓ નમઃ શ્રીસર્વજ્ઞાય ॥

વિશ્વસ્થિતિપ્રથમનાટકસૂત્રધારો

બ્રાહ્મ મહો ધૃતમ

નમ્રકિરોટકોટિ-

શક્ર

સુરા સ યુગા [૨] દિદેવ ॥ ૧ ॥

સ્વૈર ભ્રામ્યતુ નામ વીરધ્વજલક્ષ્મીદુર્ગાકીર્તિર્દિવ

પાતાલ ચ મહીતલ ચ જલધેરન્તશ્ચ નક્ત દિવ ।

ધૌસિદ્ધાન્નનિર્મલ વિજયતે શ્રીવસ્તુપાલાલ્યયા

તેજઃપાલ[૩]સમાહ્વામાભવદિદ યસ્યા દ્વયં નેત્રયો. ॥ ૨ ॥

દેવ સ્વર્નાથ ! કષ્ટ, નતુ ક હવ મવાન્ ? નદનોદ્યાનપાલ,

લેદસ્તલ્કોડદ ? કેનાપ્યહહ ! હત હત કાનનાત્ કલ્પવૃક્ષઃ ।

હુ મા વા[૪]વીસ્તદેતકિમપિ કરુણયા માનવાના મયૈવ

પ્રીત્યાદિદ્રોડયમુર્ચ્યાસ્તિલક્યતિ તલ વસ્તુપાલચ્છલેન ॥ ૩ ॥

વિશ્વેડસ્મિન્ કસ્ય ચેતો દ .. સ્ય વિશ્વાસયુઝૈ

પ્રીત-[૫]ક્ષેતાશુરોચિઃ પ્રચયસહચરી વસ્તુપાલસ્ય કીર્તિઃ ।

મન્યે તેનેયમારોહતિ ગિરિયુ

યતે ગહરેયુ

સર્ગોત્સગા

જલ (૧)

ચાતિ પાતાલમૂલ્મ ॥ ૪

સ ઇપ નિઃ-[૬]શેષવિપક્ષકાલ.

શ્રીવસ્તુપાલ [પદમન્દુતાનામ્] ।

ય શકરોપિ પ્રણયિત્રજસ્ય

વિમાતિ લક્ષ્મીપરિરમ્મરમ્યઃ ॥ ૫ ॥

કિં દ્રુ

હ

નીરનિ

મુષ્ય

શ્રીવસ્તુપાલસન્નિવસ્ય[૭]ગુણપ્રરોહમ્ ।

દૈન્યા ગિરો

નેક

પ્રીતિસ્પૃશ કિમપિ યત્ર દૃશ્ય પતન્તિ ॥ ૬ ॥

શ્લાઘ્યો ન વીરધ્વજલ ક્ષિતિપાવતસ

કૈનામ વિક્રમ-નયાવિવ મૂર્તિમતૌ ।

શ્રી[૮]વસ્તુપાલ] હતિ વીરલ્લામ તેજ -

પાલશ્ચ શુદિનિલ્ય. સન્નિવૌ યદીયૌ ॥ ૭ ॥

अनंतप्रागल्भ्यः [स] जयति बली वीरधवलः

सशैल सामोषि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रि[१][प्रधौ] कमठपति-कोला[धिप]कला-

मदभ्रा विभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुत ॥ ८ ॥

नदत्त यावर्दिदु-त्तपनौ सत्कर्मनिष्ठातता

पुष्पात् प्रयतो जगन्निजगुणैः प्रीणात् [१०] [लोक]पृणैः ।

श्रेयासि श्रयता यथासि चिनुतामेनासि विध्वसता

स्वामिन्य विवासना (?) च तनुता श्रीवस्तुपालध्विर ॥ ९ ॥

दुःस्थत्वेन कदर्थ्यमानमखिल भूळोकमालोक[११]य-

त्राविर्भूतकृपारसेन सहसा व्यापारितश्चेतसा ।

पातालाद्वलिरागतः स्वयमय श्रीवस्तुपालच्छला-

त्तेज पालमिषान्महीमनिमिषावासाञ्च कर्ण पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गिन या प्रतिपुरग्रामाध्वशैलस्यलं

वापीकूपनिपानकाननसरः प्रासादसन्नादिका ।

धर्मस्थानपरपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता

तत्संख्यापि न बुध्यते यदि प[१३]र तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्रजःकणमियत्पानीयबिन्दुः पतिः

सिंधूनामियदगुल विषदियच्छाला च कालस्थितिः ।

इत्थ तथ्यमवेति यस्त्रिभुवने श्रीव[१४]स्तुपालस्य ता

धर्मस्थानपरपरा गणयितु शक्ते स एव क्षम ॥ १२ ॥

यावद्दिर्वीदुनाको वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।

इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुके प्रशस्तिर्निष्पन्ना ॥

एतामलिखत् बाजडतनुजन्मा भुवकजयतसिंहाख्य ।

उदकिरदपि बकुलस्वामिसुत पुरुषोत्तमो विमला ॥

✽

शिलालेखाङ्क - २

[१] ॥ ६० ॥ ७० नमः श्रीसर्वज्ञाय ॥

देव, स वः शतमखप्रमुखामरौषङ्कसप्रथ प्रथमतीर्थपतिः पुनात् ।

धर्मक्रमोऽपि किल केवल एव लोके नीतिक्रमोऽपि यदुपक्रममेव माति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ [२] वर्षे पौष शुदि १५ शुके श्रीमद्रणहिलपुरवास्तव्यप्राग्वाटवशाल-
करण ठ० श्रीचण्डपात्मक ठ० श्रीचण्डप्रसादागज ठ० श्रीसोमतनुज ठ० श्रीबाशाराजनन्दनेन ठ० श्रीकुमार-
देवीकुक्षिसंभूतेन ठ० श्रीलघु[३]ग मह० श्रीमालदेवयोरनुजेन मह० श्रीतेज पालाग्रजन्मना चौलुक्यकुल-
नमस्तलप्रकाशनेकमार्त्तण्डमहाराजाधिराजश्रीशुभेन प्रसाददेवसुतमहाराजश्रीवीरधवल देवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्व-

श्व[४]येण स[०] ७७ वर्षे श्रीशत्रुजयोज्यतप्रभृतिमहातीर्थयात्रोत्सवप्रभावाविर्भूतश्रीमद्देवाधिदेवप्रसादासा-
दित त्वेन श्रीशारदाप्रतिपन्नापत्येन महामात्यश्रीवस्तुपालेन अनुज मह० श्रीतेज पा[५]लेन
च इह स्वकारितसौवर्णदण्डकलशविराजितसच्चारुतोरणालकृतश्रीमदुज्यतस्तभक्ततीर्थद्वयावतार ...
हृतम नन्दीश्वरसत्यपुरश्चकुनिकाविहारकपर्दिशक्षायतनोद्धार अनुपमामिधा[६]नमहा
सरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरपराविराजितस्य श्रीशत्रुजयमहातीर्थमौलिमुकुटायमानस्य श्री[१] युगादि[२]तीर्थ-
करश्रीऋषभदेवचवनस्याग्र प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयान्द्वलस्य धीरधवलः स्वामी समुद्रावधेः
श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येनाश्वराजात्मजः ।
यस्मा

.. विश्वोपकारवती ॥ १ ॥

ध[८]न्यात्मा खलु वस्तुपालसचिवः सर्वोऽपि सम्पद्यते
यत्सपर्वकेशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।
तज्जन्मा कौतुकमहो (१)

वित्तुते नैवान्तर किंच[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिनि रावेये ह्येककर्णैव भूरभूत् ।
उदिते वस्तुपाले तु द्विकर्णा वण्यन्तेऽधुना ॥ ३ ॥
श्रीवस्तुपालते[ज.पा]लौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सदशौ न रवि-शशिनोः ॥ ४ ॥

[१०] ताभ्यामेव च श्रीगुजैरेन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्या पश्चिमभागमितिद्वये श्रीभादिनाथ-
देवयात्रायातश्री .. हस्त्रान्नोत्सवनिमित्त पूर्णकलशोपशोमितकरकमल्युगल स्वबृहद्बान्धवयोः
ठ० [११] श्रीलुणिग मह० श्रीमालदेवयो श्रीमद्देवाधिदेवाभिमुख मूर्तिद्वयमिदं कारित ॥ छ ॥
लावण्यागः शिशुरपि कस्य नासीत्प्रशस्यः

श्लाघापान दधदपिकलामात्रमिदुर्विशेषात् ।
दत्ते चित्तामणिरणुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रबाना
तापह्लान्ति विधुवति मुषाविंदुरप्यगलम् ॥ १ ॥

मन्त्रीश्वर स एष कस्य न मल्लदेव स्थान निजान्वयनामधेयः ।
निषिष्य निर्दयमधर्ममय यदा येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]ल्लदर्यः ॥ २ ॥

मल्लदेव इति देवताधिपश्रीरभूतिभुवने विभूतिभू ।
धर्मकर्मधिषणावशो यशोराशिदासितसितद्युतिद्युति ॥ ३ ॥

तथा श्री शत्रुजयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छदतुच्छश्रीश्रमणसघा[१४]य कृताजलिबध्वधुर
प्रतोल्या पूर्वभागमितिद्वये स्वकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययो पूर्वाभिमुख [मूर्ति]युगल स्वागत पृच्छ[च्छ]ति ।
उक्तं च एतदर्थेसवादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिपन्नपुत्रेण महा[१५]कविना महामात्यश्रीवस्तुपालेन सषपतिना—

अद्य मे फलवती पितुराशा मातुराधिषि शिखाऽकुरिताद्य ।
श्रीयुगादिजिनयात्रिकलोक प्रीणयाम्यहमशेषमस्त्रिज ॥ १ ॥

પુણ્યલોકદ્વયસ્યાસ્ય તેજઃપા[૧૬]લસ્ય મત્રિણઃ ।
દેવશ્ચ મર(૧ ક)દેવશ્ચ શ્રીવીરઃ સર્વદા હૃદિ ॥ ૨ ॥

તેજઃપાલ સચિવતરણિર્નદતાન્દ્રામ્યભૂમિ-
ર્થત્ર પ્રાપ્તો ગુણવિટપિમિર્નિર્વ્યપોહઃ પ્રરોહઃ ।

યચ્છાયાપુ ત્રિસુવનવનપ્રેક્ષિણીપુ પ્રગભ્ય
પ્રક્રીડતિ પ્રસ[૧૭]મરમુદઃ કીર્તય શ્રીસમાયાઃ ॥ ૩ ॥

ય શૈશવે વિનયવૈરિણિ બોધવ્યે ધત્તે નય ચ વિનય ચ ગુણોદય ચ ।
સોય મનોભવપરામવજાગરુકરૂપો ન ક મનસિ સુવતિ જૈત્રસિંહઃ ॥ ૪ ॥

શ્રીવસ્તુપાલ ચિરકા[૧૮]લ

મયત્વધિકાધિકશ્રીઃ ।

યસ્તાવકીનચનૃદિહતાવશિષ્ઠ

શિષ્ટેષુ દૌભ્ય પાવકમુચ્છિનત્તિ ॥ ૫ ॥

શ્રીતેજપાલતનયસ્ય ગુણાનતુલ્યાન્

શ્રીલ્લણસિંહકૃતિનઃ કતિ ન સ્તુવન્તિ ? ।

[૧૯] શ્રીચપનોદુરતરૈરપિ યૈઃ સમતા-

દુદ્ધામતા વિજગતિ ક્રિયતેઽસ્ય કીર્તે. ॥ ૬ ॥

પ્રસાદાદાદિનાયસ્ય યક્ષસ્ય ચ કપર્દિનઃ ।

વસ્તુપાલાન્વયસ્યાસ્તુ પ્રશસ્તિઃ સ્વસ્તિશાલિની ॥ ૭ ॥

સ્તન્મતીર્યશ્ચવજયતસિંહેન લિખિતા ॥

[૨૦] ઉત્કૃષ્ણાં ચ સુત્ર કુમારસિંહેન મહામાત્યશ્રીવસ્તુપાલસ્ય પ્રશસ્તિરિય ॥ શુભમસ્તુ ॥ છ ॥

*

પહેલા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

વિશ્વસ્થિતિરૂપ નાટકના પ્રથમ સત્રધાર, બ્રહ્મતેજને ધારણ કરનાર, કરોડો ધ્વજો અને સુરાસુરો જોને વદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જયવતા વર્તો (૧)

સુદ્ધિષી સિદ્ધાંજનથી નિર્ભળ થયેલું વસ્તુપાલ તેજપાલરૂપી જેનું નેત્રયુગલ છે તે વીરધવલની કાર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યન્ત અહોનિશ પ્રસરો (૨)

ધ્વજના નદનવનનો રખેવાળ ધ્વજને કહે છે હે દેવલોકના સ્વામી ! હિપાધિ ધર્મ છે ધ્વજ કહે છે શી હિપાધિ છે ? હિવાનપાલ કહે છે આપણા નદનવનમાંથી ક્ષેપવૃક્ષ ઓરાયુ છે ધ્વજ કહે છે આવું બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા બિખળવાથી મેં કટપટ્કેને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવવા કહ્યું છે (૩)

ઓથો મ્હોક ખડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ લખ્યો નથી

સમસ્ત શત્રુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ રનેહીજનોને સુખ આપવાથી શકર સમાન હોવા છતાં લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોભાયમાન થઈને પ્રકાશે છે, એટલે કે વિષ્ણુસમાન છે (૫)

જીવ પદ્ય ખડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો

મૂર્તિમત શૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરશિરોમણિ વસ્તુપાલ અને જીદિમાન તેજપાલ જેવા જેના મત્રી છે તેવા મહારાજા વીરધવલની કોણ પ્રશસ્તા નથી કરતુ ? (૭)

કચ્છપાવતાર અને વરાહપતાગની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમત્રીઓ જેના ઉદયધારી અતીવ આનંદને ફેલાવે છે તે અનતશૌર્યવાળો બળવાન વીરધવલ જય પામે છે અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરતર ઉદ્ધાર ધ્વજનાર જણાવ્યો છે (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાલ દીર્ઘકાળ પર્વત સદાયારી જનોનુ પોષણુ કરો, પોતાના જગદ્ગ્યાપિ ગુણોથી જગતને ખુશ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો (૯)

દારિદ્ર્યથી પીડાતા માનવીઓને જોઈને અતરમા કરુણા બિખજવાથી પાતાળમાથી બહિરાજ વસ્તુપાલરૂપે અને રવગેમાથી ક્ષણે તેજપાલરૂપે આવ્યા છે (૧૦)

તે બાધવબેલડીએ (વસ્તુપાલ તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રવાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપગ વાવો, કૂવા, નવાણુ, પરબ, ઉદ્યાન, સરોવર, મંદિર અને સદાયવતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેણિ બનાવી છે તથા જેનો જીજીવિદાર કર્યો છે તેની સખ્યા પણ જાણી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે જાણતી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતલના રજકણોની સખ્યા, સમુદ્રના ઘિંટુઓની સખ્યા, આકાશની અશુલસખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સખ્યા જાણનાર ત્રણે લોકમા જો કોઈ હોય તો ભલે હોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલા ધર્મસ્થાનોની ગણતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ, તેની શકા થાય છે (૧૨)

જ્યા સુધી આકાશમા ચંદ્રની સાથે સૂર્ય છે, પાતાળમા વાસુકીનાગના સાથે શેષનાગ છે, ત્યા સુધી આ લોકમા વસ્તુપાલ ને તેજપાલનુ સાહચર્ય હો (૧૩)

શ્રી વિક્રમસવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રશસ્તિ તૈયાર થઈ

આ સુદર પ્રશસ્તિને વાજડના પુત્ર દુવક અટકવાળા જયતસિંહે શિલા ઉપર લખી અને ખડુલ-સ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.

*

*

બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રારભમા સર્વજ્ઞને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થંકર શ્રીયુગાદિજિનની સ્તુતિ કરી છે

શ્રીશત્રુજય અને ગિરનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સવત ૧૨૭૭મા સરસ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાલ્ય શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શત્રુજયતીર્થ ઉપર સુદર તોરણથી અલકૃત ઉજ્જવતાવતાર, રતનનક(ખલાત)તીર્થાવતાર, નંદીશ્વરાવતાર, સત્યપુર(સાચોગ)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતાર એમ પાંચ તીર્થોના પ્રતીકરૂપે મંદિરો બનાવ્યા હતા તથા અનુપમાના નામનુ સરોવર કરાવ્યુ હતુ તેમ જ કપદિયજના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો પોતે કરાવેલા આ ધર્મસ્થાનોથી શોભાયમાન શત્રુજય મહાતીર્થના મુદ્દતસમાન શ્રી યુગાદિતીર્થંકરભગવાનના મંદિરની સામે વિક્રમ સવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે અણ્ણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગ્નાટ(પોરવાડ)વશમા અલકારસમાન ઠંકુર શ્રીચાપ્રમાદના પુત્ર ઠંકુર શ્રીસોમના પુત્ર ઠંકુર શ્રીઆશાગજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ ઠંકુર શ્રીકૃષ્ણિગ અને મહાન શ્રીમાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચોલુક્યવશમા

સર્વસમાન મહારાજાધિરાજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહારાજા શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ તેજપાલે પોળ કરાવી

જેણે અશ્વરાજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ ગળ સમુદ્રપર્યંત પૃથ્વીનો સ્વામી થાયો (૧)

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્ભદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ ખરેખર ધન્યાત્મા છે (૨)

લાગશીલ કર્ણના સમયમા પૃથ્વી એક કર્ણવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના ઉદય પછી બે કર્ણવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જગતના માણસોની આખરૂપ છે, તેથી વિષ્ણુભગવાનની આખરૂપ સર્વ-અન્દ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જળાવેલી પોળના પશ્ચિમ ભાગની બે ભીંતો ઉપર શ્રીઆદિનાથદેવની યાત્રા માટે આવેલા સ્નાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલશથી શોભાયમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબધ્ધ ૬૦ શ્રીલણિગ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચંદ્ર વખણાય છે—પૂજ્ય છે, અતિ નાનો ચિંતામણિ લોકોને ધર્મિષ્ઠ આપે છે અને અગ્ર ઉપર લગાડેલું અમૃતનું બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમા બાળક હોવા છતાં લ્હણસિંહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમા પ્રશસાપાત્ર છે (૧)

કળિયુગનું અધર્મભય અગ્ર પીસીને જેણે કલિકાલરૂપી શત્રુનો ગર્વ હડયો છે તેવા દિવ્યરૂપવાળા ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મન્ત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રશસા ગોણ નથી કરતુ ? (૨-૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભીંતો ઉપર બનાવેલી હાથ જોડીને જાહેરી પોતાની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીશત્રુજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશ્રમણસઘ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે અહીં મહાકવિ સઘપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અતરોર્ધિ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હું (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીયુગાદિજિનની યાત્રાએ આવેલા સમસ્ત યાત્રિકોને અશ્રાન્તપણે પુરા કરુ છું—એટલે કે યાત્રિકોની ભડિત કરુ છું—આથી જ મારા પિતાજીની આશા કળી છે અને માતાજીની આશીષમા આજે અકુરો કૃપ્યા છે (૧)

જેના બન્ને લોઠ પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમા સદા શ્રીયુગાદિજિન અને શ્રીવીરજિન છે (૨)

જેની સભાની વિનંત પ્રમોદવાળી કાર્તિઓ ત્રણે ભુવનમા કીર્તિ કરે છે તેવા ગુણવાન, ભાગ્યવાન અને મન્ત્રીઓમા સર્વસમાન તેજપાલ આનંદ પામો (૩)

વિનયનું જેમા ભાન ન હોય એવી અગ્રોધ બાલ્યાવસ્થામા પણ જે નય, વિનય અને ગુણોદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈનસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોઈના મનને ચુએ છે—અર્પે છે (૪)

જેના આપેલા દાનનો અશમાત્ર પણ લોકોનું દાગિરૂ હણે છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અવિકાધિક લક્ષ્મીવાન્ થાયો (૫)

પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અગ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો . ૩૧૧

જેના ગુણોએ જેની કીર્તિને ત્રણ જગતમાં વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લૂણસિંહના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશસ્તા કરે છે (૬)

ભગવાન્ શ્રીઆદિનાથ અને કપર્દિશક્તી કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વશનું કલ્યાણ કરનારી યાઓ (૭)

મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તલાતીર્થ(ખલાત)નિવાસી ક્રુવ જગતસિંહે લખી અને સૂતધાર કુમારસિંહે કોતરી કલ્યાણ હો !

#

#

હવે મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સખધિત અઘાવધિ અગ્રસિદ્ધ દશ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશ પાઠ અને તે લેખોનો દૂક પરિચય આપવામાં આવે છે

પ્રશસ્તિલેખાઢ્ઢ—૧

સ્વસ્તિ શ્રીવલ્લિશાલાયા વસ્તુપાલાય મન્નિજે ।

યદ્યશઃશશિનઃ શત્રુદુષ્કીર્ત્યા શર્વરીયિતમ્ ॥ ૧ ॥

શૌળ્હીરોઽપિ વિવેકધાનપિ જગત્પ્રાતાઽપિ દાતાઽપિ વા,

સર્વઃ ક્ષોઽપિ પથીહ મન્યરગતિઃ શ્રીવસ્તુપાલઞ્ચિતે ।

સ્વજ્યોતિર્દંદનાદુતીકૃતતમસ્તોમસ્ય તિગ્મયુતે,

કઃ શીતાશુપુરઃસરોઽપિ પદવીમન્વેતુસુક્તન્ધરઃ ? ॥ ૨ ॥

શ્રીવસ્તુપાલસચિવસ્ય યશઃપ્રકાશે, વિશ્વ તિરોદધતિ ધૂર્જટિહાસમાસિ ।

મન્યે સમીપગતમન્યવિમાન્ય હ્રસ્ત, દેવઃ સ પદ્યવસતિશ્રલિતઃ સમાધે. ॥ ૩ ॥

વાસ્તવ વસ્તુપાલસ્ય વેત્તિ કશ્ચરિતાન્નુતમ્ ? ।

યસ્ય દાનમવિશ્રાન્તમાર્યિષ્વપિ રિપુષ્વપિ ॥ ૪ ॥

શૂન્યેષુ દિષતા પુરેષુ વિપુલજ્વાલાકરાલોદયા,

સેલન્તિ સ્મ દવાનલ્છલમૃતો યસ્ય પ્રતાપાય ।

જૃમ્પન્તે સ્મ ચ પર્વગર્વિતસિતજ્યોતિઃસમુસ્તેકિત-

જ્યોત્સ્નાકન્દલકોમલાઃ શરવણ્યાજેન ચત્કીર્તયઃ ॥ ૫ ॥

કુન્દ મન્દપ્રતાપ, ગિરિશગિરિરપાહકૃતિઃ, સાસુવિન્દુ

પૂર્ણેન્દુઃ, સિદ્ધસિન્ધુર્વિન્નૃતવિધુરિમા, પદ્મજન્ય સમન્યુ ।

રોષાહિર્નિર્વિશેષઃ, કુમુદમપમદ, કૌમુદી નિષ્પ્રસાદા,

ક્ષીરોદઃ સાપનોદઃ, ક્ષતમહિમ હિમ યસ્ય કીર્તે. પુરસ્તાત્ ॥ ૬ ॥

યસ્યોર્વાતિલકસ્ય કિન્નરગણોદ્ગીર્તૈર્યશોમિર્મુદુ.

સ્પેરદિસ્મયલોલમૌલિવિગલ્ચન્દ્રામૃતોઙ્ગીવિનામ્ ।

સૃષ્ટિર્નામવદીદૃશી મમ ન મે નો મેઽપ્યન્વાપ્યેતિ ગા

મુણ્ડસલ્વપરિણદ્વષાતૃશિરસા શમ્ભુ પર પિપ્રિયે ॥ ૭ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्दोहसवादिभिः

यत्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयतिरस्कारैकदेवाकिभिः ।

अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलात्मजा शूलिनोः

क त्व क त्वमिति प्रगल्भरभस वाचो विचेरुर्मियः ॥ ८ ॥

बाढ प्रौढयति प्रतापशिखिन काम यशःकौमुदीं

सामोदा तनुते सता विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।

शानुलीकुचपत्रवल्लिविपिन नि शेषतः शोपय-

त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिधाराधरः ॥ ९ ॥

तत्सत्य कृतिभिर्यदेष सुवनोद्धारैकधौरेयता

विभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरतिप्रीत्युत्तर गीयते ।

यत्र प्रेम नि[र]गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते

केषा नाम न जज्ञिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समता मुकुन्दः ।

वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीबलये नमोऽस्तु नितरा कर्णाय दाने ययो-

रस्पष्टेऽपि दृशा यशः कियदिदं बन्धास्तदेताः प्रजाः ।

दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति तां

कीर्त्तिं काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विश्वेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरा निर्भर-

श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।

प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन

लोकानां न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यदिद्वदेणीदृशो

यजीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताधमविस्मारिणः ।

यच्च ध्यानमुच्चः स्मरन्ति गुरवोऽप्यभ्रान्तमाशीर्गिर

प्रादु षन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः

कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविभ्राणितैः ।

विद्वांसो ग्रहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यमिश्राभृत-

स्तैस्तैः स्व शपथैः कथं कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरभ्रान्तविभ्राणितै-

रानिन्ये सुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।

दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यथा

काम दुर्घृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्धारिद्रथदावानल-

क्षेतः कष्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तरेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्रयं वसुवृष्टिमि कृतमनःकौतूहलाकृष्टिमि-

र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिनं तत् किञ्चिदासीत् पुन-

र्येनोर्वीचलयेऽत्र कोऽपि कमलोद्भासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्तैः सता

तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।

यो धत्ते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं

य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

श्रूयन्ते स्म समन्ततः श्रुतिसुखोद्गारा द्विजानां गिर ।

मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो

होतव्याः फलधास्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेजः पालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यं स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्मोधि सुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रिप्रष्टौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

सुद्ध वारिधिरेष वीरधवलश्चाशक्रदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।

सोऽयं सारमरुद्भिर्ऋतु पर पारं कथं न क्षणाद्

यत्राऽऽश्रान्तमरिजता कल्पतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिवं

पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।

धीसिद्धाञ्जननिर्मलं विनयते श्रीवस्तुपालाख्यया

तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वयं नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः

सर्वस्मिन्नपि लम्बिते धवलता कल्लोलिनीमण्डले ।

गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति कामं भुवि

भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहु किं पीनतेय ? शृणु

भ्रात ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्बगत् प्रीयते ।

[illegible]

वा० श्रीऋषि प्रसादसिन्धि । काम यदा कीदृशी
 भावोदात्तं गता रिचय्य याम्पदति-आप्तान् ।
 स एकीकृत्यभयविशिष्टं नि रीत्य अंत्य
 त्वय्य कीदृश्विस्तो रणाभ्यस्तो यम्याधिपामभः ॥ १ ॥

तस्यै कृतिभिर्विदेव मुने षोडशरूपैरेषा
 भिषाणो भूतमन्युतन्त्रिभिर्भिषाद्युनर गीयते ।
 यत्र प्रम निरिरेण कर्मणा गणाङ्गमालिङ्गते
 केना नाम न जगिरे सुमनसागौर्जित्यनृत्यो मुद ॥ १० ॥

न यस्य तृतीयपरिष्कृतेति वना^२नत्वात् समा। मुमुन्ध ।
 तृष्प्रियोऽप्युम इति प्रविद्ध दृग् भिन्नोऽपि न चास्य तुल्य ॥ ११ ॥

स्वस्ति धीरवल्ग्वे नमोऽस्तु नितरा पृथाप दाने ययो-
रव्यष्टेऽपि दृष्टा यच्च विचरिदं वन्यास्तदेता प्रजाः ।
दृष्टे संप्रति वस्तुनाञ्चयिवत्यांगं करिष्यन्ति ता
कीर्त्तिं ब्राह्मण या पुनः स्फुटमिव विभेदपि नो मात्स्यी ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनप्रेमयुगे विश्वभार निर्भर-
श्रीसम्भारविप्राप्त्यमानपरमप्रेमोत्तारं तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन
लोकानां न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

हृदयन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यजीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्तामयविस्मरिणः ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिरः
प्राहुः पन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलैः केयूर-हारादिभिः
 कौदोदैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिनिश्चाणितै ।
 विद्वांसो यद्दमागताः प्रणयिनीरप्रत्यमिश्राभृत-
 स्तैस्तैः स्व शपथैः कथं कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैत्तिर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तिवश्राणितै-
रानित्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।
दानैक्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्या
काम दुर्धतिधाम याचकवशू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्धारिद्रयदावानल-

श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेध्वन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तनन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभिः कृतमनःकौतूहलाकृष्टिभि-

र्यस्मिन् दानधनाधने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-

येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोल्हासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्त्तैः सता

तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुकम्पा जयी ।

यो धत्ते न दद्या कदापि कलितावद्यामविद्यामर्थी

य चोपास्य परित्युशान्ति कृतिनः सद्य परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।

मन्त्रीबोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो

होतव्याः फलवास्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतसः कैनाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेज पालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यं स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्भोधिं भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

हमौ मन्त्रिप्रद्यौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा विभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेश वीरधवलक्षमाशक्रदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यशःसितपटयोपेन पीनद्युतिः ।

सोऽय सारमरुद्भिरञ्जतु पर पार कथं न क्षणाद्

यत्राऽऽश्रान्तमरित्रता कल्पतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर आभ्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्तिर्दिव

पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।

धीसिद्धाञ्जननिर्मल विनयते श्रीवस्तुपालस्यया

तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वय नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसासुच्चावचैर्वीजिभिः

सर्वस्मिन्नपि लम्पिते धवलता कङ्कालिनीमण्डले ।

गङ्गैवेयमिति प्रदीतिविकलास्ताम्यन्ति काम शुवि

आभ्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि गृहं किं पीनतेय ? शृणु

भ्रात ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

राकाताण्डवितेन्दुमण्डनमहःसन्दोरम्नादिभिः
यत्किञ्चिदप्रसरेजंगत्तयनिररक्षरकदेवादिभिः ।
अन्योन्यानवलोकनामुलितयोः शैलात्मजा गुलिनो
फ त्व फ त्वमिति प्रगल्भरभगं वाचो विचेरुर्मथ ॥ ८ ॥

याद प्रोदयति प्रतापशिखिं काम यशःकौमुदीं
सामोदा तनुते सता विरुचयत्पास्यारविन्दारकराज् ।
शानुग्रीवुचपत्रवह्निविपिनं नि शेषतः शोषय-
त्यन्यः कोऽप्युरितो रणाग्रतले यस्यासिधाराधरः ॥ ९ ॥

तत्सत्य कृतिभिर्यदेप भुवनोदारीकधीरेयता
त्रिभाणो भृशमन्युतस्थितिरतिप्रोत्पुत्तर गीयते ।
यत्र प्रेम निरुर्गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केषा नाम न जशिरे सुमनसामौर्जियवत्यो मुदः ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति वनादंनत्वात् समता मुमुन्दः ।
वृषप्रियोऽप्युष्म इति प्रसिद्धिं दधत् मिनेनोऽपि न वास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वदित श्रीगलये नमोऽस्तु नितरा यणांय दाने ययो-
रस्पष्टेऽपि दशा यशः कियदिद वन्द्यास्तदेताः प्रजा ।
दृष्टे सःप्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ता-
कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विश्वेऽपि नो भारयति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तनं
लोकानां न कदापि दानविषयं न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यजीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिणः ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिरः
प्रादुःपन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः
कीशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितैः ।
विद्रासो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यमिश्राभृत-
स्तैस्तैः स्व शपथैः कथं कथमपि प्रायाययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।
दानैरुच्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्याया
काम दुर्धृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्धारिद्रवदावानल-

श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभिः कृतमनःकौतुहलाकुष्टिभि-

र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-

येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोद्भासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्तैः सता

तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।

यो व्रत्ते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयी

य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्य परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।

मन्त्रीशोऽयमदोषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो

होतव्याः फलवास्तु वीरधवल्लो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवल्लः क्षितिपावतसः केनाम विक्रमनयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेजःपालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यं स जयति बली वीरधवल्लः सशैल साम्प्रोधि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रिप्रष्टौ कमठपति-कोलाधिपकलामदध्रा विभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेष वीरधवल्लक्षमाशक्रदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।

सोऽयं सारमरुद्भिरञ्चतु पर पार कथं न क्षणाद्

यत्राऽऽश्रान्तमरिचता कल्पयतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर आभ्यतु नाम वीरधवल्लोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव

पाताल च महीतल च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।

षीसिद्धाब्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया

तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वय नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः

सर्वस्मिन्नपि लभ्यते धवलता कल्लोलिनीमण्डले ।

गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताभ्यन्ति कामं भुवि

आभ्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेय ? शृणु

भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपाललज्जित्यागैर्नगत् प्रीयते ।

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमह.सन्दोहसवादिमि.

यत्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयतिरस्कारैकहेवाकिमिः ।

अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलात्मजा शूलिनो.

क त्व क त्वमिति प्रगल्भरभस वाचो विचेरुर्मियः ॥ ८ ॥

बाढ प्रौढयति प्रतापशिखिन काम यशःकौमुदीं

सामोदा तयुते सता विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।

शत्रुलीकुचपत्रवह्निविपिन नि शेषत. शोपय-

त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिचाराधरः ॥ ९ ॥

तत्सत्य कृतिमिर्यदेप भुवनोद्धारैकधौरेयता

विभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरतिप्रीत्युत्तर गीयते ।

यत्र प्रेम नि[र]र्गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते

केषा नाम न जशिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुदः ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समता मुकुन्दः ।

वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीबलये नमोऽस्तु नितरा कणांय दाने ययो-

रस्पष्टेऽपि दृशा यश. कियदिद वन्द्यास्तदेताः प्रजा. ।

दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ताः

कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विश्वेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवंभरे विश्वम्भरा निर्भर-

श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।

प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन

लोकाना न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यदिद्वेदणीदृशो

यजीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिणः ।

यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिर.

प्रादुःषन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः

कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्प्राणिविश्राणितैः ।

विद्वासो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यमिश्राभृत-

स्तैस्तैः स्व आपयै. कथ कथमपि प्रायाययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-

रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।

दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्या

काम दुर्बृतिषाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगहारिद्रथदावानल-

श्वेतः कण्टकुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभिः कृतमनःकौतुहलकृष्टिभि-

र्यस्मिन् दानधनाधने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-

र्येनोर्वीचलयेऽत्र कोऽपि कमलोच्छासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्तैः सता

तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।

यो धत्ते न दद्या कदापि कलितावद्यामविद्यामर्थी

य चोपास्य परित्युञ्जति कृतिनः सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

श्रूयन्ते स्म समन्ततः श्रुतिसुखोद्गाता द्विजाना गिर ।

मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो

होतव्याः फलवास्तु वीरधवल्लो यज्जा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवल्लः क्षितिपावतसः कैर्नाम विक्रम-नथाविव मूर्च्छिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेजःपालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यं स जयति बली वीरधवल्लः सखैला साम्भोधि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रिप्रभौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेश वीरधवल्लकमाशक्रदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यशःसितपटादोपेन पीनद्युतिः ।

सोऽयं सारमरुद्भिरञ्जतु पर पार कथं न क्षणाद् -

यत्राऽऽश्रान्तमरिजता कल्पतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर भ्राग्यतु नाम वीरधवल्लक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव

पाताल च महीतल च जलधेरन्तश्च नक्तन्तिवम् ।

घीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया

तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वय नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसाशुच्चावचैर्वीचिभिः

सर्वस्मिन्नपि लभ्यते धवल्लता कल्लोलिनीमण्डले ।

गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति काम सुवि

भ्राग्यन्तस्तनुषादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहु किं पीनतेय ? शृणु

भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्यिकुह्नकथाप्रीतिर्दरीकिनरी-
गीतैस्तस्य यशोऽमृतैश्च तदिय मेदस्विता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव ! स्वर्नाथ ! कष्ट, ननु क इव भवान् ! नन्दनोद्यानपालः,
खेदस्तत्कोऽय ! केनाप्यहह ! तव हृतः काननात् कल्पवृक्ष ।
हु मा वादीस्तदेतत् किमपि करुणया मानवाना मयैव
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यारितल्कयति तल वस्तुपालच्छलेन ॥ २७ ॥

कर्णायास्तु नमो नमोऽस्तु बलये त्यागैकहेवाकिनौ
यौ द्वावप्युपमानसम्पदमित्यत्काल गतौ त्यागिनाम् ।
भाग्याम्भोचिरतः पर पुनरय श्री वस्तुपालश्चिर
ग्रन्ये धास्यति दानकर्मणि परामौपम्यघौरेयताम् ॥ २८ ॥

न्योमोत्सङ्गवधः सुधाचवलिताः कक्षागवाक्षाङ्किता
स्तम्भश्रेणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलेज्ज्वलाः ।
दिव्या कल्पमृगीदृशश्च चिदुषा यस्यागलीलायित
व्याकुर्वन्ति गृहाः स कस्य न मुदे श्रीवस्तुपालः कृती ! ॥ २९ ॥

यद् दूरीक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीवस्तुपालेन तत्
काञ्चित् सवननौषधीमिव वशीकाराय तस्येक्षितम् ।
कीर्तिः कोञ्जानिकुञ्जमञ्जनागिरिं प्राक्शैलमस्ताचल
विन्ध्योर्वीधर-शर्वपर्वत-महामेरुनपि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देवः पङ्कजभूर्विभान्य भुवन श्रीवस्तुपालोद्भवै
शुभ्राशुबुतिमिर्यद्योभिरमितोऽल्क्ष्यैर्विलक्षीकृतम् ।
कल्पान्तोद्भुतदुग्धनीरधिपयःसन्तापव्याकुलः
शङ्के वत्सर-मास-वासरागण सख्याति सर्गस्थितेः ॥ ३१ ॥

चित्र चित्र समुद्रात् किमपि निरगमद् वस्तुपालस्य पाणे-
र्यो दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्त्तिंसिखवन्ती ।
साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतल खलति दमाधराणा
शङ्कोत्सङ्गेषु रङ्गत्यमरभुवि मुहुर्गाहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्यारामः सकलमुमन सस्तुलो वस्तुपाल-
स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुल्मपङ्क्तिः ।
तस्यामासीत् किमपि तदिदं सौरम कीर्त्तिदम्माद्
येन प्रौढप्रसरमुद्गटा वासिता दिग्विमागाः ॥ ३३ ॥

सेच सेच स खलु विपुलैर्सानावारिपूरैः
स्फीता स्फातिं वितरणतस्वस्तुपालेन नीतः ।
तच्छायाया भुवनमखिल हन्त ! विश्रान्तमेतद्
दोलाकेलिं श्रयति परितः कीर्त्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

श्रीवस्तुपालयशसा विशदेन दूरादन्योन्यदर्शनदरिद्रादि त्रिलोक्याम् ।
नामौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्क शङ्के स चुम्बति हरिः कमलामुखेन्दुम् ॥ ३५ ॥

स एष निःशेषविपक्षकालः श्रीवस्तुपालः पदमन्दुतानाम् ।
यः शङ्करोऽपि प्रणयिब्रजस्य विभाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥

चीत्कारैः शकटव्रजस्य विकटैरश्रीयहेषारचै-
राराचै रवणोत्करस्य बहलैः बन्दीन्द्रकोलाहलैः ।
नारीणामय चच्चरीभिरक्षुभप्रेतस्य वित्रस्तये
मन्त्रोच्चारमिवाऽऽच्चचार चतुरो यस्तीर्ययात्रामहम् ॥ ३७ ॥

॥ एते मलधारिनेन्द्र[प्रभ]सूरीणाम् ॥
श्रीरैवताचलस्थश्रीशत्रुञ्जयावतारप्रवेशो वाममिच्छिगा प्रशस्तिरेषा ॥ छ ॥

✽

प्रशस्तिलेखाङ्क—२

अयः पुण्यतु शाश्वत यदुक्कलसीरार्णवेन्दुर्जिनो
यत्पादाब्जपवित्रमौलिरसमश्रीरुज्जयन्तोऽप्ययम् ।
षटे सूर्ध्नि निजप्रभुप्रसूतमरोहामप्रभामण्डलै-
र्विश्वक्षोणिभूदाधिपत्यपदवीं नीलातपत्रोज्ज्वलाम् ॥ १ ॥

प्रीतिं पल्लवयन्तु नो यदुपतेदैवस्य देहद्युतो
भृङ्गामाः शशिकुन्दसुन्दरदज्योतिस्छटाळकृताः ।
यः (१ था) सम्मोहपराजवैकपिशुनप्रोक्तीर्णवर्णसुर-
त्पूर्वापट्टसनाभयः शुशुभिरे धर्मोपदेशक्षणे ॥ २ ॥

आनन्दाय प्रसवतु सदा कुम्भिकुम्भोपमान
नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तसमसद्वय वः ।
श्रेयः सम्पत्कलशयुगल शृङ्खलानन्दमुचै-
र्यन्मन्यन्ते विपुलमतयः पुण्यलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥

यत्कल्पद्रुम कामधेनु-मणिमिर्यच्छद्विरिष्ट फल
श्रेयः किञ्चिदुपार्जि तत्परिणति श्रीवस्तुपाल किल ।
यत् त्वेतस्य गतसृष्टहानपि जनानिच्छाधिक धिन्वत
पुण्य तत्परिपाकमाकलयितु सर्वज्ञ एव प्रभु ॥ ४ ॥

वर्द्धिष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतश्रीः श्रीवस्तुपालसचिव स चिरायुरस्तु ।
संकृप्तसङ्घपतिना कृतवीर्ययात्रा खेलन्ति यस्य शिवावोऽपि गृहाङ्गणेपु ॥ ५ ॥
॥ श्रीनगोद्भवाच्छे विश्रीजयसेनसूरिशिष्यश्रीउदयप्रभसूरीणाम् ॥ छ ॥

प्रशस्तिरेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रवालश्रौलुक्क्यभूपतिसमानलिनीमरालः ।
दिवचक्रवालविनिवेशितकीर्त्तिमालः सोऽय चिरायुरुदियादिह वस्तुपालः ॥ १ ॥

एकस्व भुवनोपकारक इति श्रुत्वा सता जल्पित
लज्जानम्रशिरा स्थिरातलमिदं यद् वीक्षसे वेद्मि तत् ।
वाग्देवीवदनारविन्दतिलकः । श्रीवस्तुपालः । भुव
पातालाद् बलिमुद्दिधीर्पुंसकृन्मार्गं भवान् मार्गति ॥ २ ॥

न जातु विश्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्वासकः । वस्तुपालः ।
जिह्वा परेषा गुणमाददाना करद्वयी च द्रविण ददाना ॥ ३ ॥

कर्णेऽभ्यर्णमुपागते सुरपतेवैरोचने रोचय-
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गभुवन प्राप्ते शिवत्वं शिवौ ।
जातः कालवशेन यः किल खिलस्त्यागस्य मार्गः पुन
सोऽय सम्प्रति वस्तुपालः । भवता श्रेयस्कृता बाह्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कथं नाम नाऽय जीमूतवाहनः ।
उपक्रियामहीना यः करोति द्विषतामपि ॥ ५ ॥
उल्लासितपल्लवकः कल्पतरुः कल्पते न सवदितुम् ।
सुमन समृद्धिमधिका पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽय कल्पद्रुस्तव कमलवाता च दृगसौ
सुधासक्तिः सैषा शिशिरकरविम्ब सुखमिदम् ।
तदिस्थ पाथोषेर्मथनद्वृतरत्नस्य भवता
समुद्रेणोपम्य भवति सचिवेन्दो । किमुचितम् ॥ ७ ॥

प्रायः सन्ति नराः परापकृतये नित्यं कुतोपक्रमाः
कस्तान् दुस्तरदुष्कृतोत्करदुरालोकान् समालोकते ।
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसचिवः षाड्गुण्यवाचस्पति-
र्वाचा सिञ्चति यः सुधामधुरया दुर्दैवदग्ध जगत् ॥ ८ ॥

वैरोचने चरितवत्यमरेशमैत्रीमेकत्र नागनगरं च गते द्वितीये ।
दीनानन भुवनमूर्द्धमधश्च पदयथाश्वासित पुनरुदारकरणे येन ॥ ९ ॥
कुत्रापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।
सचिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापारिणः पारणा
ये नित्यं पवनाशाना इव परप्राणानि लै कुर्वते ।
स्नोतव्यः पुनरश्वराजतनुजो यः सारसारस्वता-
धार कारणमन्तरेण कुरुते पथ्य पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥

भवति विभवे पुषा वस्तुस्तृतीयमिति श्रुति-
नं तु कुमतयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दृश्याम् ।

अयमिह पर मन्त्री नेत्रद्वयेऽपि करस्थिता-
मलकफलकप्राया लोकद्वयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्षिणि ।
वैरिष्यः 'सदाहस्ते यत् तदेतदिहान्मुतम् ॥ १३ ॥

'आकर्षञ्चसिदण्डमेव न पुनः पाद विमुञ्चन्निषु-
श्रेणीमेव न मानिता विनमयन् घन्वैव नोच्चैः शिरः ।
कम्प दन्तपिधानमेव न मनः संख्ये दधानश्चम-
त्कार कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोष्पतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सत्ता
सानन्द शशिखेखराद्रिशिखरग्रामाभिरामश्रियः ।
येषा काञ्चनकुम्भसम्भवमहःसन्दोहसन्तर्पिताः
वस्तुचैत्यहिनोच्चयेऽप्युपचय पुष्पान्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्तान्जडसमयेनामुना गिरा देवी ।
श्रीवस्तुपालसचिव निविडगुण पटमिवाश्रयति ॥ १६ ॥

उद्धृत्य बाहुमहामेघ मुहुर्वदामि श्रूता स मद्वत्सि विप्रतिपद्यते यः ।
यद्यस्ति कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन समः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमय जयन्तसिंहः सुतस्तव भवत्वयिकाधिकश्रीः ।
यस्तावकीनघनवृष्टिद्वतावशिष्ट शिष्टेषु दौस्थ्यद्वयपावकमुच्छिनत्ति ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! गोत्र गुणैः सूनुरलङ्करोति ।
तथा तथा मत्सरिणा नराणामवैमि चित्तेष्वनल करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेर्भुवनोपनिर्वर्तिना ।
अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाधःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मन्यस्थ कथयन्ति केचिदिह ये त्वा साधुवृत्त्या बुधाः
श्रीमन्त्रीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्याहृतम् ।
कर्णोऽभूदुपरि क्लितैर्वैरिष्वल्व चात्र मध्ये तयो
स्थातेत्यर्थसमन्वये ननु वय मध्यम्यमाचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमवलोक्य प्रतिवीराणा रणाङ्गणे हृदयम् ।
अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवश्चक्रे निज चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रश्रीमुद्रा सपदि मदिरेवापहरते
हताशा चैतन्य परिचरितमालिन्यमनसाम् ।

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकलङ्के पुनरसौ

विवेकाविष्कार रचयति पर गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलक श्रेयानिति व्याहृत

सत्य मानय माऽपमानय सखे ! मान्य तदन्येजैनैः ।

एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा

धर्मे सचिनुते करोति च महाजैनो निजैनोव्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्वलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रा हस्तस्थिता मधुघटीमिव धारयन्तः ।

ता दीपिकामिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमञ्चति निरस्ततमः समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धन यः स्व निधत्ते स तद्

मोक्तु नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादधस्ताद् गतम् ।

यः पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूता विभूर्ति पुन-

सुदृक्तेऽस्मिन् विवितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोह नीता कति न मतिमन्तोऽपि किमह

निकृष्टैर्नाश्रिष्टा विपणिषु पणक्लीगणनया ! ।

विषाद कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव त

तत सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेना नयति य ॥ २७ ॥

गुणैः परेषा गणशो ग्रहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्त्तिरस्य ।

अप्यर्थिसार्थप्रतिपादितभी , श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्त्तिं , श्रीवस्तुपालसचिव स चिराधुरस्तु ।

यत्कीर्त्तयस्त्रिदिवसिन्धुपय सपक्षा प्रक्षालयन्ति कलिना मलिना धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधान, जानन्ति सयति सुदु सहमन्युमन्ये ।

मन्येऽहमेनमिह कर्णमिवावतीर्ण, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषा तपोभि ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सव सुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतै प्रमोदम् ।

सहस्रगणप्रणयिनीं च त्रिभर्त्ति मूर्त्ति, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपाल ! ॥ ३१ ॥

लोकाना वदनानि दीनवदनः कस्मात् समालोकेसे,

भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि ज्ञाता न जातापदाम् ।

अस्त्येक परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपाल सता,

दैवादापतित छिनत्ति मुकूर्त्ता य कण्ठपाश हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रेण विक्रममते

यस्यासिस्फुरितानि तानि ददशु के वा न रेवातटे ! ।

तस्यापि प्रसम वमञ्ज सुजयो* सरम्ममम्भोनिधि-

प्रान्ते तेष सरोपदद्विषटनामात्रेण मन्त्रीश्वर ॥ ३३ ॥

विक्रमद्वैस्त्रिकप्रहितशितशरासारदुर्वारवीर-

व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरुष सङ्गरे भङ्गरेता ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलतामीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमनीं दधतासिलताममोषमन्त्रेण ।
उत्तारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

भमात्यतरणे । शृणु क्षणमिदं मदीयं वचः,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमर्थिनः प्रकृतिमप्रमत्तेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुबन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।
आलादिताऽस्मामिरवेषमार्गैः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

घरणे । घरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति घृतिमतुल्यम् ।
पुत्रागः पुनरुपरि स्थितोऽध्वराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसत्रस्तसमस्तशत्रोः ।
चौलुक्यभर्तुस्तदसेष्व तिष्ठत्यलब्धसिद्धिं परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिष्ठः सृष्टाजपि स्थीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कलयसि नावमता मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्यायुर्भवद् द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्देवानलदग्धसाधुवनतानिर्वापणैकापणः ।
अग्मोषैः सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्सय
येन क्रोधकरालमालभ्रकुटिर्मना मटानां वटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितामिमं सचिवं शुचीना मध्यस्थमेव सुनयः पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतन्निर्णीयता सह महद्भिरुपागतं मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवद्यं विद्यामिश्रतपुरुहूतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहृतमुजार्गल्या न्यधाधि श्रीवीरवेष्टमणि कलिः, स्खलितप्रवेश ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चौलुक्यसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदयंहरणं श्रीकरणे कान्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं चौराणां प्रचुरतुराग्रीः प्रशमयन्नमेयं पाथेयं पथि पथिकसार्थयं विहरन् ।
दिगन्तादाहूतैर्विहितवहुमानैः प्रियजनैः समं मन्त्रीयात्रामयमकृतशत्रुञ्जयगिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयः स्नेहमल्पे प्रसाद
भीते रक्षां ददित्ते ब्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मार्गे दुर्गेऽपि कुर्वन्नपरं इव सुरक्षारुहः क्षमापमन्त्री
यात्रां कुत्वोज्यन्ते विजितकलिमलः प्राप सङ्घप्रभुत्वम् ॥ ४६ ॥

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकल्के पुनरसौ
विवेकाविष्कार रचयति पर गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्मयमेव मन्त्रितिलक श्रेयानिति व्याहृत
सत्य मानय माऽपमानय सखे ! मान्य तदन्यैर्जनैः ।
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन य. कर्मणा
धर्म सचिनुते करोति च महाजनो निजैर्नोव्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्मरन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रा हस्तस्थिता मधुषटीमिव धारयन्तः ? ।
ता दीपिकामिव करे पुनरेप कृत्वा सन्मार्गमश्नति निरस्ततमः समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धन यः स्व निधत्ते स तद्
भोक्तु नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादधस्ताद् गतम् ।
य. पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूता विभूतिं पुन-
र्मुदकेऽस्मिन् विदितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोह नीता कति न मतिमन्तोऽपि किमह
निरुद्धैर्नाश्रिष्टा विपणिषु पणल्लीगणनया ? ।
विषाद कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव त
तत सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेना नयति य ॥ २७ ॥

गुणैः परेषा गणशो गृहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्तिरस्य ।
अप्यर्थितार्थप्रतिपादितभी , श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोचनादपि विनाशितसज्जनार्त्ति , श्रीवस्तुपालसचिव स चिरायुरस्तु ।
यत्कीर्तयस्त्रिदिवसिन्धुपय सपक्षा प्रक्षालयन्ति कलिना मलिना धरित्रीम् ॥ २९ ॥
केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधान, जानन्ति सयति सुदु सहमन्युमन्ये ।
मन्येऽहमेनमिह कर्णमिवावतीर्ण, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषा तपोभि ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सव भुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतैः प्रमोदम् ।
सहस्रप्रणयिनीं च विमर्शि मूर्त्ति, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपाल ! ॥ ३१ ॥

लोकानां वदनानि दीनवदन. कस्मात् समालोकसे,
भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि त्राता न जातापदाम् ।
अस्त्येक परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपाल सता,
देवादापतित छिनत्ति सुकृती य कण्ठपाश हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रेण विक्रामतो
यस्यासिस्फुरितानि तानि ददृशुः के वा न रेवातटे ? ।
तस्यापि प्रसभ ब्रम्ह शुभयोः सरम्भमम्भोनिधि-
प्रान्ते तेष सरोषदृष्टिचटनामात्रेण मन्त्रीश्वर ॥ ३३ ॥

विक्रामद्वैरिचक्रप्रहितशितशरासारदुर्गारवीर-
व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरुष' सङ्गे भङ्गेऽपि ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलतामीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमर्नी दधतासिलताममोषमन्त्रेण ।
उत्तारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

भमात्यतरणे ! शृणु क्षणमिदं मदीयं वचं,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमर्थिनः प्रकृतिमप्रमत्तेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।
आसादिताऽस्माभिरवेक्षमाणैः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे ! धरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति धृतिमनुलाम् ।
पुत्रागः पुनरुपरि स्थितोऽम्बराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसंज्ञस्तसमस्तशत्रोः ।
चौलुक्यमर्जुनस्तदसेष्य तिष्ठत्यलम्बसिद्धिं परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिष्ठः स्पृशन्नपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कल्पति नावमता मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्याणुर्भवतु द्विषोऽमिमवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्देवानलदग्धसायुजनतानिर्वापणैकापणः ।
अम्भोधे सविषे विषेरपि मनस्यातन्वता विस्मय
येन औषकालमालभ्रकृटिमन्ना भटानां घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिमं सचिवं शुचीनां मन्वस्यमेव मुनयः पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतन्निर्णीयतां सह महद्भिरुपागतं मे ॥ ४२ ॥

आलोक्तेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवद्यं विद्यामिभूतपुरुहूतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहृतभुजार्गल्या व्यधायि श्रीवीरवैष्मनि कलिः स्वलितप्रवेशः ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चलुक्यसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदर्थहरणं श्रीकरणे काव्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं चौराणां प्रचुरतुरगश्रीः प्रशमयन्नमेयं पायेयं पथि पथिकसार्थाय वितरन् ।
दिगन्ताद्वाहवैरहितवहुमानैः प्रियजनैः समं मन्वीयात्रामयमकृतशत्रुक्षयगिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयं स्नेहमल्पे प्रसादं
भीते रक्षां दरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मार्गे दुर्गेऽपि कुर्वन्नपरं इव सुरक्षारुहः क्षमापमन्त्री
यात्रां कुलोज्जयन्ते विजितकलिमलः प्राप सङ्गप्रमुखम् ॥ ४६ ॥

अनुजन्मना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपालोऽयम् ।
मदयति कस्य न हृदय मधुमासो माघवेनेव ॥ ४७ ॥
स श्रीतेजःपालः सचिवश्चिरकालमस्तु तेजस्वी ।
येन जना निश्चिन्ताश्चिन्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥
लवणप्रसादपुत्रश्रीकरणे लवणसिंहजनकोऽसौ ।
मन्त्रित्वमत्र कुरुता कल्पशत कल्पतरुकल्पः ॥ ४९ ॥
श्रीवस्तुपालतेजःपालौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सहसौ न रवि-शशिनो ॥ ५० ॥
तत्त्वप्रकाशकत्वेन तयोः स्वच्छस्वभावयोः ।
परस्परोपमेयत्वमासीद्धोचनयोरिव ॥ ५१ ॥
पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
सहोदरौ दुर्दर्शमोहचौरे सम्भूय घर्माऽध्वनिं तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥
तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर-ग्रामाऽध्व-शैलस्थल
बापी-कूप-निपान-कानन-सरः प्रासाद-सत्रादिकाः ।
धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्सख्याऽपि न बुध्यते यदि पर तद्देदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥
यावद् दिवीन्दुनाऽर्को वायुकिना वसुमतीतले शेषः ।
इह सहचरितस्तावत् तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ ५४ ॥
॥ एते गूर्जरेश्वरपुरोहित ठ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ छ ॥

४

प्रशस्ति-लेखाङ्क—४

भूयास पदवाक्यसङ्गतिगुणालङ्कारसवर्गण-
प्रक्षीणप्रतिभा समासु क्वयः क्रीडन्तु किं तादृशैः ।
ब्राह्मपानकचर्वणप्रणयिभिर्गुम्फैर्गिरासुद्गिरि-
नि सीम रसमेक एव जयति श्रीवस्तुपालः कवि ॥ १ ॥
गुणगणमवलम्ब्य यस्य कीर्त्तिं प्रययति नर्त्तनचातुरीं विचित्राम् ।
परिकलितविशालवशकोटि पटुतरदिक्करिकोटिकर्णतालैः ॥ २ ॥
जगदुपकृतिन्यापारैकप्रवीणमतेरितः, कथमिदमभूदेव विश्वापकारपरं यथा ।
द्विजपरिवृद्धभ्रान्तिं वचे तुषारगिरेः कला, दलयति सुरस्रोतस्विन्यास्तनोति परामवम् ॥ ३ ॥
यदीयप्राधान्यादनुपदमवाप्योदयदशा, प्रशस्तिं क्षमापीठं जलधिवलयं धीरधवलः ।
अपारस्ते यन्मन्त्रैरपि च रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोच्चैः कलयति मनोराज्यविषयान् ॥ ४ ॥
परीहासप्रौढाः शिवशिखरिमासा विदधतो मराली मालिन्यं मुषितमहिमानो हिमगिरेः ।
त्रियामाजीवातो कवलितकलङ्काः प्रतिदिश दिशन्ति प्रागल्भीं यदसमयशः पूरविवरा ॥ ५ ॥

पुण्यश्लोके महाभात्य वस्तुपाठना अभसिद्ध शिखावेणो तथा प्रशदितवेणो : ३२१

यस्य स्तम्भपुरे पराक्रमचमकारेण पारे गिराशुद्धीवोऽपि नमन्नमन्दसम्राहङ्कारकारस्वरात् ।
सङ्ग्रामापसतप्रधानितहयप्रस्वेदबिन्दूत्तरैरखाक्षीदयया प्रधास्तिमसितै सङ्ग्रामसिंह पथि ॥ ६ ॥

क्षीर क्षारमोदिनी कुमुदिनी राका वराकी हता श्रीहीनास्तुहिनावनीधरभुवो मन्दैव मन्दाकिनी ।
नि साराणि सरोरुहाणि न च ते हसा प्रधासास्पद यत्कीर्त्तिप्रसरे सुरेमदशनच्छाये दिशश्चरति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्कुरणेऽपि भूयसि धने निःशेषास्त्रागम-
ज्ञानज्योतिरपास्तमोहतमसो नाऽभून्मदप्रश्रयः ।
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुहामकामभ्रम-
ज्वापप्रेरितमार्गणन्यतिक्रव्यापिव्यथावीचयः ॥ ८ ॥

वप्राभः कनकाचलः स परिखामात्र निधि पाथसा
द्वीपान्यङ्गणवेदिका परिसरो विन्ध्याटवीनिष्कुटः ।
यस्याऽचुम्बितचित्रबुद्धिचिलसच्चाणक्यसाक्षात्कृते-
रुचोगे करगर्जनसितजगत्यन्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयात्रामिषाद् येन तन्वता दिग्जयोत्सवम् ।
परामवो विपक्षस्य बलिनोऽपि कलेः कृतः ॥ १० ॥

विश्वैर्दुर्धमहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सादरै
सास्फोटैः स्फटिकाचले समुदयचोषैस्तुषारत्विपि ।
रेजे यस्य विकस्वराऽम्बुजवनस्तोमेषु रोमाञ्चितै-
रन्मीलन्मदराजहसरमणीरम्यैर्यशोराशिभिः ॥ ११ ॥

यद्दान यदसीमद्यौर्यविभव यद्वैभव यद्यशो
यद्वृत्त मणदोष्ठकण्ठममजत् कुण्ठत्वमेतस्य यत् ।
आजन्मास्त्रालितैर्वचोभिरमजद् भङ्गप्रसङ्गैः कथ
साम्य यातु वसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वरः ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिणः, क्वचित्तास्ते चन्दनैः स्यन्दिभिः,
ते पीयूषमयूषमग्नवपुषः, ते पद्मसञ्जाश्रिताः ।
मार्कन्दाङ्कुरमञ्जरीनिगङ्गिताः क्रीडन्ति ते सन्तत,
सिक्ताः सक्तिपुष्पारसेन सुकवेः श्रीवस्तुपालस्य ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपाथोधिपदवीपारदक्षनः ।
श्रयन्ति वाग्वहित्राणि विवित्राणि कवीश्वरा ॥ १४ ॥

आमोद सुमन सु सविदधती पुस्कोक्लिप्रेयसी-
नादश्रीसुहृदा मुहु कविगिरामुमुदयन्ती पथ ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीमिव गुणश्रेणि समातन्वती
सेय हन्त ! वसन्तपाल । भवत कीर्त्तिर्वसन्तायते ॥ १५ ॥

आजन्माऽपि शये कृताय सुकृतस्तोमाय यत्नान्मया
यथासाध्यत कोऽपि दूषणकण. श्रीवस्तुपाल ! त्वयि ।
यत्कल्पद्रुमपल्लवव्युत्तिमवष्टयैव कल्पद्रुम
पाणिर्ध्रिक् कुर्वते तवैव मनुते कोऽमु न दोषाभितम् ॥ १६ ॥

॥ एते कविसार्वभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

✽

प्रशस्तिलेखाङ्क—५

मुखमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो मुद्राम् ।
श्रीवस्तुपाल ! भवतो वदान्य । तद् द्वितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥
कीर्त्तिं कन्दलितेन्दुकान्तिविभवा, धत्ते प्रतापः पुनः
प्रौढिं कामपि तिग्मरश्मिमहसा, बुद्धिर्बुधाराधनी ।
प्रत्युज्जीवयतीह दानमसम कर्णादिभूमीभुजः,
तत् किञ्चिज्ज तवास्ति यज्ञ जगत. श्रीवस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥
गीत न स्वढते, धिनोति न विधुः, प्रीणाति वीणा न सा,
काम्य. सोऽपि न कोकिलाकलवरः(१ रव.), श्रव्यो न हसस्वनः ।
वादेवीपदपद्मनूपुर ! यदि श्रीमल्लदेवानुज ।
भूयन्ते सचिवावतस ! भवता सकीर्त्तिता सूक्तय. ॥ ३ ॥
तिष्ठन्तोऽपि सुदूरतस्त्रिभुवनव्याप्तिप्रगल्भात्मना
तेन त्वद्यशसा वय सुमनसो निर्वासिता सधन. ।
तैरेतैरिह तद्विरोधिरभवाद् बद्धा स्थितस्ते हृदि
क्षन्तव्य कविशान्धवेन तदिदं श्रीवरतुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥
॥ एते महामात्यश्रीवस्तुपालपरममित्रमन्त्रिश्रीयशोवीरस्य ॥ छ ॥

✽

प्रशस्तिलेखाङ्क—६

स्वस्ति श्रीवस्तुपालाय शान्ते यत्न कीर्त्तयः ।
व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीधम्मिल्ल इव मल्लिका. ॥ १ ॥
श्रीरामः सुकृतपुतो वसन्तपाल किं वान्य शुचिचरितानि यद्यशासि ।
आधत्ते विसविशदोषवीततन्नुव्याजेनोरसि रसिक. स्वय स्वयम्भूः ॥ २ ॥
तत्तादृशवधर्मकर्मरचनासर्वमिताना युहु-
र्माहात्म्य किञ्च वस्तुपालयशसा क प्रस्तुत न स्तुते ! ।
बन्धोऽपि बुधदा सदा कळयति श्वेताशु-सर्पाधिप-
स्व स्तोतासि जटातटे यदुपमापूतानि भूताधिप. ॥ ३ ॥

ईदृक्चिन्नदानविक्रमघरोद्धारैश्चिरादर्च्यते

शुद्ध साधु च वस्तुपालसचिवेनेवेति देवो हरिः ।

श्रीकान्तोऽपि जितासुरोऽपि जगता धुर्योऽप्यय वर्णिका
स्वत्कीर्तैरिव दर्शयत्यमिसम हस्तात्तकम्बुच्छलात् ॥ ४ ॥

श्रीमन्त्रीश । वसन्तवत् तव यशो लक्ष्मीसखीषु स्वयं

गायन्तीषु जगन्निषेवदरभूः पातालपाता स्मितः ।

श्रोतु नामिपये बिभर्त्ति निभृत देव. सहस्रस्फट

शङ्के शुक्लसहस्रपत्रमिषतो मूर्ध्ना तमस्मिन्वाः ॥ ५ ॥

त्वत्कीर्त्तिच्छन्नमूर्त्योर्गिरिश-गिरिजयोर्योगभाजो. कराग्र-

स्पर्शो भूयोवियोगव्यसनचकितयोरर्द्धनारीशभावः ।

नजो श्रीवस्तुपाल । ध्रुवमयमनयोस्त्वत्प्रतापशिकीला-

लीलाभिस्तारकार्त्तस्वरवरवपुषो. सन्निवन्धामिरामः ॥ ६ ॥

सुरखीणा वक्त्रे शुचिभिरभिभूतोऽपि महसा-

महङ्काराद्वैत यदकृत कल्ङ्की हिमकर ।

मुदा तेज पालाग्रज । तदपि माह्वे स्मयमयै-

रमीभिर्गायन्निर्दिशि विदिशि तेने तव यश. ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृतयुगकृतिमित्तैरस्तु तद् वस्तुपाल ।

चतुर । चतुर्दन्वद्वन्द्वुराया धराया त्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मय्येव जागरूके शरणमुपगतो मत्प्रभुमौदकीर्त्ति-

स्पर्द्धावद्धापराधस्त्रिभुवनविमुना हु किमेतेन पाल्य ।

इत्याक्रम्यातितीव्र प्रथमममुमुकान्तमर्विषमदक्षि-

च्छन्ना सशोष्य दीन शशिनमनमयद् वस्तुपालप्रताप ॥ ९ ॥

पाताले त्वदरातिभूपतिवधूनेत्राम्बुपूर पतन

पाथोनायपथे कदर्ययतु मा पीयूषकुण्डानि न ।

इत्यन्वेष्टसमुद्धरन्ति विबुधा क्षयामेन सोमायने

कुम्भेनेव सकञ्जल जलमिद तल्लक्ष्मलक्ष्यादिह ॥ १० ॥

अस्मत्प्रभुप्रभवतीक्रतरप्रतापस्पर्द्धोद्धत कथमनेन घृतोऽयमौर्व ?

यात्रोत्सवे तव वसन्त । महीरजोभिरित्थ कृषेव पिदधुर्वलराशिमश्रा ॥ ११ ॥

श्रीमन्त्रीशवतस । नूतनभवत्कीर्त्तिप्रवन्धावली-

नित्यव्यालिखनेन तालनरूप च्छिन्नच्छदश्रेणिषु ।

क द्यादस्य निसर्गदुर्गतकविल्लीमण्डलस्य भुक्ते-

राकस्य क्षितिकल्पवृक्ष । न यदि स्वर्णानि दद्या सदा ॥ १२ ॥

॥ पृते २० लणसीह सुत ठक्कर अरासिहस्य ॥ छ ॥

प्रशस्तिरेखाङ्क—७

अमन्त्रपदनित्यन्दपदप्रेमपचेलिमाः ।

वाचः श्रीवस्तुपालस्य वन्द्या वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धरूपे, शनैस्वसिते राज्यप्रतापो दृढो (१ पे दृढे)

जाता गूर्जरनिर्जरेन्द्रमहिषी गोपोपभूयैव भूः ।

कारुण्यादुपकारिणो मगवतस्तद्वस्तुपालच्छात्रात्

सर्गोऽयं मुकृतैः सता परिणतः श्री-बाह्मयो वेधसः ॥ २ ॥

लक्ष्मीं नन्दयता, रतिं बल्यता, विश्व वशीकृत्यता,

अक्ष तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सता बाग्रता ।

संख्येऽसङ्ख्यशरावलीं विकिरता, रूपश्रिय मुष्णता,

नैक्य मकरजस्य विहितो येनेह दर्पन्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानस

हसैः, कैरविणीकुलानि शरदा, गङ्गा तुषाराद्रिणा ।

सम्भूयापि न यस्य विश्रुतगुणग्रामस्य जेतु क्षमाः

स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रवन्तिरदनच्छायावदात यगः ॥ ४ ॥

कस्तूरिकापङ्ककलङ्कितानि वक्त्रांगबुजानि द्विषट्कनानाम् ।

प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्खङ्गधारामलिनप्रवाहः ॥ ५ ॥

नैवान्यः स्पृहमानोऽपि ववृषे यस्य कीर्तिभिः ।

ऋते वियुक्तवैरिस्त्रीमण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

असावाद्य सर्गं शिवि-बलि-वन्धीचिप्रभृतयो

विधातुर्व्यासेन व्यवसितवतो दातृविधये ।

कलौ सञ्चितैतत्प्रकृतिपरमाणून्वयमय

समासेनेदानीं स्फुटमयममात्यैकतिलक ॥ ७ ॥

सौभ्रात्र पितृमक्तित्र निविडा मैत्रीति रामखणी

येनाश्रावि नृशसमार्गवसुजोपाख्यानवर्णं कथा ।

किञ्चान्यत् तपसः सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्

पूर्वाऽऽसीदधिकं तदेव रतये यस्यानिश भारवम् ॥ ८ ॥

मुक्त-भोजमुखाम्भोजवियोगविधुर मनः ।

श्रीवस्तुपालवक्त्रेन्दौ विनोदयति भारती ॥ ९ ॥

देवे स्वर्गिण्युदयनसुते वर्त्तमानप्रभूणा

दूरादर्धी विरमति जत ! द्वारतो वारितं सन् ।

दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुसमये जातमालम्बनेन

स्यन्दे वाञ्छां फलति महता वस्तुपाले विशाला ॥ १० ॥

उत्कर्षोऽयमपकर्षविषयः सद्भयो न शङ्कामहे
 ये चाऽरोचकिनः सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु बद्धोऽञ्जलि ।
 एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे
 के कुर्मो मतिरन्यमेति न समुत्कम्पाऽपि चम्पाधिपे ॥ ११ ॥
 अन्ये वाचि परे क्रियासु सचिवा सन्त्येव राजाङ्गणे
 शङ्के यैरनुशीलित गुणकुल मा साहसाः पक्षिणः ।
 आशाराजसुतस्तु स स्तुतिपद श्रीवस्तुपाल सता-
 मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागर्ति यः कार्यिषु ॥ १२ ॥
 पालने राजलक्ष्मीणां लालने च मनीषिणाम् ।
 अस्तु श्रीवस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मतिः ॥ १३ ॥
 एतानि पण्डितभामभ्रातृपण्डितजोदरस्य ॥ छ ॥

३१

प्रशस्तिलेखाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिसीमाविपिनपरिसरात् क्षीरनीराब्धिनाथ []
 पृथ्वा श्रीवस्तुपाल भित्तिधवसचिव बोधयत्यादरेण ।
 अस्यामात्मकपुण्या कुपुरुषजनित क्रोऽपि चापत्यदोषो
 नि शेष सैष लोकमृग[ग]ुण । भवता मूलतो मार्जनीयः ॥ १ ॥
 —प० जगसीहस्य ॥

३२

प्रशस्तिलेखाङ्क—९

कलिकवचनजाग्रत्याणिलेखनापद्युतिलहरिनिपीतप्रत्यनीकप्रताप ।
 जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दग्धकेलिप्रमुदितजयलक्ष्मीकामुको वस्तुपाल ॥ १ ॥
 त्व जानीहि मयाऽस्ति चेतसि धृत सर्वोपकारव्रती,
 किं नामा ? सविता, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गिदृक्षो, न हि ।
 पर्जन्यो, न हि, चन्दनो, न हि, ननु श्रीवस्तुपाल, त्वया
 ज्ञात सम्प्रति, शैलपुत्रि-शिवयोरित्युक्तय पातु व ॥ २ ॥
 सारस्वताऽग्मोनिधिपार्वणन्दु श्रीवस्तुपाल सचिवाधिराज ।
 चिर जयत्वेप सहाऽनुजन्मा सपुत्रपीत्र सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥
 शृगुकच्छीय ध्रुव ठ० वीरलसुत ठ० वैरसिंहस्यैते ॥ छ ॥
 श्रुम भवतु श्रीसहस्य इति ॥ छ ॥ भद्रम् ॥ छ ॥

३३

प्रशस्तिलेखाङ्क-१०

पूर्वे दीपस्यर्द्धिपारेऽन्धकारे य पश्यन्ति ज्योतिरन्तर्मुनीन्द्राः ।

विश्वात्मान देवमाद्य तमीडे चूडारत्न यस्य बालः शशाङ्कः ॥ १ ॥

नेन्दोः कला न गिरिजा न कपालशुक्तिर्नोक्षा न मरुत न जटा न मुजङ्गहार ।

यात्रास्ति नान्यदपि किञ्चिदुपास्महे तद्रूप पुराणमुनिशीलितमीश्वरस्य ॥ २ ॥

एकत्रिंशद्दृदि सदा वसति स्म चित्र यो विद्विषा च विदुषा च मृगीदृशा च ।

ताप च सम्मदमर च रतिं च सिञ्चन् सू(१ शौ) योष्मणा च विनयेन च लीलया च ॥ ३ ॥

विच्छायता ऋगिति निःश्वसितेन निन्युर्यस्यारिवारिजदृशस्त्रयमायतेन ।

भर्तुर्यशश्च वदन च कलङ्कशून्यशीताशुबिम्बसदृश मणिदर्पण च ॥ ४ ॥

शीलेति शीलरुचिराभरणा कलत्र यस्याभवज्जलनिधेरिव जह्मकन्या ।

व्योमेन्द्रनीलमुकुरान्तरु(१ र)रुन्धनीय यस्या जनेन कृतिना प्रतिमेति मेने ॥ ५ ॥

इति मान्धातृनगरमठेश्वरप्रशस्तिकाव्यानि ॥ छ ॥

शुभं भवतु श्रीसङ्घस्य इति भद्रम् ॥ छ ॥

✱

ઉપર જણાવેલા દસ પ્રશસ્તિલેખોનો સક્ષિપ્ત પરિચય આ પ્રમાણે છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા આચાર્યશ્રી નવેન્દ્રપ્રભસૂતિ છે અહીં વસ્તુપાત્રને વીર, વિવેકી, જનનરક્ષક, વિરોધિ-અવિરોધિ જનનોને દાન આપનાર, સર્વતોયુષ્ઠીકાર્તિવાળો અને ભાગ્યવાન જણાવ્યો છે ઉપરાંત અહીં એ પણ જણાવ્યું છે કે તેના વિદ્વાનોની પત્નીઓ મણિ મોતીઓના આભૂષણો પહેરતી અને તેના સેવકો પણ દાનશીલ હતા

પ્રશસ્તિલેખાંક ૨ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા વસ્તુપાલના યુગ નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયમેનસગિના શિષ્ય આચાર્યશ્રી હૃદયપ્રભસૂરિ છે. અહીં ગિરનાર, શ્રીનેગિનાથ અને શ્રીઆદીશ્વર ભગવાન પ્રતિ ભક્તિભાવ વ્યક્ત કરીને વસ્તુપાલની દાનશીલતા અને ધાર્મિકતા જણાવી તેને દીર્ઘાયુ થવાની આશીષ આપી છે.

પ્રશસ્તિલેખાક ઉ • આ પ્રશસ્તિ ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવે રચેલી છે આના કેટલાંક પદો સોમેશ્વરદેવગચિન ક્રીતિકૌમુદી તથા લક્ષ્મવસહી (આયુ) ની પ્રશન્તિમા મળે છે વસ્તુપાલના દીર્ઘચુંટી આશિપ આપવા ઉપગત પાત્રિય દાનશીલતા, અપકારક ઉપા ઉપકારીપણ, આભવ પરભવની નિયતિનું ચિંતન, યુદ્ધમા હતાશ ગત્યો પ્રત્યે અનુકંપા, વિવેકીપણ, ધાર્મિકતા, અધિકારનો અદુપયોગ મદાય રીપણ, યુદ્ધજય વગેરે વસ્તુપાળને લગતી હકીકતોનું હૃદયગમ વર્ણન આ પ્રશન્તિમા છે ઉપગત તેજપાલ અને જ્યતમિહની દાનશીલતા તથા વસ્તુપાલના પ્રત્યેક કાર્યમા તેજપાલના સાહચર્યનો ઉલ્લેખ પણ આ પ્રશન્તિમા છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ : માત્ર ચાર કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાત્ય વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મત્રી છે આમાં વસ્તુપાલનો ગુણવાન મિત્રો પ્રત્યેનો આતરહકિતયુક્ત રનેહ અને વસ્તુપાલના એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમાં કોઈને પણ અમિત્ર હોય, આ બે હકીકતો સુખ્યતથા જાણવી છે ઉપરાંત વસ્તુપાલની સક્રિયો (સુલાષિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જાણી શકાય છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ : આ પ્રશસ્તિ ૬૦ લૂણસિંહના પુત્ર કંકર અરસિંહ-કંકુર અરસિંહે રચેલી છે, અહીં વસ્તુપાલની સમ્યગ્ચિન્તા, ધર્મભાવના અને દાનશીલતા વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા તથા વીરતા જાણાવી છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ : આમ નામના પડિતના ભાઈ દોદર નામના પડિતે આ પ્રશસ્તિ રચી છે અહીં વસ્તુપાલના લક્ષ્મી સરસ્વતીનું એકમ ખતાવ્યું છે ઉપરાંત તેની સક્રિયો, સર્વતોમુખી કાર્યદક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વત્તાનો અહીં નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિગ્વ્યાપી જાણાવ્યો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ : માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિંહ પડિતે રચી છે. અહીં વસ્તુપાલને આલંકારિક રીતે સ્તપુરુષ જાણાવેલો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા ભુગુપ્ત(ભરૂચ)નિવાસી કુવ અટકવાળા કંકુર વીકલના પુત્ર કંકુર વૈરસિંહ છે અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધો, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જાણાવેલ છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ : આ પ્રશસ્તિમાં એના રચનારનું નામ આપ્યું નથી અતની પુષ્પિકા ઉપરથી જાણી શકાય છે કે માધાત્નગરમાં આવેલા મહેશ્વર નામના શિવાલયના શિલાલેખની આ પ્રશસ્તિ છે આના પહેલા બે પદ્યો શકરની પૂજા-હકિતરૂપે છે અને બાકીના ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે આમાં વસ્તુપાલનું નામ નથી તેમ જ અતિમ પાંચમા પદ્યમાં પ્રશસ્તિના સુખ્ય નાયકને શીલા નામની પત્ની જાણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની હશે કે કેમ, તેવી શકા થાય તે સ્વાભાવિક છે સભવ છે કે શિલાલેખ ઉપરથી પરપરાએ ઉતારા થતા મૂળ પ્રશસ્તિનો કેટલોક ભાગ લેખકોના દોષે ભુલાર્થે જવાથી હુમ થયો હોય બાકી જે મોટીમાં વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સંગ્રહ છે તેમાં આવતી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી ભ્રેષ્ઠાએ એમ માની શકાય ઉપરાંત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવના પૂજા-દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમાં મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી આ પ્રતિપાદન બે સાચું હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોણના નામને સુસરકૃત કરી કદાચ શીલા તરીકે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેવું અનુમાન થઈ શકે.

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ, ગૂર્જરેશ્વર. પુગોદિત શ્રીસોમેશ્વરદેવ, કવિસાર્વભૌમ હરિહર પડિત, મત્રી યશોવીર અને કંકુર અરસિંહના સમયમાં ગેંગ ભોગીલાલ સાંસરાએ પોતાના " મહામાત્ય વસ્તુપ લનુ સાહિત્ય મણ અને સમ્પૂર્ણસાહિત્યમાં તેનો ફળો " નામના પુસ્તકમાં સવિષ્ણુર લખ્યું છે સાતમાં પ્રશસ્તિલેખના કર્તા દોદર પડિત, આદમ પ્રશસ્તિલેખના કર્તા જગસિંહ અને નવમાં પ્રશસ્તિલેખના કર્તા કંકુર વૈરસિંહ આ ત્રણ વિદ્વાનોના નામ પ્રાય અન્યત્ર અનુપલબ્ધ છે આથી વસ્તુપાલના વિદ્વદ્ગુણમાં આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે

અહીં જણાવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોના સગ્રહની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)માંથી મળી છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના પદ્મમાં શતકના અતભાગમાં લખાયેલી છે.

પ્રસ્તુત દશ પ્રશસ્તિલેખો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના નવ લેખો અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ છે. પહેલા પ્રશસ્તિલેખનું મુદ્રણ સિંધી જૈન ગ્રંથમાલામાં ગ્રંથાક ૫ તરીકે ‘મહામાલ્ય-વસ્તુપાલ-કૃતિકીર્તન રવરૂપ સંકૃતકૃતિકદ્વંદ્વોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિસગ્રહ’ નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમાં થયેલું છે. છતાં અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રશસ્તિલેખમાં વસ્તુપાલે ગિરનાર ઉપર ઢરાવેલા શત્રુજ્યાવતાર તીર્થની ડાબી બાજુની ભીંત ઉપરના શિલાલેખની નકલ૩૫ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રશસ્તિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિજ્ઞાસુઓને અને સશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે. વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગભીર પાડિયપૂર્ણ રચના જોતા વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક હતો તે હકીકત અપ્રત્યક્ષ થાય છે. દશમો પ્રશસ્તિલેખ, પહેલા જણાવ્યું તેમ, શિવાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપે છે. એટલે પહેલા અને દશમા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના આઠ પ્રશસ્તિલેખો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ-પ્રશસ્તિરૂપે છે. અલ્પમત્ત, આ પ્રશસ્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના ગદ્યભાગ સાથે મૂકવા માટે બરાબર સગત થાય તેવી છે. આમ છતાં આઠમો પ્રશસ્તિલેખ માત્ર એકપદ્યરૂપે છે તેથી આ પ્રશસ્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રશસારૂપે જ જણાય.

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમાં મહારાજા ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને જ્ઞાનશીલ રાજાઓ સમક્ષ કુશળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પામેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમાં જરા ય શકા નથી. સંભવ છે કે આઠમો પ્રશસ્તિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય.

પ્રારભમાં આપેલા બીજા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલું વિશેષણ ચારદામત્તિપન્નાપત્ય (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમાં ઉત્તમ પાડિય અને પાડિયપરીક્ષણ હતું તે વસ્તુનું સ્પષ્ટ છે. વસ્તુપાલનું આ વિગેપણ જરાય અતિશયોક્તિ કે દ્વિચાહુતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સ્પષ્ટ છે. કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનાગયજ્ઞાનન્દ મહાકાવ્ય અને રૈવતકાદ્રિમંડનનિબિનસ્તવના અંતમાં પોતાને વાર્દેવીર્ધમંસનું અને ચારદામર્મસનું એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જણાવે છે.

ટૂંકમાં, વસ્તુપાલનો પત્રિચય આપનાગ લબ્ય સર્વસાધનોમાં તેનું પાડિય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલું હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતું તે નિર્વિવાદ હકીકત છે. સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજી લેવું જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સમયમાં ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી ગ્યનાઓની એ વિગેપતા છે કે તેના ગ્યનાગ ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા. આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિન આનંદિક આદર સિવાય કેવળ વનડુંબેરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકશૃતિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની ગઈ નહિ. આ ઉપરથી વસ્તુપાલમાં વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત અપ્રત્યક્ષ થાય છે.

આજે પ્રચુરમાત્રામાં ઉપલબ્ધ થતી પુરુષસ્થોક મહામાલ્ય વસ્તુપાલસમર્પિત મમત્ર મામત્રીને જોતા તે વીરગાથા, જ્ઞાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ અપ્રત્યક્ષ જણાય છે. આ હકીકતનો ટૂંકમાં પરિચય આ પ્રમાણે છે.

અન્યાન્ય યુદ્ધમાં સફળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, શખનૃપ આદિ રાજ્યોનો પરાજય કરવો તેમ જ શુદ્ધિ શક્તિથી રાજ્યવહીવટનું સચાલન - આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય

દીન-દીન-દુ ખી જનોને અનુકપાદાન આપવું, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાલ લેવાય તેવા સ્થાનો દા. તો, ફૂવા, વાવો, તળાવો, પરબો સત્રાગારો—સદાવ્રતો વગેરે બંધાવવા અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે હાકિતભાવપૂર્વક દાન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય

આબૂ-દેલવાડાના વિશ્વવિખ્યાત મદિરોનું નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમંડપ, નદીશિરાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતાર, શકુનિકાવિહારાવતાર, સસ્યપુરતીર્થાવતાર ઉજ્જયિતાવતાર, અવલોકેન-સાબ-પ્રહુગ્ન અખાનામકગિરનારશિખરચતુષ્કાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થોદિનું નિર્માણ, ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્મેતશિખરાવતાર, શત્રુજયાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થોનું નિર્માણ, ધોળકા વગેરે સ્થળોમાં નવીન જિનમદિરોનું નિર્માણ, શ્રીપચાસગ્ધર્મજિનમદિર (પાટણ), શ્રીપાર્શ્વજિનમદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમદિર (ખલાત), વ્યાધપલ્લી-વાઘેલનું જિનમદિર, શ્રીઆદીશ્વરજિનમદિર તથા અગ્નિકામદિર (કાસહદતીર્થ), વલભી(વળા)નું શ્રીયુગાદિજિનમદિર આદિ અનેક જિનમદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર, અનેક જિનમદિરોમાં વિવિધ જિનબિંબોનું પ્રતિષ્ઠાપન, ધોળકા, ખલાત વગેરે સ્થળોમાં નવા ઉપાશ્રયોનું નિર્માણ; ભરૂચ વગેરે સ્થળોના મદિરોમાં સુવર્ણદાદિ ચણવવા, શત્રુજય, ઉજ્જયિતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશ યાત્રાઓ કરવી, સાત ત્રયભદ્રારો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય

માળવાનો સુભટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈદ્યનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમાં વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા^૧ હતા, ખલાતમાં ભીમનાથના શિવાલયમાં સુવર્ણદાદ અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યો^૨, ભદ્રાદિત્ય-સર્થેની પ્રતિમાનો સુવર્ણસુકટ કરાવ્યો^૩ અને તે જ ભદ્રાદિત્યની પૂજા માટે વહકનાંતમાં વનમાં ફૂવો કરાવ્યો^૪, સ્વયંભૂ વૈદ્યનાથનું અખામડપવાળું શિવાલય બંધાવ્યું^૫, બૃહદાદિત્ય-સર્થેના મદિરમાં જાંચો મંડપ કરાવ્યો^૬, ધોળકામાં રાણકભટ્ટારકના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો^૭, પ્રભાસમાં સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી^૮, નગરા ગામમાં સવત ૬૦૩ની સાલમાં અતિવર્ધાને લીધે પડી ગયેલા સર્થેમદિરમાં સર્થેપત્ની રત્નાદેવીની મૂર્તિ તૃટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિતાદેવીના પુણ્ય સૌભાગ્યનિભિત્તે સવત ૧૨૬૨માં રત્નાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સમ્બધી શિલાલેખજ આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રમલોમાં મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમાં પરસપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પગપરને અનુરૂપ નિશ્ચય આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે રાજ્ય કે દેશના સુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે સ્વધર્મસ્થાનની સાથે સાથે પગધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમગ્રજા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય

આ લેખમાં પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમાં ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ સમર્પિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નગનારાયણાનન્દમહાકાવ્ય જેવા ગ્રાંથાદિદ્રવ્યની રચના કરવી વગેરે બાબતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય

૧-૭ આ સાત દિગ્ગણીઓવાળી હકીકતો હંકુર અગ્નિકલકટ ૧ ચુકૃતકલકીર્તન, આચાર્યશ્રી ઉચ્ચાચસવિરચિત કીર્તિકલોહિની, શ્રીમન્દ્રમભયવિરચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સમાવેશ વર્ણવેલા છે

૮ આ હકીકત મન્દરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકોસુહીમાં મળે છે

૯ જુઓ એન.ઈ.સ. ઓફ ઈ. શાહારકર ઓરિએન્ટલ કલેક્શન ઇન્સ્ટિટ્યૂટ—પૂના વો. ૯, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨.

અર્થી જગતેષા દશ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા મપદન્તી દમ્ભવિષ્ણુ પ્રતિ અનાને નીલાનુપવિન્ધ્યઽ
જૈન જાનમ્માગ(મધ્યાપન)માર્ગી મળી ને પ્રવૃત્ત પ્રતિ રિક્ષમા પદરમા શનકના અનભાગમા
લખાણે છે છે

પ્રવૃત્ત દશ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા પેળ પદેના પ્રગ્નિર્નિષ્ણા ગિતાવના નવ પેળો અઘાવધિ અપ્રમિદ્ધ છે
પદેષા પ્રગ્નિર્નિષ્ણા મુખ્ય શિર્ષી લેના પ્રમાણમા પ્રસાદ પ નરી કે ' મદ્માના-વસ્તુપાલ-પ્રીતિરીતેન
૨૪૩૫ મૃત્યુકાલિન્દ મોહિનાન્તિ વસ્તુપાલપ્રાપ્તિમમદ્ ' નામે પ્રસિદ્ધ મયંદા પ્રમાય મયેદુ છે હતા
અહીં આપેલા આ પદેના પ્રગ્નિર્નિષ્ણા વસ્તુ પાલ ગિતના ઉપર કાગલેવા મનુષ્યાના તીર્થની પ્રાપ્તિ
બાજીની નીત ઉપરના ગિતાવેળની નકલ૩૫ પ્રવૃત્ત પદેષો પ્રગ્નિર્નિષ્ણા છે તે લકીકત વિશેષ દોનાથી
જિજ્ઞાસાઓને અને મશોકરોને ઉપયોગી મમજીને અહીં આપ્યો છે વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય
માદિસતી તથા આ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા ગીતપાલિપર્ણ રચના જેવો વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક
દનો તે લકીકત અપદ્ધ થાય છે દશમો પ્રગ્નિર્નિષ્ણા, પદેના જગત્યુ તેમ, ગિતાલેખના ગિતાલેખની
ઉનમેત્તર થતી આવે છે નકલ૩૫ છે એટલે પદેના અને દશમા પ્રગ્નિર્નિષ્ણા મિનાવના આ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા
વસ્તુપાલની પરિચાલન મુતિ-પ્રગ્નિર્નિષ્ણા છે અત્યગત, આ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા વસ્તુપાલના લોઈ પણ
ગિતાલેખના ગદ્યભાગ અંધે મૂકવા માટે બરાબર મગત થાય તેની છે આમ છતાં આ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા
માત્ર એકપદકર છે તેથી આ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા મુતિપ્રસારે જ જગ્યા

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમા મહાગાન ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને
દાનગ્રીલ શાનઓ મગમ દુનળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પામેથી
પુરસ્કાર લઈને મર અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમદા પાણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે
તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમા જરા ય
શકા નથી સભવ છે કે આ પ્રગ્નિર્નિષ્ણા આવ્યા જ લોઈ પ્રસંગનો હોય

પ્રાગભમા આપેલા ધીજ શિવાલેખમા વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલુ વિશેષણ શારદામતિપજ્ઞાપત્ય
(સરખનીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમા ઉત્તમ પાત્રિય અને પાત્રિયપરીક્ષણ હુ તે વસ્તુનું સ્વયં છે
વસ્તુપાલનું આ વિશેષણ જરાય અતિશયોકિત કે કવિઆદુતારૂપે નથી પણ એ એક લકીકતનું સ્વયં છે
કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનાગયણાનન્દ મહાકાવ્ય અને દૈવતકાદિમહાનનેનિર્જિન્નસ્તવના
અતમા પોતાને વાગ્દેવીવર્મસુ અને શારદાધર્મસુનુ એટલે કે સરખતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જણાવે છે

ટૂકમા, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનાર લભ્ય સર્વસાધનોમાં તેનું પાત્રિય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલુ
હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હુ તે નિર્વિવાદ લકીકત છે સાથે સાથે અહીં એ
પણ સમજ લેવુ જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સમયમા ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિરોધતા
છે કે તેના રચનારા ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા. આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિત આતરિક
આદર સિવાય કેવળ ધનકુબેરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકવૃત્તિવાળા લોઈ શકે જ નહિ, અને હોય
તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ આ ઉપરથી વસ્તુપાળમા વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ
વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે લકીકત સ્પષ્ટ થાય છે

આને પ્રચુરમાત્રામા ઉપલબ્ધ થતી પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલસમ્પાદિત સમગ્ર સામગ્રીને
જેવો તે વીરગાથા, દાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે
આ લકીકતનો ટૂકમા પરિચય આ પ્રમાણે છે

અન્યાન્ય યુદ્ધમા સફળ થોઢા તરીકેની કામગીરી, શખનૃપ આદિ રાજાઓનો પરાજય કરવો તેમ જ બુદ્ધિ-શક્તિથી રાજ્યવહીવટનુ સચાલન . આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય

દીન-હીન-દુ ખી જનોને અનુકાપાદન આપવું, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાભ લેવાય તેવા સ્થાનો દાં તં, ફૂવા, વાવો, તળાવો, પરઓ સત્રાગારો—સદાવ્રતો વગેરે બધાવવા અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય

આખૂ—દેહવાડાના વિશ્વવિખ્યાત મંદિરોનું નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમાપ, નદીશ્વરાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતાર, શકુનિકાવિહારાવતાર, સસ્યપુરતીર્થાવતાર ઉજ્જયતાવતાર, અવલોકન-સાબ-પ્રદ્યુમ્ન અમાનામકગિરનારશિખરચતુષકાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનું નિર્માણ, ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્ભેતશિખરાવતાર, શત્રુજયાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનું નિર્માણ, ધોળકા વગેરે સ્થળોમા નવીન જિનમંદિરોનું નિર્માણ, શ્રીપચાસરપાર્શ્વજિનમંદિર (પાટણ), શ્રીપાર્શ્વજિનમંદિર તથા શ્રીગુણાદિજિનમંદિર (ખલાત), વ્યાઘ્રપર્ણી-વંધેલનું જિનમંદિર, શ્રીઆદીશ્વરજિનમંદિર તથા અબિકામંદિર (કાસહદતીર્થ), વલ્લી(વળા)નું શ્રીયુગાદિજિનમંદિર આદિ અનેક જિનમંદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર, અનેક જિનમંદિરોમા વિવિધ જિનબિખોનું પ્રતિષ્ઠાપન, ધોળકા, ખલાત વગેરે સ્થળોમા નવા ઉપાશ્રયોનું નિર્માણ; ભગ્ય વગેરે સ્થળોના મંદિરોમા સુવર્ણદ્યાદિ ચડાવવા, શત્રુજય, ઉજ્જયતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશ યાત્રાઓ કરવી, સાત ગ્રથભાગરો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય

માળવાનો સુભટવર્મા નામનો રાજા ડહોઈના વૈદનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમા વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા^૧ હતા, ખલાતમા ભીમનાથના શિવાલયમા સુવર્ણકલશ અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યારે, ભદ્રાદિત્ય-સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણચક્ર કરાવ્યો^૨ અને તે જ ભદ્રાદિત્યની પૂજા માટે વહકનામના વનમા ફૂવો કરાવ્યો^૩, રત્નચૂ વૈદનાથનું અખગમડપવાળું શિવાલય બધાવ્યું,^૪ બકુલાદિત્ય-સૂર્યના મંદિરમા ઊંચો મડપ કરાવ્યો,^૫ ધોળકામા રાણકલદારકના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો,^૬ પ્રભાસમા સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી,^૭ નગરા ગામમા સવત ૯૦૩ની સાલમા અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સૂર્યમંદિરમા સૂર્યપત્ની રત્નાદેવીની મૂર્તિ વૃદ્ધી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિતાદેવીના પુણ્ય સૌભાગ્યનિમિત્તે સવત ૧૨૯૨મા રત્નાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સમધી શિલાલેખ^૮ આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રબોધમા મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમા પગસપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પગપરોને અનુરૂપ નિમ્નજ્ઞ આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુત્રોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે સ્વધર્મસ્થાનની સાથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમગ્રજા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રગરની ધર્મગાથા કહી શકાય

આ લેખમા પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્યન પણ મોટા પ્રમાણમા ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ સમ્પતિ વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નરનાગાયણુનન્દમહાકાવ્ય જેના પ્રાસાદિગ્રંથની રચના કરવી વગેરે બાબતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય

૧-૭ આ સાત દિપડીઓવાળી હકીકતો ઠક્કર અત્રિસદ્ધનું સુકૃતલગ્નિવન, આચાર્યશ્રી ઉચ્ચાજસૂચિરચિત ઇતિહાસલેખીની, શ્રીનરન્દ્રપ્રબલિરચિત વસ્તુપાલગર્નિન આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સચિત્તર વર્ણવેલી છે

૮ આ હકીકત મર્ગદર્શકપુરોહિત સોમેશ્વરદેવરચિત ઇતિહાસલેખીમાં મળે છે

૯ જુઓ એનાન્સ ઓફ શ્રી ભારતકર ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ—પૂના વોં ૯, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨

આજે ૧૭૫૫ ના મધ્યમા જેટ ૥ વિનિષ સામગ્રી ૮૫ ૧૦૧ છે તેટલી ભાગ્યે જ સુખગતના દોષ જીતી ઐનિદાગિઃ પુરુષની મળતી હશે. યત્ર ન ૧ પ્રમિદ્ અંગેથી વિપુલ સામગ્રીના આપારે આવા વિશ્વવિરુદ્ધ પુબ્બકોટ મહામાનના જીવનના વિનિષ પામ્યાને ઓગેઝથી મર્યાને એક ચથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, ગ્રેઝ અને મદત્તનુ કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમા આપેલા બે ગિલાલેખોની કોટોકોળી આપના બદલ ગેઃ ગીઆમુદ્દુ કયામુદ્દી પેદીના વહીવટકર્તાઓને તથા દમ પ્રગમિનલેખોવાળી દમ્નનિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરના આપના બદલ શ્રીવાવળમિત્તલ જેન જ્ઞાનભાગ(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યનાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરુ છુ ધનિ

લુણ્ણમાવાગે, અમદાવાદ-૧

પોપ ગ્રન્થા પ્રતિપદા, વિ. ૦ ૨૦ ૨૦૨૩



મૂડબિદ્રીના જૈન લંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરચૂ વિનોદ દોશી

મહિસુર ગળ્યમા મેંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલુ મૂડબિદ્રી નામનુ નાનુ શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત અથો તેમ જ દિગમ્બર સપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાષાણની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભગ્ગર માટે જાણીતુ છે અહીંના સિદ્ધાતળસદી ભગ્ગરમા વર્ષોથી સચવાયેલા પણુ કષ્ટસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય* હસ્તલિખિત અથો—પદ્મખંડાગમ, મહાખંધ અને કષાયપાહુડ—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે આ અથોમા કેટલાક ચિત્રો પણુ છે ડોં હીરાલાલ જેને, પોતાના “પદ્મગ્રગમ” તેમ જ “ભારતીય સરકૃતિમે જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક અથોમા આ પ્રતોમાના પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યો હતા, પણુ તેના ભાવાર્થ અને કલાનુ વિવેચન કરવુ જરૂરી છે

ઈ. સં. ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમા દિલ્હીમા મળેલા આતરરાષ્ટ્રીય પૌર્વાસ મહાસભાના અધિવેશન પ્રસંગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમા આ પ્રતોના ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યા અને તેના સાગ ફોટા વગેરે લઈ શકાયા સને ૧૯૬૪મા અમેરિકામા પેનસિલવેનિયા યુનિવર્સિટીમા યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામા ડોં મોતીચંદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અગ્રુલિનિર્દેશ કર્યો હતો દક્ષિણ ભારતમાથી આજસુધી ઉપલબ્ધ અગ્રસ્થ ચિત્રોમા આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના ઇતિહાસમા અગ્રત્વનુ સ્થાન ધરાવતા હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સપ્રદાયના અગ્રસ્થ ચિત્રોમા પણુ મહત્વનુ સ્થાન ધરાવના હોવાથી એનુ થોડુ નિરૂપણ આવશ્યક છે

પદ્મખંડાગમ, મહાખંધ અને કષાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર અથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનુ નિરૂપણ ગતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમગ્ર તત્ત્વગાનના પ્રમાણુભૂત અથો છે દિગમ્બર માન્યતા

* સવિસ્તર માહિતી માટે જુઓ જુસેટિન ઓફ ધી પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ ઓફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા નં. ૮, (૧૯૬૨-૬૪), પા. ૨૬-૩૬

આજે વસ્તુપાલના સમયમા જેટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી હામ્મે જ ગુજરાતના કોઈ ખીન્ન ઐતિહાસિક પુરુપની મળતી હશે. યત્ર તત્ર પ્રસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુસ્તકલોક મહામાત્યના જીવનના વિવિધ પાસાને ચોમેરથી ચર્ચાને એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્ત્વનું કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમા આપેલા બે શિલાલેખોની કોટોકોંપી આપવા બદલ શેઠ શ્રીઆણુદાસ કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રચસ્તિલેખોવાળી હસ્તવિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભાગર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરુ છુ. ધતિ.

હુણુસાવાડો, અમદાવાદ-૧

પોષ શુક્રવા પ્રતિપદા, વિ. સં. ૨૦૨૩



મૂડમિત્રીના જૈન લંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરચૂ વિનોદ દોશી

મહિસુર રાજ્યમાં મેંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલ મૂડમિત્રી નામનું નાનું શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રંથો તેમ જ દિગમ્બર સપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાષાણની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભગ્ગર માટે જાણીતું છે. અહીંના સિદ્ધાંતજીસહી ભગ્ગરમાં વર્ષોથી મચવાયેલા પણ કલ્પસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય * હસ્તલિખિત ગ્રંથો—પટ્ટખંડાગમ, મહુધર્મધ અને કપાયપાહુડ—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે. આ ગ્રંથોમાં કેટલાક ચિત્રો પણ છે. ડૉ. હીગલાલ જૈને, પોતાના “પટ્ટખાગમ” તેમ જ “ભારતીય સરકૃતિર્મે જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક ગ્રંથોમાં આ પ્રતોમાંના પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યા હતા, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનુ વિવેચન કરવું જરૂરી છે.

ઈ.સ. ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમાં દિલ્હીમાં મળેલા આંતરગૃહીય પૌર્વાસ મહાસભાના અધિવેશન પ્રમુખે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમાં આ પ્રતોના ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યા અને તેના સાગ ફોટા વગેરે લઈ શકાયા. સને ૧૯૬૪માં અમેરિકામાં પેનસિલવેનિયા યુનિવર્સિટીમાં યોજાયેલ ટાગો વ્યાખ્યાનમાળામાં ડૉ. મોતીચંદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અગ્રણિનિર્દેશ કર્યો હતો. દક્ષિણ ભારતમાંથી આજસુધી ઉપલબ્ધ ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના ઇતિહાસમાં અગત્યનું મ્થાન ધરાવતા હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સપ્રદાયના ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં પણ મહત્વનું મ્થાન ધરાવના હોવાથી એનું થોડું નિરૂપણ આવશ્યક છે.

પટ્ટખંડાગમ, મહુધર્મ અને કપાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર ગ્રંથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ ગતા અને સ્થિતિગત જૈન માન્યતા મુજબના અમરત તત્ત્વમાનના પ્રમાણુભૂત ગ્રંથો છે. દિગમ્બર માન્યતા

* સવિવર માહિતી અદિ જુઓ જુનેટિન ઓફ ધા પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ ઓફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા નં. ૮, (૧૯૬૨-૬૪), પા. ૨૯-૩૬

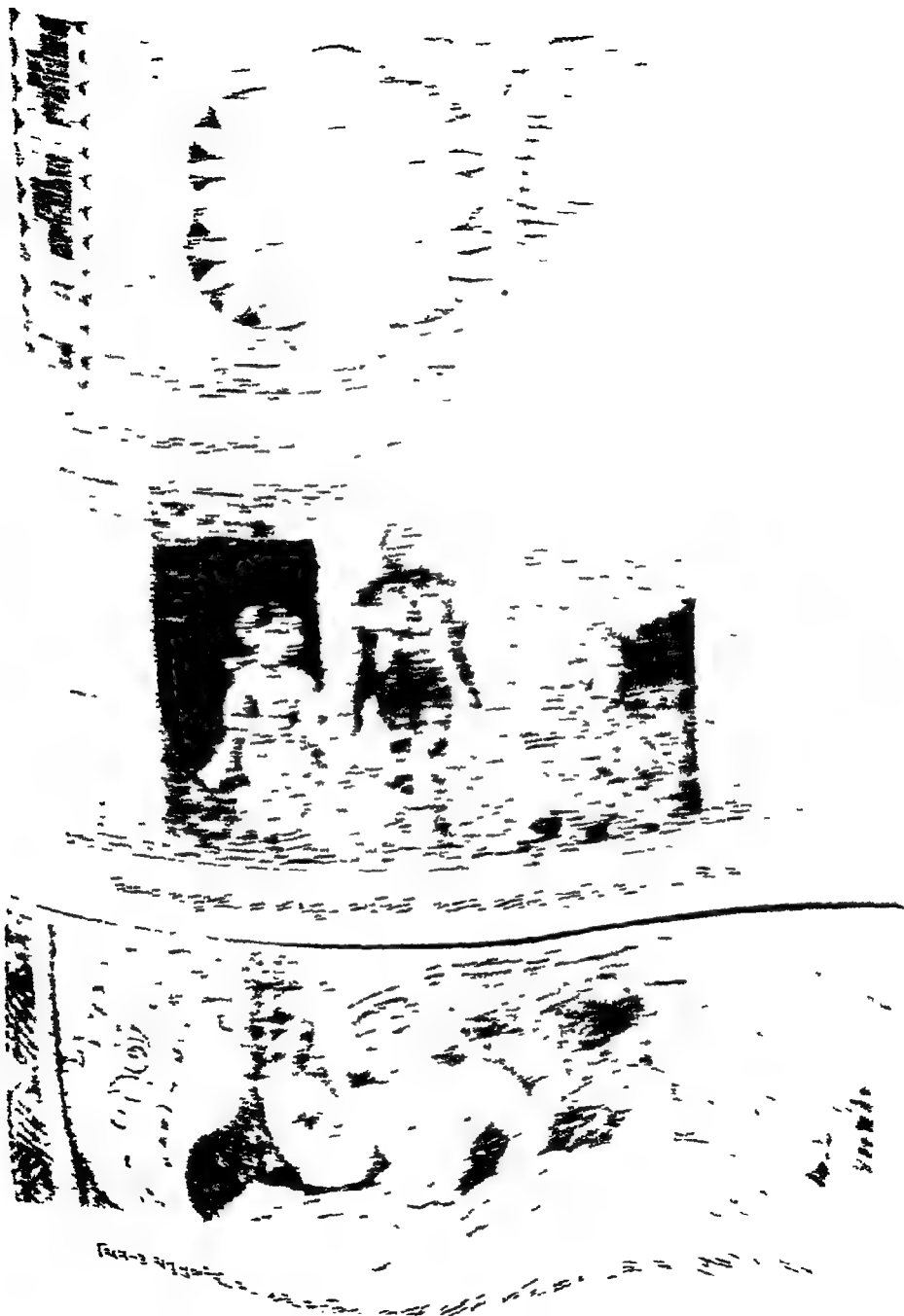
મુજબ, ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગણધર્મોએ બાર અગ્ર અથોમા સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતા પરપરાગત ઔષ્ધિક વિનિમયમા ક્રમશઃ નષ્ટપ્રાય થયો માત્ર પાચમા અને બારમા અગ્રનો થોડોક અંશ થોડાક જ આચાર્યો બાચુતા હતા ખ્રિસ્તી સવતના પ્રારંભકાળમા, જૈન પ્રાચીન સાહિત્યને અપથી નાશ થતુ અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને લીધે, જે આચાર્યોએ, ભિન્નપણે, તત્કાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, અથસ્થ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો ગુણધર્મચાર્યો કર્મબંધનના કારણજૂત ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કપાયોનું નિરૂપણ જેમા છે એવા કપાયપાહુડ અથવી રચના કરી ધરસેણાચાર્યે પુષ્પદત્ત અને ભૂતપાલિ નામક જે તેજસ્વી શિષ્યોને પોતા પાસે રહેલું સર્વ કષ્ટ જ્ઞાન શીખવ્યું ધરસેણાના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ વ્યવસ્થિતપણે સત્તરપે સકલન કરી છ લાગમા ‘ધર્મપ્રકાશમ’નું સર્જન કર્યું પ્રથમ ત્રણ લાગ આત્માનુબંધ અને શેષ ત્રણ લાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રકારાદિનો પરિચય કરાવે છે

પછીના સૈકાઓ દરમિયાન આ અથો પર ઘણી ટીકાઓ રચાઈ, પણ તેમા વીરમેને લખેલ ગણનાપાત્ર ટીકાવૃત્તિ એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની ટીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સમિલિત થઈ ગઈ છે ન્યાયશાસ્ત્રનિપુણ વીરમેને ધવલા નામક મોટી ટીકાવૃત્તિ પ્રથમ પાચ ખંડ પર રચેલી છઠ્ઠો ખંડ મહાબંધ અવસ્થાપટ હોઈ ટીકાની જરૂર ન હતી આ મહાબંધ મહાધવલા તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે કપાયપાહુડ પર જયધવલા ટીકાવૃત્તિ રચવા તેમણે પ્રયાસ કર્યો પણ જીવનના અત સુધીમા માત્ર ત્રીજા ભાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતા બાકીની ટીકા પૂર્ણ કરવાનું ભગીરથ કાર્ય તેમના શિષ્ય ગિરસેનને માથે આવી પડ્યું આમ બેઉના ભેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ જયધવલા ટીકા પૂર્ણ થઈ

ઈ સંની બાગમી સહીની પ્રથમ પચ્ચીસીમા લખાયેલા આ પદ્મપ્રકાશ, મહાબંધ અને કપાયપાહુડ નામક ત્રણ તાંડપત્રીય અથોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ x ૬, ૭૨ x ૫ x ૭ અને ૬૮ x ૫ x ૭ સેં મીં છે દરેકમા અનુક્રમે બે, સાત અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે મૂળ પ્રાકૃત રચના કન્નડ લિપિમા લખાયેલી છે વીરસેનરચિત ટીકા પ્રાકૃતમા તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત ભાષામા એમ ત્રિભાષામા છે પદ્મપ્રકાશમની પ્રતિમા એનો લેખનસવન આપ્યો છે, જે ઈ સં ૧૧૧૩ બગેબગ ગણાય છે

જે ચિત્રો છે તેનું મહત્ત્વ મુખ્યત્વે મૃતિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે જ્ઞા કે સૌંદર્યદષ્ટિ ક્રાંતા ચે વધુ તો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીનગયેલા આ ચિત્રો છે પૂર્વ ભારત અને તેપાલના સચિત્ર તાંડપત્રીય અથોમા પાલ-જ્ઞાના દેવદેવીઓના ચિત્રો આવા જ ઉપયોગમા આવેલા, તેમ જ પશ્ચિમ ભાગતીય ચિત્રકલામા પણ તેરમા સૈદ્ધાંતના વિદ્યાદેવીઓના અને તીર્થંકરના ચિત્રો પણ આવા જ ઉદ્દેશથી થયેલા પૂર્વનીય દેવદેવીની મૂર્તિના આ જાતના ચિત્રાકનની પાછળ, અથવી અવગતકરતામા દેવીમલ અથવા મહાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય હોઈ શકે પાછળના અમયમા જેનો ચિત્રવિચિત્ર (complicated) તાંત્રિક મહાકવિ વિદ્વાસ થયો તે માન્યતાના બીજ આવા ચિત્રોમા આપણને મળી આવે છે

આ ચિત્રો જૈન દેવદેવીઓ, સાધુઓ, શ્રાવકશ્રાવિકાઓની આખી કગવે છે ઉપગત એમા પદ્મ અને પુષ્પવતાઓના નવા સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે સુન્દર આવદાનિ દિનારીની વચ્ચે મઠી હોય એવી લાગવાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિશેષ આકર્ષક અથવા અમરગરક બની ને સારી હોવા છતાં વધુ ભાતની આ દિનાગે વત્તોની વચ્ચેની ભાતોનું વર્ણન આપ્યોને ઉપલબ્ધ થાય છે સમયના માનસોદ્ભાવ નામક ગ્રંથમા ચાલી વચ્ચેની ભાતોનું વર્ણન આપ્યોને ઉપલબ્ધ થાય છે કેટલીક વખતે મધ્યવતી સુશોભન અથવા પ્રતીકની બે બાજુ જુદી જુદી પદોગાર્ધ અને જુદા જુદા



રંગના સાદા પદ્ધતિ ચીતરેલા છે, જેમા એકબીજાની ત્રિકોણ આકૃતિઓ અથવા તાલપત્ર, રેખાત્રય, વૃત્તરેખા અથવા મિદુઓ આદિની ભાત હોય છે

કલાકારો ફલવેલ તરફ કઈક વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે તેઓ સુશોભનોની પદ્ધતિ કે ચિત્રોની આસપાસની કિનારી તરીકે એનો ઉપયોગ કરે છે, તો કોઈકવાર ક્રમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાલી જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુઘડપણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫) કલાકારોનું ચાતુર્ય, હસનકૌશલ્ય અને આકૃતિ સાથેનો સુપરિચય કમળોના ગોળાકાર સુશોભનોમા જેવા જણાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેવા અન્યત્ર જવદેસે જ ઉપલબ્ધ છે કમળપત્રોની રૂઢ (conventional) આકૃતિઓને, એકબીજામા સમાઈ જતા સુદર વર્તુલોની ભૌમિતિક રચનારૂપે સુદર રેખાકનોથી રજૂ કરેલ છે દેવો—અને ખાસ કરીને દેવીઓના ચિત્રો વધુ છે તીર્થંકરોને કાર્યોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામા દર્શાવેલ છે દ્રાક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેલ ટટાર ભિલેલા બાહુપલિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિવાય બીજા તીર્થંકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાછનો ન હોવાના કારણે તે કયા તીર્થંકરોની છે તે ઓળખી શકાતું નથી

આ ચિત્રોમા જૈનોની ખ્યાતનામ યક્ષિણીઓ જોવામા આવે છે એમા પાર્શ્વનાથની અધિષ્ઠાયાિકા દેવી પદ્માવતીનું ચિત્ર સૌથી વધુ સુદર છે આસન ઉપર ગિરાજિત દેવીએ ઉપલી ભુજાઓમા અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલા છે અને નીચલો જમણો હાથ અલયમુદ્રામા તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામા છે દેદીપ્યમાન સુકુટ અને સપ્તરેણુધારી નાગનું છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આભૂષણોથી પણ વિશેષ દીપે છે નાગના મસ્તક અને હસના દેહથી શોભતું દેવીનું કુચ્છુત્સર્પ નામનું વાહન તેની જમણી બાજુએ છે

આમા વૃષભારૂઢ દેવીનું એક સુદર ચિત્ર છે આ ચિત્રમા એક પ્રકારની સજીવતા છે, જે બીજા કોઈપણ દેવીના ચિત્રમા જોવામા આવતી નથી વૃષભ પર આરૂઢ દેવીના શરીરનો પડખેનો ભાગ દેખાય છે વૃષભનું ખેંચાયેલું મસ્તક અને ગાંઠ વાળેલ ભડતા ખેસ, આવા જ પ્રકારના અન્ય ચિત્રોમા જે સ્થિતિભાવ—જડભાવ જોવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદૃશ્ય ચેતનવતા ભાવોની રજૂઆત કરી જાય છે (જુઓ ચિત્ર ૩)

ચતુર્હસ્તધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમા અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચલા હાથ સ્પષ્ટ દેખી શકાતા નથી અહીં મૂર્તિવિદ્યા એક સમસ્યા ભળી કરે છે કારણકે એ દેવીમા પદ્માવતીના લક્ષણો હોવા છતાં એનું વાહન વૃષભનું હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી જે વૃષભ વાહનને જ પરિચયયિદ્ધ તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસંગત થાય છે છતાં યે તેની દ્વિવિધ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ રાખે છે

ચાતુર્ભુજયુક્ત અને સુશોભિત પીઠાવાળા હસસહિતની બીજા એક દેવીનું ચિત્ર છે તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમા અકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે નીચલો જમણો હાથ અલયમુદ્રામા છે ડાબો હાથ ચિત્રમા અસ્પષ્ટ છે આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે આમ ઓછેવત્તે બન્ને સમાન એવા બીજા બે ચિત્રોમા દેવીને લળચોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂઢ કરી, બાજુમા પૂજક અને મળ આલેખેલ છે એમાના એક ચિત્રમા દેવીના નીચલા ડાબા હાથમા પુસ્તક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતિતિ થાય છે બીજા ચિત્રમા અગાઉ મુજબ અકુશ ને પાશ તેમ જ નીચલો જમણો હાથ અલયમુદ્રાદર્શક છે જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને દિગમ્બર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમા પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમા અકુશ અને પાશ જોવા મળે છે આ દેવીને સગ્ગવતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત દગવીએ તે પહેલા તેને એક ચિત્રમા ચેત અને બીજામા

સ્થામવર્ણી બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કારણકે સામાન્યતઃ સગરવતીદેવીની કૃતિ શ્વેત-મુગ્ધ હોય છે, ત્યારે અહીં માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બને રીતે-શ્વેત તેમ જ સ્થામ-આલેખેલ છે એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમા છે કે જેમા એક જ પ્રકારના આયુધોવાળી દેવી શ્વેત તેમ જ સ્થામ બને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમા બેઉ પ્રકારના ચિત્રો લગભગ એકમેકની નકલ જેવા મળતા આવે છે ચિત્રમા, દેવીઓની બેસવાની પદ્ધતિ, લાક્ષણિક ચિહ્નો, પાર્શ્વમેવકોની સખ્યા, હાવભાવ, પોશાક અને કેશભૂષા લગભગ સમાન અથવા મળતા આવે છે તકાવત કક્ષા છે વર્ણુમા જ એક રંગ અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪) બૌદ્ધોની ગૌર અને સ્થામ તારાની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે ખ્યાન ખંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવગ્રથાઓમા પણ દેવીની ઉપરી બને ભુબ્ધઓ અને નીચલી જગણી ભુબ્ધઓ એક જ પ્રકારના લાક્ષણિક ચિહ્નો ધરાવે છે નીચલા ગામા હાથમા કેટલીક નાગ બિબેરુ નામક ફળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે પરંતુ એ છેલ્લા હાથના લક્ષણ ઉપરથી ઝોઈ સર્વસામાન્ય સિદ્ધાંત તારવી શકાય તેમ નથી

બે ભુબ્ધવાળી અખિકાદેવીના બે ચિત્રો મળે છે એકમા તે પોતાના બને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિગબિત છે, બીજામા પોતે આસન પર બિરાજમાન છે અને તેના બને પુત્રો બને બાજુ સિંહાસન હોય તેમ દેવીની બને બાજુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫)

યક્ષોના ચાર ચિત્રો મળે છે, તેમા એકમા કુબેરને મળતો દિહ્બુ યક્ષ બે વક્ષની વચ્ચે બેઠેલો છે, અને તેની બાજુમા તેનું હરિતવાહન બતાવેલું છે દિગમ્બર પ્રણાલિકા મુજબના સર્વણુ(સર્વાવહ) યક્ષ તરીકે અને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫) બીજા યક્ષો બરાબર ઓળખી શકાતા નથી માત્ર એકમા મુકુટ ઉપર ચથારચાને નાગની ફેણ ધરાવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસન યક્ષ ધરણેન્દ્ર તરીકે ઓળખી શકાય છે

દાતાઓ કે ભક્તજનોના ચિત્રો કક્ષા પદ્મગણમની પ્રતિમા એક જ પત્રના બે છેડે મળે છે પણ તેમા પણ આકૃતિઓ ઘસાર્ધ ગઈ છે ઉપાસકોએ ધોતિયુ અને બેસ ધારણુ કર્યા છે એમા એક વ્યક્તિને અણિયાલી દાદી છે, અને તેણે આભૂષણો અને ભૂરા રંગનું જાકીટ પહેરેલ છે પશ્ચિમ ભાગતના બાગમી સદીના ચિત્રોમા જેવા મળતા જાકીટ જેવું જ આ જાકીટ જણાય છે

આ ત્રણેય ત્રયોની નકલ (હસ્તપ્રતિ) લખવામા સમયની દૃષ્ટિએ ઝાઝું અંતર નહિ હોવાથી એના ચિત્રોમા ખાસ નોંધપાત્ર શૈલિકોદ નથી છતાં પણ પ્રત્યેક પોથીના ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદામા રહીને પણ, પોતપોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે

પદ્મગણમના ચિત્રોની સયોજનામા ધણુખડુ એક જ વ્યક્તિનું ચિત્ર મળે છે, જ્યારે કપાયપાહુડામા ત્રણથી પાંચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમા મળે છે સામાન્યરીતે કપાયપાહુડાના ચિત્રોમા વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે ચડે છે

પ્રાચીન ચિત્રોમા બે મુખ્ય પ્રકારના ભેદ છે એકમા રેખા ઉપર ભાર મૂકવામા આવે છે, બીજામા વર્ણુ અથવા રંગની મુખ્ય મદદ લેવાય છે બીજા પ્રકારમા, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમા વર્ણુને ઘેરો અથવા આછો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામા આવે છે જાકીટપાતળી થતી રેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાકનશૈલી(Linear Technique)નો આશ્રય લેવામા આવ્યો છે અને એમા વિશેષે કરીને શરીરના અગ્રપ્રત્યગમા અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયસ્થિતિમ અને એમા વિશેષે કરીને શરીરના અગ્રપ્રત્યગમા અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયસ્થિતિમ અસ્વાભાવિકતાના તરસો જેવા મળે છે પદ્મગણમના ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમાં દેહની વિશાળતા ભેવા મળે છે મહાળક્ષ્મી પ્રતિમાના ચિત્રોમાં દેહની આકૃતિની આસપાસ બીડી રેખાઓ દોરી, જે રંગ આછાપાતળા કરી ઉપસાવી શકાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે, રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની બજાર્ધ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫) કયાવપાહુડની પ્રતિમાના ચિત્રોમાં રેખાકનશૈલી (Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે મુખદર્શનમાં, બીજી બાજુના કપોલ અને ગાલને દખાવી, તે તરફની આખને આખી બતાવવા જતા, એનો છેલ્લો શરીરની આગળ અવકાશમાં નિરાધાર લટકતો બતાવ્યો અને દેહના અગ્રપ્રત્યેના ચિત્રણમાં અતિશયોક્તિ થતા સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો આના પર્યોધને મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સકુચિત બતાવવામાં આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪)

હાથ અને પગ ચીતરવામાં જે એક પ્રકારની ગ્રામ્યતા કે અલ્પલક્ષણીય દેખાય છે તે આવડતના અભાવ કરતાં જે વિશેષે કરીને તો કલાકારની મનોરુચિ પરિણામ છે આ પ્રકારની બેરેકારી સુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેડાના ભાગોમાં ખાસ કરીને દેખાય છે

ચિત્રોમાં સ્થાપત્યનું દર્શન નજીવું છે ખાસ કરીને ત્રણ કે પાંચ વળાંકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ ચીતરેલી છે કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલકૃત દેખાય છે, જે તત્કાલીન સ્થાપત્યોના અનુકરણરૂપ છે વૃક્ષોનું આલેખન રૂઢિ મુજબનું છે એક પ્રકાર મુજબ વૃક્ષની વચમાં રક્તરંગી બિંદુ અને ચારકોર ખોલેલા પાદડા છે; બીજા પ્રકારમાં વૃક્ષની ટોચ નાના ગુલાબોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪) ત્રીજા પ્રકારમાં મોટા વળેલા પાદડા શોભામાં ખૂબ વધારો કરે છે આ ચિત્રોમાં ધેરો લીલો, પીળો અને લાલ રંગો વાપર્યા છે રેખાકનોમાં કાળો રંગ વાપર્યો છે

આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કર્ણાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સમ્બંધ ધરાવે છે એ નોંધવું જોઈએ અલકરણ અથવા સુરોલનરૂપે વેલ (scroll) પદ્ધતિનું નિરૂપણ, દેવદેવીઓના સૂત્રીવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલકારો તથા એને પહેરવાની હળ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સમાન છે, અને એકબેકનો સમ્બંધ પુરવાર કરે છે શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે બારમી સદીમાંના કર્ણાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બંને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતા

અતઃ, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતાં પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસ્યક શેષમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહરવની છે અભ્યારસુધી સમળ પુરાવાના અભાવે આવી પ્રથમ ચિત્રકલાનું અસ્તિત્વ ફક્ત કલ્પવામાં જ આવતું હતું, પરંતુ હવે મુડબિદ્રીની સચિત્ર હસ્તપ્રતોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરંપરાની કષ્ટક આખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈલવશાળી તેમ જ ગૌરવયુક્ત ભૂતકાળની ઝાંખી કરાવે છે વધુમાં, આ ચિત્રોમાં ગુજરાત અને ગજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવા કેટલાયે તત્ત્વો જોવા મળે છે આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સમ્બંધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમાં ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેના પુરોગામી છે



हिन्दी विभाग

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाश्री

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यका अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।^१

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करें।

'तार्त्त्विक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।^२ जिस पद्धति या वस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सन्तसे प्रयुक्त तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है'।^३

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँसे आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'^४, दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नींव आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्तव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

चार्याक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं हैं। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके भौतिक तत्वों से उता हुआ है। जैसे पान, चूला और कथेमें अलग अलग ललाई दीख नहीं पड़ती, पर इनके संयोग होनेसे ललाईने उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामे मादकताका

^१ सच लेगम्भि सारभूय—ग्रन्थान् २ सवरद्वार । सचम्भि थिइ जुब्बदा—आचा० १ । ३।३।११ ।

^२ ग्या० २०-१ १-१, वै० ६० ११।१ ।

^३ कान्तिनि विगने सरेमिद विगत भवति—वृह० उप० २-४ ६ । ने पग जाणइ से सव्व जाणइ—आचा०

^४ इह भौमि ने सग घोर, कइसो दिमाओ वा गागओ अइमसि ? अन्धि मे जाया उगवाइए वा नत्थि ? केवा—
भस्मि ? ने वा इओ जुओ इइ पेचा भविरसामि ।—आचा० १।१ ।

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जड़ देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विरोधसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।^१ उम चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।^२ 'म स्थूल हूँ', 'म कृश हूँ', 'म प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।^३ अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक है अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।^४ कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जडात्मक है।^५

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है,^६ विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।^७ मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहां उपनिषद् यह मानती है कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहां बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते।^८ विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डोक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।^९

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था ? वचन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है ?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या सतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीनकण्योत, वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

१ किण्वादिभ्यो मदशक्तिवचैतन्यमुपजायते ।—सर्व० द० सम्यह पृ० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ३ ।

३ विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्य समुत्पन्नं तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संशस्ति ।—बु० २।४।१२ ।

४ चार्वाकैर्देहिनि एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अग्रे च मन एवात्मेति मन्यन्ते ।—सर्व० द० सम्यह पृ० १६ ।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्याशो बोधरूप देहांशश्च जटरूप इत्येतन्मते जडभोवैतदुभयरूपो जीवो भवति ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ५६ ।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा ।—सर्व० द० स० पृ० ५७ ।

७ दीर्घं नि० पृ० ११३-११५ । भारतीय दर्शन । बलदेव । उपाध्याय पृ० १८० ।

८ १ सस्कृतिके चार अध्याय । दिनकरजी । पृ० १३५-१३६ ।

आत्माके विषयमें पृथक्पर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग आश्वत्थवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर भानन्ध कुमार त्यागीका यह भी कहना है कि, यदि वेद साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उसमें अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती ॥३॥

राहुजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें उसनेवाली, पर उसमें भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रखके योगमें आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रखोंमें कमी-बढ़ाई होनेसे इस शक्तिमें लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहाँ भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रंगों पर ही प्रतिकुल प्रतिकूल रहती है और न वह शरीरसे विलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्फुट भूत (Matter) और मन (Mind) के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादकी स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियोंके आश्वत्थवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।" ॥४॥

व्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग द्वेष, इच्छा, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगत्के गुण नहीं हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड़ द्रव्योंमें भिन्न है, जिसे आत्मा कहेंगे हैं। महर्षि कणादने 'प्राणायान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बनाये हैं।' ॥५॥ 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्माकी अपेक्षा रखता है।' ॥६॥ इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं और व्यवस्थायी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं। ॥

१ अस्तीति आश्वत्थवादी, नास्तीत्युच्छेददर्शनम् । तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रियेत विचक्षण ॥ गा० पा० १८।१०

२ आत्मैतदपि प्रकाशितमनात्मैतदपि देशितम् । बुद्धेर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ गा० पा० १९।६
जेनदर्शनके मौलिकतत्त्व ।—पृ० ३९२ ।

३ सस्कृतिके चार अध्याय, दिनकरजी, पृ० १३९ ।

४ सस्कृतिके चार भा०, पृ० १३९ ।

५ सर्व० द० स०, पृ० ३६ ।

६ प्राणायाननिमेषोन्मेष आत्मलिङ्गानि ।—वैशेषिक सू० ३।१।४ ।

७ आत्मैन्द्रियाद्यधिष्ठाता करणं हि सस्कृतम् ।—सुखावली का० ४७ ।

८ सुख-दुःख ज्ञान निरूपत्वविशेषादैकात्म्यम् । वै० सू० ३।२।१९ ।

९ व्यवस्थातो नाना । वै० सू० ३।१।२० । जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न —तर्कसंग्रह

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारो भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विरोधसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।^१ उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।^२ 'मं स्थूल हूँ', 'मं कृश हूँ', 'मं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभूतोंसे ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।^३ अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।^४ कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जडात्मक है।^५

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहवा बोध होता है^६, विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।^७ मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहां उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहां बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डॉक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।^८

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था ? वचन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है ?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या संतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत, वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

१ किण्वादिभ्यो मदशक्तित्वचैतन्यमुपजायते ।—सर्व० द० सम्यह पृ० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ३ ।

३ विज्ञानवन्न एवेतेभ्यो भूतेभ्य समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सञ्जाति ।—बु० २।४।१२ ।

४ चार्वाकैर्देशिन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते ।—सर्व० द० सम्यह पृ० १६ ।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्याशो बोधरूप देहाश्रय नष्टरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ५६ ।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा ।—सर्व० द० स० पृ० ५७ ।

७ दीर्घं नि० पृ० ११३-११५ । भारतीय दर्शन । बलदेव । उपाध्याय पृ० १८५ ।

८ ९ सत्कृतिं चार अभ्यास । दिनकरजी । पृ० १३५ १३६ ।

आत्माके विषयमें पृथक्सेर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी जन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उन्मत्तवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर आनन्द कुमार रयामीका यह भी कहना है कि, सारे जोड़ साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत जन जाता है उससे अलग मनुष्यग कोई शक्ति नहीं होती ॥३॥

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें उसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रखके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरकी जीवित रखती है। रखमें कभी-बेशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहाँ भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रखों पर ही द्रिगुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे विलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धां भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विहीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियोंके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।" ॥४॥ माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है। ॥५॥

व्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग द्वेष, इच्छा, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जब जगतके गुण नहीं हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जब द्रव्यमें भिन्न है, जिसे आत्मा कहते हैं। महर्षि कणादने 'प्राणायान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।' ॥६॥ 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्माकी अपेक्षा रखता है।' ॥७॥ इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुषुप्तसुख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं ॥८॥ और व्यनस्याकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं। ॥९॥

१ अस्तीति शाश्वतवादी, नास्तीत्युच्छेददर्शनम् । तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रियेत विचक्षण ॥ सा० पा० १८।१०

२ आत्मेत्यपि प्रस्थापितमनात्मेत्यपि देशितम् । बुद्धेर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ सा० पा० १९।६
जैनदर्शनके मौलिकतत्त्व ।—पृ० ३९२ ।

३ संस्कृतिके चार अ पाय, दिनकरजी, पृ० १३९ ।

४ संस्कृतिके चार अ०, पृ० १३९ ।

५ सर्व० द० स०, पृ० ३६ ।

६ प्राणायाननिमेषोन्मेष आत्मलिङ्गानि ।—वैशेषिक सू० ३।२।४ ।

७ आत्मेन्द्रियाद्यभिधत्ता करण हि सर्वैकम् ।—सूक्तवादी का० ४७ ।

८ सुख-दुःख ज्ञान निरुपत्वविशेषादिकात्म्यम् । वै० सू० ३।१।१९ ।

९ व्यवस्थातो नाना । वै० सू० ३।२।२० । जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न —तर्कसमूह

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जड़ देहरूपमे परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमे चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।^१ उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।^२ 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं कृश हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।^३ अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा मोक्षता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक है अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।^४ कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जड़त्वका है।^५

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका शोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है^६, विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।^७ मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहां उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहां बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डॉक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।^८

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था ? बचपन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है ?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या सततान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत, वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

१ किंवदन्तिभ्यो मदशक्तिवच्चैतन्यमुपजायते ।—सर्व० द० सम्यह पृ० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ३ ।

३ विज्ञानवन एवेतेभ्यो भूतेभ्य समुत्पाद्य तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सज्जस्ति ।—बु० २।४।२२ ।

४ चार्वाकैकदेशिन एव केचित्किन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ५६ ।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्याशो बोधरूप देहांशश्च जटरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति ।—सर्व० द० सम्यह पृ० ५६ ।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा ।—सर्व० द० स० पृ० ५७ ।

७ दीर्घं नि० पृ० ११३ ११५ । भारतीय दर्शन । बलदेव । उपाध्याय पृ० १८-१ ।

८- सस्कृतिके चार अध्याय । दिनकरजी । पृ० १३५-१३६ ।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा^१ नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती^२।

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसोंके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-वेशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहाँ भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही बिलकुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विहीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियोंके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"^३ माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।^४

व्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग द्वेष, ईर्ष्या, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जब जगतके गुण नहीं हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जब द्रव्यमें भिन्न है, जिसे आत्मा कहें हैं। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।^५ 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रणता है'^६ इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं^७ और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।^८

१ अमूर्ति आनन्दग्राही, नास्तीत्युच्छेददर्शनम् । तस्मात्तत्त्व-नास्तित्वे, नाश्रियेत विचक्षण ॥ मा० का० १८१०

२ आत्मैतदपि प्रमाणितमात्मैतदपि वैशेषिकम् । बुद्धेर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि वैशेषिकम् ॥ मा० का० १९१६

जीवन्मृतके मौलिकतत्त्व ।—पृ० ३९२ ।

३ सगृह्यके चार अंश, दिनकरजी, पृ० १३९ ।

४ सगृह्यके चार अंश, पृ० १३९ ।

५ स० ६० स०, पृ० ३६ ।

६ प्राणापाननिमेषोन्मेष आत्मलिङ्गानि ।—वैशेषिक स० ३१२४ ।

७ आत्मैन्द्रियाग्रिमता करण द्वैतसूत्रम् ।—मुक्तावली का० ४७ ।

८ उ३-उ३ अन्न निरूपणविशेषाद्वैतान्यम् । वै० स० ३१२१९ ।

९ व्याख्यातो नाना । वै० स० ३१०१२० । जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न —नर्ममग्र

सांख्यदर्शनके अनुसार—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति जटात्मिका एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी बातको आचार्य श्री हेमचन्द्रजीने 'स्याद्वादमज्जरी' में निर्देश किया है कि कापिलदर्शनानुसार आत्मा (पुरुष) "अमूर्त" चेतन, भोक्ता, नित्य, सर्वव्यापी, क्रियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सद्म" है। सांख्य जीवको कर्ता नहीं मानते, किन्तु प्रातिभाषिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।^१ उनके मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमें है।^२ 'मैं हूँ', 'यह मेरा है' इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनाशक्तिके प्रतिबिम्ब पड़नेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको अमित्र समझता है, अतः आत्मामें मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। चादमहाणवमें भी कहा है: "दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थोका प्रतिबिम्ब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नहीं आता" ^३ इसी तरह पतञ्जलि, आसुरि और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

मीमांसादर्शनके अनुसार—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिशरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानसुरादिरूप नहीं है। भाट्ट मीमांसक आत्माको अशभेदसे ज्ञानस्वरूप और अशभेदसे जड़ स्वरूप मानता है, उनके मतानुसार आत्मा बोध-अबोधरूप है।^४ भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनके मतानुसार परिणामशील होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदशसे प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अचिदशसे वह परिणाम को प्राप्त करता है।^५ कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किन्तु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयसे संयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे संपर्क न होनेके कारण आत्मामें चैतन्य नहीं रहता। प्रमाकर आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मा-पर विचार करनेपर आत्मबोध होता है। 'मैं हूँ' इसे 'अहंविषि' (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रमाकर इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहंविषि' की वारणा ही अयुक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।^६

वेदान्तदर्शनके अनुसार—शकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक और विशुद्ध है, परन्तु येहादि उपाधियोंके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूसरे विषयके साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाकी सृष्टि है। उपनिषदोंमें प्रतिपादित

१ अमूर्तश्चेतनो भोगी, नित्य सर्वगतोऽक्रियः । अमर्ता निर्गुण सद्म, आत्मा कापिलदर्शने । स्या० भ० पृ० १८६ ।

२ प्रकृतेरेव वस्तुतः कर्तृत्वम् तच्च प्रवृत्तिसम्बन्धान्नीवात्मनि प्रतिभासं, अतस्तत्प्रातिभासितमिति सांख्ये पातञ्जलशब्दन्ति भोक्तृत्वमप्येवमेव । स० द० सप्तम पृ० ५८ ।

३ सांख्यकारिका, ६२ ।

४ स्याद्वादमज्जरी—पृ० १८६ ।

५ भाट्ट । आत्मानमशभेदेन ज्ञानस्वरूपः जड़स्वरूपं चेच्छन्ति । तथा मत आत्मा बोधबोधरूप इति—पद्मजी — चिनपद प्रकरण ६।५ ।

६ चिदशेन दृष्टव्यं सोऽयमिति प्रत्यक्षिषा, विषयवत् च अचिदशेन ।

ज्ञानसुखादिरूपेण परिणामित्वम् । स आत्मा अहं प्रत्ययेनैव वेद्यः ॥ कावमीरक सदानन्द-अद्वैत श्रृङ्गारिणि ।

७ प्रकरण-पञ्चिका पृ० १४४ ।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शक्राचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आश्रय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक वस्तुका, स्वभावका नहीं।^१ मनुष्य, शरीर-आत्माके सयोगसे बना हुआ ज्ञान पड़ता है। परन्तु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यान्य भौतिक विषयोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है अर्थात् दोनोंमें अमेद-सम्बन्ध है। 'त्व'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्' से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

रामानुजके विशिष्टाद्वैतके अनुसार—तीन तत्त्व होते हैं : चित्, अचित् तथा ईश्वर। उपनिषदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अमेद सूत्रक एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (जड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः वह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अश एकदूसरेसे भिन्न हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।^२ ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी बीजावस्थामें निहित रहते हैं। प्रलयावस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक-भूत तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारण ब्रह्म कहते हैं। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य-ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भंडार है। यह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोपाधिसे ईश्वर और अविद्योपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु जड़ जगत प्रातिभासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत् उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीव अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।^३ वे एकदूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं।

उपनिषद् और गीताके अनुसार—आत्मा नित्य है, न कभी वह मरता है और दोनोंको प्राप्त करता है। आत्मा शरीरसे विलक्षण,^४ मनसे भिन्न, विशुद्ध और अपरिणामी है।^५ वह बाणी द्वारा अगम्य है।^६ उसका वितृप्त स्वरूप नेति-नेतिके द्वारा ज्ञातया है।^७ उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि हैं। निर्विणेष श्रुतियाँ 'वह न स्थूल है,' न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है आदि हैं।^८

१ आत्मा तु प्रमाणाद्व्यवहाराश्रयत्वात् प्रागेव प्रमाणाद्व्यवहारात् सिध्यति । न चेदृशस्य निराकरणं सम्भवति, आगन्तुकं हि निराजितं न स्वरूपम् । शा० भा० २।१।७।

२ सत्त्वन्तरनिश्चिद्येयं अद्वितीयत्वं युल्लभिप्रायः । यद्गच्छद्विद्विशिष्टस्य ब्रह्मण तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं निश्चयम् । —वेदान्ततत्त्वसारः ।

३ गलप्यशनमागस्य शतथा कल्पितस्य । भाग्ये जीवः स विषेयः स चानन्त्याय वल्यते । श्वे० ५-९ ।

४ न ह्यन्ये ह्यन्यमाने शरीरे कठ उप १-२ । १।५।१८

५ दशावाक्यमिदं सर्वं । यत् किञ्च जगत्या जात—ईशा० उप० ।

६ अविद्यार्योऽयमुच्यते गी० २-२५ ।

७ यतो यागे निवर्तन्ते, अपाथ्यं मनसा सद्—तैत्ति० उप० २।४ ।

८ स एव नानि नेति इह० उप० ४।-१२-१ ।

९ सन्ति उभयलिङ्गा श्रुतयो ब्रह्मविद्या । सर्वकर्मन्याया सविशेषलिङ्गा, अस्थूलमनसु स्थूलमायाश्च निर्विशेषलिङ्गा,

जैनदर्शकके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। साख्ययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विगिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनों से स्वतन्त्र है।

'द्रव्यसंग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्पर्शपरिमाण, भोक्ता, ससाररस्य, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।' 'जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।'

श्री वादिदेवसुरिजीने भी 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकङ्कार'में सगरी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध', चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्रोक्ता, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पीढ़ालिक कर्मोंसे युक्त आत्मा है।'

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्यायें बदलती हैं, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, साख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थानित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्रोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं संचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्रोक्ता विशेषणों के द्वारा साख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृति-को कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वव्यक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

१ जीवो उवयोगमयो असुतो कत्ता स्पर्शपरिमाणो । भोक्ता ससारत्त्वो भिद्यो सो विरससोऽदृग्दर्शः ।—द्रव्य० स० भा० २ ।

२ जीवोक्ति इवदि चेदा उवयोगो विस्मिन्ने पट्ट कत्ता । भोक्ता च देहगतो ण हि मृतो कम्ममजुत्तो—पञ्चास्तिकाय ।

३ प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा ।—प्रमाण न० तत्त्वा० पृ० ७।१५ ।

४ चैतन्यस्वरूप परिणामी कर्ता साक्षाद्रोक्ता स्पर्शपरिमाण प्राविशेय भिन्न पीढ़ालिकादृष्टवाक्यायमिति—प्रमाणनय-तत्त्वालोकङ्कार पृ० ७।१६ ।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका सकोच और विस्तार कर्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्ने हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतन्त्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुशुके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें सकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सप्त धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नहीं स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चेतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विशु त्तिन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैनदर्शकके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। सांख्ययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनो से स्वतन्त्र है।

'द्रव्यसमग्र और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है . 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, ससारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।' 'जीव अस्तित्वमात्र, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसयुक्त है।'

श्री वादिदेवसुरिजीने भी 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकालङ्कार'में ससारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध', चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मासे युक्त आत्मा है।'^१

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। उनोंने बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि धनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्यायें बदलती हैं, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, सारय आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं संचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणों के द्वारा सांख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृति-को कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

१ जीवो उवजोगमसो अमुतो कत्ता सदेहपरिमाणो । भोक्ता ससारत्थो निब्बो सो विस्ससोदुदगइ ।—द्रव्य० म० गा० ७ ।

२ जीवोत्ति हवदि वेदा उवजोग विसेमिदो पट्ट कत्ता । भोक्ता च देहमजो ण हि मूतो कम्ममजुतो—पञ्चास्तिकाय ।

३ प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध भत्मा ।—प्रमाण न० तत्त्वा० ख० ७।५ ।

४ चैतन्यस्वरूप परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता सदेहपरिमाण प्रतियोगेन भिन्न पौद्गलिकद्रव्याश्रयमिति—प्रमाणनय-तत्त्वालोकालङ्कार ख० ७।५६ ।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका सकोच और विस्तार कर्मणश्चरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशमें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्ने हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतन्त्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुत्तेके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें संकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे राधा हुआ भोजन अपने आप सत धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नहीं स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विशु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैन धर्मका प्रसार

के० रिषभचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याफोवीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म (ब्राह्मण धर्म) में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरम्भ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परन्तु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह भाक्षेय भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परम्परा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परम्पराके धुंधले चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्ग्रन्थ रहे हैं। महावीरके समयमें इसका नाम निर्ग्रन्थ धर्म था जैसा कि पालि और अर्धमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम श्रमण भी रहा है, हालांकि श्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है। जैसे बौद्ध, आर्जविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन साख्य और शैव भी। इसी श्रमण परम्परामें निर्ग्रन्थोंका भी एक संप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि श्रमणपरम्परा निवृत्तिप्रधान रही है और उसे मुनिपरम्परा भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति प्रधान परम्परा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यज्ञमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परम्परा। वास्तवमें ये दोनों परम्पराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शाते हैं। उस समय मुनिपरम्परा भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्रकी व्याख्या करते हुए उल्लेख किया है कि श्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाश्वत कालसे चला आ रहा है।^१

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे वनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरात ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढ़ाया^१। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास सबी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत हैं, पहले भोगभूमि की व्यवस्था थी। काल-युक्तिक्रमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सभ्यताका प्रारंभ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमशः कानून की व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नामि थे। उनकी पत्नी मरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम वृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् त्रैलोक्य शलाका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नामिके पौत्र तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे अजनाम खण्डका नाम भरतखण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिन्दू (ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नम्र रहते और सिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कालमें घोर तपस्वीके रूपमें तथा सिरपर जटाल केशोंके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन सबी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिन्दू पुराणोंमें^२ (भागवत इत्यादि) उनके वध, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साम्य रखता है। वे स्वयम्भू मनुमें पाचवी पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन ठहरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तपश्चात् प्रवृत्ति मार्गी प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नम्र रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भ्रमण किया था। वे वातरश्ना भ्रमण ऋषियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें विष्णु और शिवद्वीकोंका अवतार माना गया है। वातरश्ना भ्रमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें^३ भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें वातरश्ना मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशधारी व्यक्तिसे है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस सबधमें मेवाड़के केसरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४० ७२-७३, ९९-१००,

भागवत पुराण ३ १२।

२ भागवत पुराण ८ ३, ५ ६, शिव महापुराण ७ २।

३ ऋग्वेद १० १३६।

है। ऋग्वेदमें एक स्थलपर केशी और वृषभम्ना एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनके एकत्वका समर्थन होता है। जैन तीर्थंकर नम्र रहते थे यह सुविदित है। ऋग्वेदमें^१ तथा अथर्ववेदमें^२ भी शिशुन देवोंके उल्लेख मिलते हैं। पटनाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नम्रमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सबसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। वैसे सिन्धु सभ्यताके जो भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नम्रमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसके साथ बैल्का चित्र भी। जैन परपरामें भी ऋषभके साथ बैल्का चिह्न अंकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिको एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेके लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंसे यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सिन्धुसभ्यताके कालमें जैन धर्मका किसी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें^३ ब्राह्मणोंके उल्लेख आते हैं। वे श्रमण परंपरासे संबंधित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें^४ भी है। वे वैदिक विधिसे प्रतिकूल आचरण करते थे। मनुस्मृति^५में लिच्छवियों, नाथ, मल्ल आदि क्षत्रियोंको ब्राह्मण माना गया है। वे भी सभी श्रमण परंपराके ही प्रतिनिधि थे। ब्राह्मणोंके अलावा वैदिक साहित्यमें यतियोंके उल्लेख भी आते हैं। वे भी श्रमण परंपराके साधु थे। जैनोमें यति नामकी संज्ञा प्रचलित रही है। कुछ कालके पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियोंके प्रति विरोध होता दीख पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणके^६ टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे श्रमण-परंपराके मुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यके विविध ग्रंथोंमें श्रमणपरंपराके असंदिग्ध उल्लेख बिखरे पड़े हैं।

अन्य तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋषभदेव तथा द्वितीय तीर्थंकर अजित और तेईसवें अग्निनेमिके उल्लेख मिलते हैं।^७ अन्तिम चार तीर्थंकरोंकी सत्ताके बारेमें कुछ कहा जाने योग्य है। इक्कीसवें तीर्थंकर नमिका साग्य कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिके साथ बिठाते हैं जो मिथिलाके राजा थे। उनके अनासक्ति विषयक उद्गार-वाक्य पालि और संस्कृत साहित्यमें भी उद्धृत मिलते हैं। उसी परंपरामें जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहलाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिके कारण ही उनका धनुष प्रत्यक्षाहीन प्रतीकमात्र रहा। वैसे ब्राह्मणोंकी भी 'ज्याहुद्' कहा गया है और उसका सबंध इस प्रसंगमें ध्यान देने योग्य है।

बाईसवें तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण चचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वही पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

१ ऋग्वेद ७ २१ ५, १० ११ २।

२ अथर्ववेद १० १३६ ११।

३ ऋग्वेद १ १६३ ८, ९ १४ ०।

४ अथर्ववेद अध्याय १५।

५ अध्याय १०।

६ ऋग्वेद ८ ६ १८, १० ७० ७, तैत्तिरीय महिता २ ४ ० २, ऐतरेय ब्राह्मण ७ २८।

७ ताण्ड्य ब्राह्मण १४ ११ २८, १८ १ १।

८ Vide Indian Philosophy I Dr S Radhakrishnan p 287

९ उत्तराध्ययन अ ९।

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाक्यायमे वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिके उल्लेख देखनेको मिलते हैं^१।

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्मतगिर पर दक्षिण विहारमें मुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्वर्मीके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके चाचा ब्रह्म शाक्य निर्ग्रन्थ श्रावक^२ थे। अन्तः वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। मगवान महावीरके पिता भी इसी परंपराके अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मके स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ हो चुका था और विद्वान् लोग सर्व-सम्मतसे पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, विहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका कौटुबिक सन्ध मिथिलाके लिच्छवि गणतन्त्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे जातुवशके थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पाषापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चतुर्वर्गियोंको पाँच व्रतों में बदला। उन्होंने ई० पू० छठी शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनके नाम इस प्रकार हैं : पूर्वमें अंग, वंग, मगध, विदेह तथा कर्लिंग, पश्चिममें कासी, कोसल और वत्स देश। मगधके राजा श्रेणिक विम्विसार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो सन्ध रहा वह सुविदित है। वैशालीके गण-प्रमुख चैटक महावीरके मातृपक्षसे सन्धित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वोपरि था। उनका रिश्ता सिन्धु-सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनके राजा चंडप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहा पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

महावीरके पश्चात्

महावीरके पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा सन्ध रहा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नमिल कर दिया। कासी-कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विशाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि खारवेलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त मगधका शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिमरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। सप्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् थे। उनके धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालके पश्चात् आगेके वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सम्प्रमाण चित्र जैनोनी विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

१ भारतीय सस्कृतिमें जैन धर्मका बोधान पृ. १९।

Vide-Jainism the Oldest Living Religion by J P Jain p 22

२ उत्तर निकाय, चतुक्कनिपात (कम्प ५)।

स्थूलिभद्रके नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी चतुर्थ शताब्दीमें एक वाचना स्कन्दिलचार्यके सभा-पतित्वमें मथुरामें और उसी समय अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखात्वमें वल्भीमें हुयी थी। अतिम वाचना देवर्द्धि गणिके नेतृत्वमें पाचवीं-छठीं शतीमें फिर वल्भीमें हुयी थी। एक परंपराके अनुसार बारह वर्षीय दुर्भिक्षके कारण ई० पू० चौथी शताब्दीमें भद्रबाहु बहुत बड़े मुनिसमुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनोसे स्पष्ट है कि महावीरके पश्चात् दूसरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम ओर सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

सातवीं शतीके चीनी यात्री हेनसागके वर्णनसे यह मालूम होता है कि उस समयमें वैजार्जीम निर्ग्रन्थोंकी बहुत बड़ी सख्या विद्यमान थी। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायके मुनि पश्चिममें तक्षशिला और दिगम्बर निर्ग्रन्थ पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (बंगाल) तक भारी सख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमें पर्याप्त प्रमाणमें प्रचलित हो गया था।

प्रारंभिक संघर्ष

महावीर तथा उनके गणधरोंके समयमें जैन सभमें जो एकता रही वह बादमें विच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लोगोंका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियाँ भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे सभमें विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढ़ती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और फिरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेताम्बर-दिगम्बरोंका हुआ।

श्वेताम्बरोंके अनुसार महावीरके ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में बोटिक अर्थात् दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिगम्बरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों सम्प्रदायोंकी मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। वैसे भेदके लक्षण बहुत पूर्वकालीन प्रतीत होते हैं। महावीरके शिष्य गौतम और पार्श्वपरंपराके श्रमण केशीका सवाद इसी ओर सकेत करता है, हालांकि केशीने महावीरके सिद्धान्तोंको अपना लिया था। इसके पश्चात् हमें सात निहवोंके ऐतिहासिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निहव जमाली तो महावीरका सम-कालीन था। उसके पश्चात् अन्य छह निहव हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निहव बोटिकसे दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् क्रमशः गौतम, सुधर्मा और जंबूत्वासी दोनों सम्प्रदायोंकी समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरम्परामें भिन्नता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनामें भद्रबाहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिभद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिगम्बरोंके अनुसार अकाल पडनेके कारण भद्रबाहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये। बादमें लैटने पर उन लोगोंने देखा कि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थिति-वश काफ़ी गिरियलता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयीं और इस प्रकार सम्प्रदाय-भेद प्रसूतित हो गया। वाचनामें भद्रबाहुका श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इस कारणसे वाचनाने कुछ नयी अवश्य ही रही क्योंकि उन्हीं ही सिर्फ चौदह पूर्वोंका ज्ञान था। इस तरहसे हम देखने हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परन्तु स्पष्ट भेद तो ई० स० की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है

१ श्वेताम्बरों की मान्यता है कि वे ध्यानार्थ नेत्रों गये थे।

श्रुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। ते-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें चलभीम हुयी। उस समय श्रुतको लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाओं और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रगट बनता ही गया और इसके पल त्वरूप गुणपरंपरा भी मित्र मित्र हो गयी तथा दोनोंका साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि श्रीकलशने कल्याण नगरमें यापनीय मन्त्री स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह सब श्वेताम्बर-दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अङ्ग कर्नाटकमें बना रहा। पाचवीं-छठीं शतीमें वह वहा पर सुदृढतासे जम गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध सभोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेमें पुराना मूल सब है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुष्पदत्त और श्रुतबलिके गुरु आचार्य अर्हन्तोंने मूल सबकी चार शाखाएँ स्थापित की थी। वे थी सेन, नदी, देव और सिंह।

पाचवीं शतीमें मटुरा (दक्षिण) में वज्रनदिने द्वाविष्ठ सबकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नदीतट ग्राममें काष्ठा सबको स्थापित किया। मटुरा(उत्तर)में माथुर सबकी स्थापना नवीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। मिलक सबका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्कल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारम्भमें इस सबकी स्थापना की थी। इससे मील द्वारा जैन धर्मको अपनातेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट-परम्परा गणधर सुधर्माने सभाली थी। उनकी परंपरामें छठे आचार्य यशोभद्र हुए। उनके दो शिष्य थे सम्भूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो मित्र शिष्यपरंपराएँ चलीं। सम्भूतिविजयकी परंपरामें नाहल, पोमिल, जयन्त और तापा शाखाएँ चल पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें ताम्रलिप्ता, कोटिबर्षिणा, गैश्वर्धनिका और दासीखडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्तहगण, उद्देहगण, चारणगण, उद्दुवाडियगण, वैसवाडियगण, माणवगण और कोटिरगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंसे मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं। आठवीं शताब्दीमें उद्योतनरुनि वृहद्गच्छकी स्थापना की। उत्तरगच्छका उद्भव ग्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अचलगच्छका प्रादुर्भाव हुआ और इयी शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

उत्तरकालीन संवमेव

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनियोंके आचार पर काफ़ी प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उपज हुए उनमें इतना आचार संघर्ष कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंके बन्धकी मात्रा बढ़ने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नम्र मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थी, परन्तु सातवीं-आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको बल व अलंकारोंसे सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ़ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्तिने जन्म लिया। सामान्यतः वर्षावस्तुमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परंतु पाचवीं-छठी शताब्दीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों में ठहरने लगे। इस कारणवे चैत्यवासी कहलाये और भ्रमणशील मुनि बनवासी। चैत्यवासियोंमें आचारशिक्षिता आ गयी और धीरे धीरे मदिरोंमें मठों तथा श्रीपूज्यों और भट्टारकोंकी गदियों स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन पाठन व साहित्यरचनामें सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाभ अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रभंडार स्थापित हुए। ये शास्त्र-भंडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमें।

१५वीं शताब्दीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोंमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लोकाशाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर हृदिया और स्थानकवासी सम्प्रदाय कहलाया। इसमें मदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोंकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंको वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शताब्दीमें आचार्य भिक्षुने स्थानकवासी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पथकी स्थापना १६वीं शताब्दी की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शताब्दीमें तेरा पथ और १८वीं शताब्दीमें गुमान पथकी स्थापना हुयी। उनमें बीच पथ और तोटा पथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके सभ्यता हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शतियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

बिहार

बिहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीच तीर्थंकरोंका निर्वाण सम्मेलनसिखर पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर बिहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही बिहार (विहार) हो गया। वहाँसे उड़ीषामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराक जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परंपराकी श्रोतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलोंमें जैनावलोक्य काफी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शताब्दी तकके मिलते हैं। सम्राट पारवेलके कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। गहावादमें सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करने समय जैनोके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शताब्दीमें राजेन्द्र चोलने बगालसे लौटते समय मानभूमके जैन मदिरोंको ध्वस्त किया था।

बंगाल

महावीरने त्वय लाट(राध-पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहां पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह क्षत्रायें प्रदेश माना जाता था। परंतु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भट्टनाहुका जन्म कोटिचर्प (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

मद्राहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बगालके स्थानीय नामों पर-से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलिङ्गिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीप्रवडिना। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाचवीं शतीका पूर्वार्धकालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगने लिखा है कि बगालके विभिन्न भागोंमें निर्धन्य काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवशके राज्यकालकी नवीं और दसवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियां खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन उम्मीत वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा राज्य बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर ह्रास होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बगाल में जैन लोग घसने लगे हैं परन्तु मूल बगाली जैनोकी कोई अवशिष्ट धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात् जैन धर्मकी वहाँ पर क्या स्थिति रही स्पष्ट नहीं कहा जा सकता, परन्तु ई० पू० की प्रथम शताब्दीमें वहाँ पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल्ल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिगा-मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें दुपाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्यकालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य को गुप्तवशके ही पुरुष थे जो तोरमाण(छठी शती)के गुप्त थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बताते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पचस्तूपोंका उद्देश्य जैन साहित्यमें आता है। यहाँसे पचस्तूपान्वय भी प्रारम्भ हुआ हो तो असम्भव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ वलभीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुष्पदन्त तथा भूतबलि(पटलडागमके रचनाकार)के सम्बन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ सम्बन्ध रहा है। भगवान् नेमिनाथकी चर्चा और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुड़ी हुयी है। वलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं-छठी शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ़ हो गया था। सातवीं शतीके दो गुर्जर नरेगोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाड़का जैन मन्दिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुप्त हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलहवीं शतीके मन्त्री विमलशाहने ११वीं शतीमें आधुनिक गुजरात पर जो मन्दिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए अग्रेसर है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा मीम की जैन धर्मके

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परंतु पाचवीं ठंडी शताब्दी स्थायी रूपसे कुछ मुनि चेत्यालयों में ठहरने लगे। इस कारणसे चैत्रासी कहलाने और भ्रमणशील मुनि बनवासी। चैत्रासियों में आचारश्रितिला आ गयी और धीरे धीरे मंदिरों में मठा तथा श्रीपूज्या और भट्टारकों की गढ़ियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन गठन व साहित्यरचना में सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाभ अवश्य हुआ, अनेक गान्धर्वभट्टार स्थापित हुए। ये गान्धर्वभट्टार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मेसूरमें।

१५वीं शताब्दी में मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरों में अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लक्ष्मणाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर हूदिया और स्थानकवासी सम्प्रदाय कहलाया। इसमें मंदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोंकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंको ये स्वीकार नहीं करते। १८वीं शताब्दी में आचार्य भिक्षुने स्थानकवासी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पथकी स्थापना १६वीं शताब्दी में की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शताब्दी में तेरा पथ और १८वीं शताब्दी में गुमान पथकी स्थापना हुयी। उनमें तीस पथ और तोटा पथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके सभ्यता हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शक्तियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

विहार

विहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीच तीर्थंकरोंका निर्वाण सम्मेलनविहार पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर विहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही विहार (विहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराक जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परंपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलोंमें जैनावशेष काफी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शताब्दी तकके मिलते हैं। सम्राट पारवेलके कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। शहाबादमें सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करते समय जैनोंके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शताब्दी में राजेन्द्र चोलने बंगालसे लौटते समय मानभूमके जैन मंदिरोंको ध्वस्त किया था।

बंगाल

महावीरने स्वयं लाट(राघ-पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहाँ पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परंतु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भद्रबाहुका जन्म कोटिखर्प (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

भद्रबाहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बगालके स्थानीय नामों पर-
से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलिप्तिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीपत्रडिका। तत्पश्चात्
गुप्तकालीन पाचवीं शतीका पूर्वार्धकालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिका प्रतिष्ठा-
का उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगने लिखा है कि बगालके विभिन्न भागोंमें निर्ग्रन्थ
काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवशके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपास
प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियां खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन धर्मा-
त्यों पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा हर्षवर्द्धन के परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति
सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर ह्रास होता गया। वे फट्टर
ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परन्तु मूल बगाली जैनो-
की कोई अविकिञ्चन धारा नहीं बचती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था।
उसके पश्चात् जैन धर्मकी वहा पर क्या स्थिति रही स्पष्ट नहीं कहा जा सकता, परन्तु ई० पू० की प्रथम
शताब्दीमें वहा पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम
होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिगा-मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी
गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई०
स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें कुषाण
राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य-कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य जो गुप्तवशके ही पुरुष थे जो
तोरमाण(छठी शती)के गुरु थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका
बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके
समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पचस्त्रिंशत्पाद उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहीसे
पचस्त्रिंशत्पाद भी प्राप्त हुआ हो तो असम्भव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ वलभीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार
पर्वतके साय धरसेनाचार्य और पुष्पदन्त तथा भूतबलि(षट्खड्गागमके रचनाकार)के सम्बन्धसे यह
प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका सबब ईसाकी प्रथम शताब्दीसे है। इससे पूर्व भी
जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ सम्बन्ध रहा है। भगवान् नेमिनाथकी चर्चा और मुक्ति तौराष्ट्रके स्थलोंसे
ही जुड़ी हुयी है। वलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे स्पष्ट है कि पाँचवीं-छठी शतीमें जैन
धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ हो गया था। सातवीं शतीके दो गुर्जर नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था
ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको
यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाहका जैन मन्दिर आज भी विद्यमान है।
राजा तोरमाणके गुरु हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार
किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

खलकी राजा भीमके मंत्री विमलस्याहने ११वीं शतीमें आबू पर जो मन्दिर बनवाया वह अपनी
फलाके लिए बगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

प्रति कितनी गहानुभूति रही होगी यह प्रकट होता है। सिद्धराज और कुमारपालके समयमें तो जैन धर्मका यहाँ पर सुवर्णयुग रहा। उसी समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुयी उसका प्रभाव सदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १३वीं शती में वस्तुनाल और तेजपाल नामक श्रेष्ठिपुत्रोंने आवू पर एक मंदिर बनवाया जो अपनी कलाके लिए अद्वितीय है।

शत्रुजय और गिरनारके तीर्थक्षेत्रोंकी भी अलंकृत करनेमें अनेक सेठों और राजाओंका योगदान रहा है। रामातका चिंतामणि पार्श्वनाथ मंदिर भी १२वीं शतीमें बनवाया गया था और तेरहवीं शतीके अन्तमें इसका जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मंदिरकी समृद्धि बढ़ायी है। तेरहवीं शतीमें दानवीर शेट जगद्विशाह हुए। वे कच्छ प्रदेशके रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और शत्रुजय गिरिका सभ निकाला था। वे गरीबोंको काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक भारी दुष्कालमें राजा वीरलदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंको सहायता करके प्रजाको भूखसे मरनेसे नचाया था। पेयड़शाह भी इसी समयमें आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रभावनाके लिए जैनोको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमें ही लोकाशाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमें हीरविजयसुरि जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमें हुआ था। उनका अकूर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके फरमान बादशाहने जारी किये थे। सोलहवीं शती जैनोमें हरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व सौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निचट बडली (नगरी)से जो शिलालेख मिला है वह भारतका प्राचीनतम लेख है। उसमें महावीर निर्वाणके ८० वे वर्षका उल्लेख है। इस प्रकार ई० पू० पाचवीं, शतीमें वहाँ पर जैन धर्म विद्यमान था। चितौड़के पास मन्थनिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० तृतीय शतीमें एक मुनिगुप्ताकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। मालवाके कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके लानेका उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पू० प्रथम शताब्दीमें राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग मालवाके शामिल था। ईसाके पूर्व और पश्चातकी एक-दो शताब्दियोंमें मथुरा में जैन धर्म बहुत सुदृढ था। इसके आधारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर-पूर्वी भागमें भी जैन धर्म प्रचलित होगा। कुन्दीके पास केशोरायपट्टनमें जैन मंदिरके भग्नावशेषोंकी संभावना पाचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें हेलसागके वर्णनसे भिन्नमाल और वैराटमें जैनोका अस्तित्व प्रकट होता है। वसन्तगढ़- (सिरोही)में ऋषभदेवकी धातुकी मूर्ति पर छठीं शतीका लेख विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिभद्रसुरि चितौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने पटखडागम तथा कपायप्राप्त एलाचार्यसे ८वीं शती में चितौड़में ही स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यत विष्णुभक्त और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका सौहार्द हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा वत्सराज (८वीं शती)के समयका ओसियाका महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मंदौरके राजा कच्छुकने नवीं शतीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। कोट

गुफाएँ ८वीं-९वीं शताब्दी हैं तथा ८वींसे ११वीं शताब्दीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। आभाट (उदयपुर) का पार्श्वनाथ-मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शताब्दीमें बनवाया गया था। विद्वार्धि उसी शताब्दीमें श्रीमालमें जन्मे थे। छेदौरवा (जैसलमेर) में राजा सागरके पुत्रोंने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शताब्दीमें आबूके राजा कृष्णराजके समयमें दियाना (सिरोही) में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुडी (बीजापुर) के राठौड़ोंसे जैन धर्मको सहायता मिलनेके उल्लेख हैं। विदग्धराजने तो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठीसे बारहवीं शताब्दी तक शूरसेनोंका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें वहां पर बहुतरी प्रतिष्ठाएँ हुईं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं-१२वीं शताब्दीके गूर्जर प्रतिहारोंके कालके प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शताब्दीके प्रारम्भमें रणथम्भौरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकलश चढाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। वीसलदेवने एफादशीको बतलखाने बद करवा दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शताब्दीमें हुए थे। उनका स्वर्णगमन अजमेरमें हुआ था। वे मत्सरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए विजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

चनराज चावडाने मित्रमालसे जैनोको जुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रके कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मने काफी प्रगति की। सोलकी कुमारपालने पाळी (जोधपुर) के ब्राह्मणोंको यज्ञमें भागके बदले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। आबूके जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डबाणी गाँव उनकी सहायतार्थ दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वहाँके राजघराने १०वींसे १३वीं शताब्दी तक जैन सत्थाओंको सहायता करते रहें। इसी प्रकार नाडौल, नाडुलई और साडेरावकी जैन सत्थाओंको भी मदद मिलती रही। कुमारपालके अधीन नाडौलके चौहान अश्वराजने जैन धर्म स्वीकार किया था। १२वीं-१३वीं शताब्दीमें जालौरके जैनोको वहाँके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लेख विद्यमान हैं। मेवाड़की एक रानीने १३वीं शताब्दीमें विचोड़में पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। इसी शताब्दीमें जगन्नाथसूरिको मेवाड़के राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका गच्छ तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शताब्दीमें झाडौली, चन्द्रावती, दत्तानी और दियाणा (सिरोही जिला) के मन्दिरोंके लिए भूमिदानके लेख मिलते हैं।

काल्जरी (सिरोही) के पूरे सघने १४वीं शताब्दीमें ऐच्छिक मरणको अपनाया था। जिनमदसूरिने १५वीं शताब्दीमें जैसलमेरमें बृहद्भागमण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ करवानेका अर्थ इन्हीं को है। १५वीं शताब्दीमें राणा कुम्भाने सादडीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कौर्तिस्तम्भ विचोड़के किल्लेमें बना था। राणपुरका जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुंदर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाड़में जुलाया था। अकबरके पास बाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे वहां पर ही विभूषित किया गया था। श्वेताम्बर लोकागच्छके प्रथम वेवधारी साधु माणा थे जो अरठवाडा (सिरोही) के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापथके प्रवर्त्तक मीनमजी भी मेवाड़के ही थे जो १८वीं शताब्दी में हुए।

१७वीं शताब्दीमें औरंगजेबके कालमें कोटामें कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर बड़ी हिम्मत

दिखायी और जैनोंके प्रभावका अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं-१७वीं सदीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। दिगम्बर तेरापन्थके संस्थापक अमरचन्द सागानेरके थे, जिनका काल १७वीं शतीका है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीसे उन्नीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह संक्षेपमें इस प्रकार अंकित किया जा सकता है। २४८-२५८ पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठाए करना, राजपुरुषोंसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि, स्तूप, स्तम्भ, पादुकाओं तथा उपाश्रयोंकी स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहोंके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शतीका अजमेरका अट्टाई दिनका शोषड़ा व साचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जीरावला पार्श्वनाथ मन्दिरको भी इसी प्रकार धत्ति हुयी। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। कोटाके शाहबादमें इसी प्रकार औरगजेने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनोंके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलशाह आवूके प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन खम्भातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके वीर तेजा गदहीया ने जोधपुरका राज्य शेरशाहसे राजा मालदेवको वापिस दिलवाया था। दीवान मुहणोत नैनसी, रत्नसिंह भट्टारी, अजमेरके शासक बनराज और कूटनीतिज्ञ इन्द्रराज सिंघीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। मेवाड़के आशाशाहने उदयसिंहको शरण दी थी। मामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अद्भुत सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलोंसे वापिस लिया था। उनका नाम सिक्को पर भी छया था।

इस प्रकार यह साबित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होते हुए भी राजस्थानमें जैनोंका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बड़ा चढ़ा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड़ जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसंघके साथ अवध बेलगोला गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहां पर समाधिपरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विशाल मुनिको आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके बल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशोंमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकका श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनियोंका विस्तृत अभाव था तो इतने बड़े मुनिसंघने किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात एक अपरिचित देशमें जानेकी हिम्मत की होगी। मालूम होता है कि उनके पहले भी वह परा जैन वर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लकामें उनके पुत्र-पुत्री द्वारा प्रारम्भ किया गया था, परंतु जैन धर्मका प्रचार तो उसके पहले ही लकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्षी है। पालि महावक्का तथा दीपवक्का अनुसार पाण्डुकाभयके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्ग्रन्थोंके लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पांचवीं-त्रातीका है। इतने प्राचीन कालमें लकामें जैन धर्म

कहेंसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वाभाविक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पाचवीं और चौथी शतीमें कलिंग-आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लक्ष्मी आया होगा। अतः भद्रबाहु दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं बरन् उसको पुनः जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार भद्रबाहुके कालसे दूसरी धारा कर्नाटकसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसाकी प्रथम १०-१२ शताब्दियों तक दक्षिणमें अविच्छिन्न स्रोत बहता रहा है। वहाँके अनेक ध्वसावशेषों, मंदिर व मूर्तियोंसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहाँ पर लोकप्रिय रहा है। पूरेके पूरे राजवंशोंके साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन सन्ध रहता है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमें जैन युगोंके दर्शन किये जा सकते हैं।

द्राविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रपौत्र सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया था उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मको बल मिला था ऐसा साहित्यिक परंपरा बतलाती है। इस प्रसंगमें ई० पू० दूसरी-तीसरी शतीके ब्राह्मी लिपिके शिलालेख तथा ईसाकी चौथी-पाचवीं शतीकी चित्रकारी उल्लेखनीय है^१। रामनद (मडुरा), तिन्नावली और सितनवासली की गुफाओंमें उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मालूम होता है कि ये स्थल जैन श्रमणोंके केन्द्र थे।

ईसाकी करीब १५ शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंके साहित्य और संस्कृतिके साथ गहरा सन्ध बनाये रखा है। ईसाकी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनोका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसंगमें उल्लेखनीय है। कुरलके पश्चात्का अधिकतर शिष्ट साहित्य (Classical) जैनोके आश्रयमें ही फल फूला। पांच प्राचीन महाकाव्योंमेंसे तीन कृतियाँ तो जैनोकी हैं। सील्पदिकारम् (दूसरी शती), बलयापदि और चिन्तामणि (१०वीं शती) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्योंमें नीलकेशी, बृहत्कथा, यशोधर काव्य, नागकुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। बौद्ध काव्य मणिमेकलइसे भी प्राचीन कालमें तामिल देश पर जैनो के प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलके अनुसार मैलापुर तथा महाबलिपुरमें जैनोकी बस्तियाँ थीं। दूसरी शतीमें मडुरा जैन धर्मका मुख्य केन्द्र था। समन्तमद्रका इस नगरीसे जो सन्ध रहा है वह सुविदित है। पाचवीं शतीमें ही वज्रनन्दीने यहाँ पर द्राविड़ सघी स्थापना की थी। कांची प्रदेशके चौथीसे आठवीं शती तकके पल्लव राजाओंमें बहुतसे जैन थे। हेनसागने सातवीं शतीमें कांचीको जैनोका अच्छा केन्द्र माना है। सातवीं-आठवीं शतीके जैन शिलालेख आरकोटके पास पंचपाडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पाचवीं शतीके पश्चात् कलभ्र राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनोका उत्कृष्ट काल था क्योंकि कलभ्र राजाओंने जैन धर्म अपनाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पाचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनोका राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान् तार्किक अकलकाचार्य आठवीं शतीमें ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

^१ Studies in South Indian Jainism I p 33 & Jainism in South India pp 28, 31, 51, 53

वैष्णव मतोंके प्रचारसे जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शतीका पल्लव राजा महेंद्रवर्मा जैन था, परन्तु बादमें शैव हो गया। पाण्ड्य राजा सुन्दर पक्का जैनी था, परन्तु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सम्बन्दरके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवीं-आठवीं शतीसे जैन धर्मको काफी धक्का पहुँचा।

आठवीं शतीसे वैष्णव भक्तचारोंने भी जैनोंका जबरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शती तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोंके प्रति सहानुभूति भी बर्ती थी। सितव्रजवासले ८वीं-९वीं शताब्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शतीमें त्रावनकोरका तिरुच्छा नट्टुमल्लै श्रमणोंके पर्वतके रूपमें विख्यात था। १०वीं-११वीं शतीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें सर्वत्र जैन लोग विद्यमान थे। १३वीं शतीमें उत्तर भारकोटमें जैनोंने अस्तित्वके बारेमें अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमल्लै स्थानके १०वीं-११वीं और १४वीं शती तकके शिला लेखोंसे मालूम होता है कि वह उस समयमें जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वीं-१६वीं शतीका बढ़ासे बड़ा कोशकार मडलपुरुष हुआ जिसने निषट्ट चूडामणिकी रचना की।

आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिंगादि)

कलिंग देश(तोसलि)में स्वयं महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग-उड़ीसामें जैनोंका काफी प्रचार हो चुका था। पारवेलके समय ई० पू० दूसरी शतीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि वे स्वयं जैन थे। यहाँके उदयगिरि-खण्डगिरिकी गुफाओंमें १०वीं शती तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शतीमें हेनसागने कलिंग देशको जैनोंका गढ़ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शताब्दीमें भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप ख्रदेवके जैन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् सम्प्रतिके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उल्लेख जैन साहित्यमें आते हैं। ईसा-की दूसरी शतीमें कुडुपापमें सिंहनदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गगवशकी स्थापना की थी। अतः उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानकसे राजा सातवाहन हालकी जैनधर्मके प्रति सहानुभूति होनेकी झलक मिलती है। पूज्यपादके पाचवीं शतीमें आन्ध्र जानेके उल्लेख मिलते हैं। पूर्वी बालुक्खोंने सातवीं शतीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयानगरके पास रामतीर्थ जैनोंका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक समृद्ध वणिज जाति है। वे मैसूरसे इधर आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीसे वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मात्रामें उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेल्लु महाभारतमें नन्नय भट्टनेने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अतिरिक्त कर्नाटकके पम्प और नागवर्म जैसे बड़ेसे बड़े कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहाँ से सम्बन्धित थे। इसलिए आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुयी होगी जैसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें सज्जन हुआ है। सरकृत जैनेन्द्रकल्याणाम्युदयकी रचना १४वीं शती में वेरगल-अय्यपार्यके द्वारा की गयी थी।

कर्नाटक

भद्रबाहुके श्रवण वेलगोल जानेका उल्लेख ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट् चन्द्रगुप्तने समाधि-मरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाकी दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँ के जनजीवन, साहित्य, संस्कृति, कला और दर्शन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा-महाराजा, सामन्त, भेष्टि और यहाँ तक कि सामान्य प्रजा में इस देशके कोने कोनेमें जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। तामिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विस्तारमें जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकासमें जैनोंने विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे भागम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्दःशास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, संगीत इत्यादिको जैनोंने अच्छूता नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्य-की शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े बिना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें शगवशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिंहनदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिकर्मा इस वंशके आदि संस्थापक हुए। पाचवीं शतीके पूष्यपाद दुर्विनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलते हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा मुनियोंको दान दिया। मारसिंह (१०वीं शती)ने तो जैन समाधिमरण किया था। वादि धगल इसी शतीके तार्किक थे। राचमल्ल (चतुर्थ)के मन्त्री चामुण्डरायने गोमटेन्द्रकी जो विगाल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्बिख्यात है। चामुण्डराय पर नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वंशके अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मन्त्री और सेनापतियोंने जैन धर्मके विविधमुखी कार्योंमें योगदान दिया। गग महादेवी, पपादेवी, लक्ष्मीमती इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रसंगमें लेने योग्य हैं। गाँवोंकी समस्तिके बहुत पहले ही कटखण और राष्ट्रदोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

वनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शतीके काकुत्स्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पाचवीं शतीके श्रीविजय शिवदुर्गेश वर्मा और श्रीदुर्गेश द्वारा जैनोंने श्वेताम्बर, निर्ग्रन्थ, यापनीय और कूर्चक आदि सन्धको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिके द्वारा भी समय समय पर मन्दिरों व सगोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठी शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य-सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारम्भ होता है। इस वंशके साथ जैनोंका बहुत निकटका सम्बन्ध रहा है। दन्तिदुर्ग खड्गवल्लोकेने आठवीं शतीमें अकलक देवको सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमके गुरु जिनसेन थे जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रशोत्तररत्नमालिकासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अल्लकारशास्त्र पर पायी जाती है। शाकगयन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जकिय्यन्वे एक वीरागना तथा सफल शासनकर्त्री थी, जिसने समाधिमरण किया था। इस वंशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोन्न इत्यादि कवियोंका आविर्भाव इन्हींके कालमें हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी राजधानी मान्यखेट जैनोंका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वंशके राजाओंका इस धर्मके प्रति विशिष्ट प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने श्रवण-बेलगोलमें भद्रबाहुकी तरह समाधि मरण किया था।

राष्ट्रकूटोंके पश्चात् पुन पश्चिमी चाळुक्योंका कर्नाटक पर अधिकार हो गया था। परन्तु इसके पूर्व भी चाळुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविकीर्तिका शिलालेख अपनी काव्यात्मक

शैलीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेडुटी मन्दिर रविकीर्तिने बनवाया था। बादामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुयी थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)को जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न रणने अजितपुराण वज्रद भाषामें लिखा था। दशवीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अतिमन्वे अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोको मिलता रहा। वादिराजका पार्थनायचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमके समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राजवंश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और सत्याओंके दानके जरिये इनके द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशको ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका श्रेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्धमान-देवका प्रभाव विनयादित्यके शासन प्रबन्ध पर काफी बना रहा। कितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके गुरु जैनाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीके नरेश विष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावमें आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयसे विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालेखोंसे उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम झलकता है। उनकी रानी शातलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, गोप्प, मरियाने, भरतेश्वर आदि इस सन्धमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशाली बनाया। इस प्रकार बारहवीं-तेरहवीं शती तक जैनोका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी कितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजघरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिलता रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कागल्व और चागल्वों तथा कर्नाटकके शीलहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, सेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिया जा सकता है।

विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अस्वस्थ अवस्थामें था। परन्तु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदारनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्मको काफी राहत मिली। बुकराय प्रथम जैनोके शरणदाता थे। सेनानायक इरुगल्ल जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४-१५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। श्रवणबेलगोला, वेदूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मावलम्बियोंने जैनोके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराय प्रथम तथा द्वितीयने जैनोको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोकी जड़ें इतनी मजबूत नहीं थी, परन्तु जिल्लेमें अधिकांश राज्यघरानोंके आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मगरसेने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा कज्जडमें कितने ही ग्रथ रचें। १४वींसे १७वीं शती तक सगीतपुर, गेरसोप्पे, कारकल इत्यादि जैनोके अच्छे केन्द्र रहे हैं। वेलाही, कुडाप्पा, कोयवट्टर आदि जिलेमें तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायदुर्ग, कनकगिरि इत्यादिमें भी जैनोका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा वेल्हने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उस कालके सिंहकीर्ति, वादी वित्थानद आदि विद्वानोंके नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पंडित उस समयमें हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहें। इनमें पंडित बाहुबलि, केशववर्णि, मधुर, यश.कीर्ति, शुभचंद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारम्भिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। वह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विकासशील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगमें पला। इन आधारों परसे जैनोकी सख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनो और बौद्धोंका ही बोलबाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने बादमें प्रवेश किया है, पहले वहाँ पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था निष्कुल विपरीत सी लगती है। जैनोकी सख्या अनुपातमें कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं? पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोंमें हुयी, उनकी सख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार इत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल क्षीण होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता बन्दची हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूक्ष्मदर्शी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, तो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन इत्ति घर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह-अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तसे अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखें तो यहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ गया है तो उधर साधुधर्ममें यहस्थ धर्मोंका प्रवेश। वे विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिक्रमण होनेसे वाधारण जीवन दुरुह सा हो रहा है। मगवान महावीरने उपासक आनन्दको यहस्थधर्मके प्रतों को धारण करवाते समय यह कमी भी नहीं कहा था कि तुम कृषिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुह' धर्माचार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मका स्वरूप ही बदल गया है। कृषिकार्यको घुणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विषद्वरज्जाइकम्म' 'कुटतुलकुडमाण' और 'तप्पहिरुवगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, झूठे तोल और झूठे नापका प्रयोग करना और नफली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृषिकार्य साधु तथा यहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यकता है, जिस प्रकार वायु प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वयं ही कृषिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृषिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य उठरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और सुहे हैं जिन पर यहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको हँद निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका ह्रास होता जा रहा है, जबकि आवादीकी सख्याके

अनुपातसे काफी अधिक मात्रामें साहित्यमंडार, कलाकृतियाँ और अन्य सांस्कृतिक सामग्री प्रस्तुत धर्मावलम्बियोंके पासमें वितरित हैं।

संदर्भ ग्रंथ

- १ Studies in South Indian Jainism by M S R Ayyangar & B S Rao, Madras, 1922
- २ Jainism in North India by C J Shah, 1932
- ३ Mediaeval Jainism by B A Saletore, Bombay, 1938
- ४ Jainism in Gujrat by C B Sheth, Bombay, 1953
- ५ Jainism in Bihar by P C RoyChoudhury, Patna, 1956
- ६ Jainism in South India by P B Desai, Sholapur, 1957
- ७ Jainism in Rajasthan by K C Jain, 1963
- ८ Mahavira Jayanti Week - 1964 Bharat Jain Mahamandal, Calcutta
- ९ भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, व्या० १, भा० ६० भा० ६० जैन, भोपाल, १९६१।
- १० जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिका, प० कै० च० शास्त्री, वाराणसी १९६३।



खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहटा
भँवरलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें से० जैन सधमे खरतर गच्छ और तथा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बड़े प्रभावशाली रहे हैं पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्त्वपूर्ण अंग है। इसके महान् ज्योतिषरोंने अपने विशिष्ट चारित्र के बल पर शिक्षालाचारके गर्तमें गिरते हुए जैन शासनकी धैत्यवासके घनान्धकारसे निकालकर उन्नतिपथारुढ बनाया। श्रीवर्द्धमान-सुरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसुरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समाजकी उच्च चारित्र औरमसे सुरभित किया, आगमोंकी टीकाएँ बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एव विविध विषयक उच्च कौटिके वाङ्मयसे साहित्य-भण्डारको भरपूर किया। राजसभाओंमें शास्त्रार्थ किये, राजाओं एव जन साधारणको प्रतिबोध देकर लाखों नये जैन बनाये, आशातनाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विधिवैतय स्थापित किये और मध्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सत्र बातों पर प्रकाश डालनेवाली ग्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमें आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान् शासन-सेवाओंके प्रति हृदय अटूट श्रद्धा और आनन्दसे झुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली सुर्वावली सिंघी जैन ग्रन्थमालासे व उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसुरि अष्टम शताब्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम सङ्कलन रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें वर्द्धमानसुरिजीसे ले कर जिनेश्वरसुरि(द्वितीय)तकका वृत्तान्त वादलविध सम्पन्न श्रीजिनपतिसुरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा सकलित है, जिसका पूर्वाधार गणधरसार्धशतक बृहद् वृत्ति है जो स० १२९५में पूर्णदेवराज कथित बृद्ध सम्प्रदायानुसार श्री सुमति गणिते बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसुरिजी तकका वृत्तान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचन्द्र-सुरिजीने स० १३०५ तकका वृत्तान्त जिनपालोपाध्यायने दिङ्गीनिवासी साधु साहुलिके पुत्र साहू देवामी प्रार्थनासे लिखा और उसके पश्चात् स० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसुरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका वृत्तान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भंडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। सं० १४३०के महाविश्वसि लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आई। एव कुछ पट्टामिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अपकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी रोज निरंतर चालू है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएँ हमारे यहाँ संग्रहीत हैं।

बीकानेर बृहद्भवनभण्डारके महिमाभक्ति भंडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमाभक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो सं० १४९० लि जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगजकी बड़ी पोसालमें होनेका यह उल्लेख था

“सं० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योई पुस्तक रो बीजक सं० १९२४ रा मि।
ज्येष्ठ सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगजे लि। प० महिमाभक्ति मुनिना।
या परति अजीमगज में भंडार में छै बड़ी पोसालमें।”

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतिया प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोधरा और अतमें श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयंभी वहा जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर रोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कल्कत्तामें जैनभवनकी ओरसे श्री बट्टीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोधरा पांच प्रतियाँ लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहा जाकर प्रतिया ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंसे रोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतिया मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

- | | |
|--|---------------------------|
| १ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पचाशिका | गा० ५५ |
| २ श्रीजिनेश्वरसूरि चतुःसप्ततिका | गा० ७४ |
| ३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतुःसप्ततिका | गा० ७४ उ विवेकसमुद्र |
| ४ श्रीजिनशुशालसूरि-चहुत्तरी | गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य |
| ५ श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी | गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य |
| ६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार | गा० ४ |
| ७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार | गा० ८ |

१ अजीमगजमें लई हुई ५ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कल्याणवती थी, जिनमें १ स्वयाक्षरी और १ गव्याक्षरी भी है।
चौथी प्रति ऐमदस्तुत पडावकक बालवचो और पाचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका में।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत “श्रीजिनचंद्रसूरि चतुःसततिका” गा० ७४ भी इस प्रसंगमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य श्रीबुद्धिसुनिजी महाराजने लीब्ररीके भंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने “दादाजिनकुशलसूरि” पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एवं इसका सार ऐतिहासिक जैनग्रन्थ संग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषाओं और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका- (गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतिया ७४ गाथाकी चतु सततिकाएँ हैं, अन्तिम दो लघु कृतिया हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतिया भी आत्माको ऊँचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक है। उपमाओंकी छटाएँ बड़ी ही मनोह और हृदयग्राही हैं। यहा इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका “जिणवहणो निय गुरुणो” वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजीके किसी शिष्यकी ही है। मरु-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सूहवदेवी(जसमई)की कुक्षीसे स० १२१०की मिति त्रैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर स० १२१८ फाल्गुन वदि १०को अतिथय ज्ञानी सुगुह जिनचंद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेवने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्तकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके बन्नेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलङ्कृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीमपचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दार्प दलन किया और शाकभरीके राजा- (पृथ्वीराज)के समक्ष “जयपत्र” प्राप्त किया। आद्यापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) सषको आनदित किया। आन गौतमस्वामीकी भाति लम्बिसम्पन्न, स्थूलिभद्रकी भाति हटव्रती और तीर्थप्रभावनामें ब्रजस्वामीकी भाति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। स० १२२३ कार्तिक शुद्धि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भाडागारिक नेमिचन्द्रके यहा स० १२४५ मिति मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लम्बिमणि माताकी कुक्षीसे हुआ। आपका जन्मनाम आवड़ था। स० १२५८में खेड़पुरमें श्रीशांतिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्तके पारगामी होकर मारवाड़, गूजरात, बागड़ देशमें विचरण किया। स० १२७८ माघ सुदि ६के दिन नावालिपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पट्ट पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महावीर स्वामीके मदिरामें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छधिपति बने। आपने शत्रुजय, गिरनार, स्थभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका वृत्तान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भंडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। स० १४३०के महाविश्वसि लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आ गई एवं कुछ पट्टाभिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अधकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरंतर चालू है, फलतः बहुतसी महत्वपूर्ण ऐ० रचनाएँ हमारे यहाँ संग्रहीत हैं।

बीकानेर बृहद्ज्ञानभण्डारके महिमाभक्ति भंडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमाभक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो स० १४९० लि जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगजकी बड़ी पोसालमें होनेका यह उल्लेख था

“स० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योई पुस्तक रो बीजक स० १९२४ रा मि।

ज्येष्ठ सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगजे लि। प० महिमाभक्ति मुनिना।

या परति अजीमगज में भंडार में छै बड़ी पोसालमें।”

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतियाँ प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोथरा और अतमें श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयंभी वहा जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनमठनकी ओरसे श्री बरीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोथरा पांच प्रतियाँ लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहा जाकर प्रतियाँ ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतियाँ मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पचाशिका	गा० ५५
२ श्रीजिनेश्वरसूरि चतु सप्ततिका	गा० ७४
३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतु सप्ततिका	गा० ७४ उ विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
५ श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार	गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार	गा० ८

१ अजीमगजसे लाई हुई ८ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कल्पमृतकी थी, जिनमें १ रत्नाक्षरी और २ गंध्याक्षरी भी है।
 चौथी प्रति ऐमहमदस पञ्जवक्त्रक बालवक्त्रो जैन पाचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत “श्रीजिनचंद्रसूरि चतुःसप्ततिका” गा० ७४ भी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य्य श्रीबुद्धिसुनिजी महाराजने लीवडीके भंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने “दादाजिनकुशलसूरि” पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एव इसका सार ऐतिहासिक जैनग्रन्थ संग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका- (गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतिया ७४ गाथाकी चतुःसप्ततिकाएँ हैं, अन्तिम दो लघु कृतियाँ हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतियाँ भी आत्माको ऊँचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक हैं। उपमाओंकी छटाएँ बड़ी ही मनोह और हृदयग्राही हैं। यहा इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका “जिणवद्दणो निय गुरुणो” वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजी-के कृती शिष्यकी ही है। मरु-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सहस्रदेवी(जसमई)की कुक्षीसे स० १२१०की मिति चैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर स० १२१८ फाल्गुन वदि १०को अतिशय ज्ञानी सुगुह जिनचंद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेव-ने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्तकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड देशके बन्वेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलंकृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीमपचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प दलन दिया और शाकभरीके राजा- (बुध्वीराज)के समक्ष “जयपत्र” प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) सबको आनंदित किया। आन गौतमस्वामीकी भांति लब्धिसम्पन्न, स्थूलिमद्रकी भांति हृदयवती और तीर्थप्रभावनामें बज्रस्वामीकी भांति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। स० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सप्ततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भाडागारिक नेमिचंद्रके यहा स० १२४५ मिति मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखसिणि माताकी कुक्षी-से हुआ। आपका जन्मनाम आवड था। स० १२५८में खेहपुरमें श्रीशक्तिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्त-के पारगामी होकर मारवाड, गुजरात, बागड देशमें विचरण किया। स० १२७८ माघ शुदि ६के दिन जावालिपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पट्ट पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक मगवान महावीर स्वामीके मंदिरमें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छविपति बने। आपने शत्रुबन्ध, गिरनार, स्थमन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सत्तिका ।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू जीबड़के पुत्र श्रीचंद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापद्र नगरमें स० १२८५के मिति आवण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। स० १२९६ मिति फाल्गुन वदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। स० १३३१के मिति आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध सघने समक्ष स० १३३१ मिति फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावालपुरमें नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति-पंजिका सहित दुर्गा-पद-प्रबोध नामक ग्रन्थत्रयीकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरधर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुहवर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान् पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाड़के समियाणा नगरमें मन्नीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके वनिस्पत धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री था जिसकी कुक्षीसे वि० स० १३३७के मिति मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चंद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। स० १३४६ मिति फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशान्ति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलोंसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छद-जानु, काव्यालंकार उरुसधि, नाटक रूपी कटिमडल, गणित नामि सवर्त, ज्योतिष-निमित्त गर्व, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलश्रुतस्वरूप बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतकें उत्तमांग आदि अगोपांग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आलु होकर मिथ्यात्व पटको देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच्च चारित्रिके प्रभावसे कथायांको उपजात किया, ब्रह्मचर्य रूपी सीरसे कामसेनापतिके हनन कर डाला। अध्यवसान चक्रवारासे मोहराजको निहतकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोदिशि-में प्रसारित की।

गुरुवर्य श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर स० १३७५ मिति माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी सत्रके मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलंकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम स० १३७७ मिति ज्येष्ठ कृष्णा ११ गुरुवारको गुलनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशान्तिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ अनुज्यके शिगर पर मानतुंग प्रासादमें ऋष्यभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। अनुज्य, अणहिलपुर, जालौर, देवास आदि अनेक स्थानोंमें जिनविम्बोंकी स्थापना की। जेसलमेरमें मूल्यायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके सघ सहित शत्रुबज आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वश शक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुबजयादिकी वदना की। गूर्जर, मारवाड, सिंध, सवालक्षादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका मणायें। चैत्यवन्दन कुलक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। बिद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसुरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अज्ञान आराधनापूर्वक नवकार मन्त्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए सलेखना सहित स० १३८९ मिति फाल्गुन शदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्गरो—जिनवदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाया वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब कान्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमें बहुत ही सक्षित और असन्व्यस्त जीवनी सकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी श्रृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचन्द्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारम्भ करते हैं। जहा हाट और घरों पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमें जेललमेर महादुर्ग है। वहा यादव बशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय विवरन विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल बशी नवलखा शाखामें घणसीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कृक्षिसे स० १३६० मार्गेश्वर शुक्रा १२के दिन साचौरमें लखणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर स० १३७० मिति माघ शुक्रा ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचन्द्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पञ्जिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळगमोंका अभ्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्पपयडो आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साय विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके क्षाति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे सुष हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्रा ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सुरिपद और हन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया।^१ प्रथम सुवनहितो-

^१ देखिये युगप्रधानाचार्य गुर्वाल्लो। स० १३८९ के देरावरपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

श्रीमाल सेठ रयपतिके सघ सहित शत्रुजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुजयादिकी वदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालखादि देशोंमें विवरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक प्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका भणाये। चैत्यवन्दन उल्लक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर भीतरणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसुरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनग्रान भाराधनापूर्वक नवकार भक्तका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए सलेखना सहित स० १३८९ मिति फाल्गुन बदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्गरो-जिनवदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने माधपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सन काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलिओंमें बहुत ही सक्षित और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृङ्खलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचन्द्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना भीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारम्भ करते हैं। जहा हाट और घरों पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे खोरीचकारी रहित माड देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका खयाल कराने वाला पार्वनाथ जिनालय त्रिवरन विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलखा शाखामें धनवीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कृक्षिसे स० १३६० मार्गशिर शुक्ल १२के दिन सावरीमें लक्ष्मणसीं'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर स० १३७० मिति माघ शुक्ल ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीसुनिचन्द्र गणिके पास स्वाध्याय, आलोक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूल्यागमोका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयङ्गी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम त्रयोंका अभ्यास किया। इनके क्षाति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कल्पदिते मुग्ध हो कर सब लोग खिर घुन्ते हुए आक्षय्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्ल ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सुरिपद और इन्हें (लब्धनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया। प्रथम सुवनहितो-

१ देखिये युगप्रभाचार्य उर्वाख्य। स० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धनिधानोपाध्याय को रत्नादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि त्रयों का परितोषन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

श्रीमाल सेठ रयपतिके सध सहित शत्रुजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वश शक्ति शक्ति साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुजयादिकी बदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवाल-आदि देशोंमें चरकर दीक्षा, मालारोपण, आवक वतारोपण आदि द्वारा स्थान-स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व वेगाओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका भणायें। चैत्यवन्दन कुलक वृत्ति, आदि अस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आशुतोष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रमसरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने धनशान आराधनापूर्वक नवकार मन्त्रका न्याय करते हुए मित्यादुष्कृत देते हुए सलेपना सहित स० ११८९ मिति फाल्गुन वदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। बहा नदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्करों-जिनवदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रमाचार्यने भाषपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुसरी

प्रखत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रमाचार्यने ही किया है। इन सन काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमें बहुत ही सक्षित और अस्तव्यस्त जीवनी सकलित है। इस प्रामाणिक चहुसरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृङ्खलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचद्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रमाचार्यजी प्रारम्भ करते हैं। जहा हाट और घरो पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित भाष देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। बहा यादव वशी राजा जयसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय विवरल विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वशी नवलडा ब्याखामें घणहीह आवक हुए जिनकी भार्यारत्न सेताहीकी कुक्षिसे स० ११६० मार्गशिर शुक्रा १२के दिन साचौरमें लम्बलपनी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर स० १२७० मिति माघ शुक्रा ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलपक, पञ्जिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूल्यागमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यजुसुप्त माछा, बासवदत्ता, कामपयडी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महात्मक खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रमाचार्य) साध विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके धाति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे सुभ्य हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १२८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्रा ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रम) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलङ्कृत किया। प्रथम भुवनहि-

१ देखिये गुप्तप्रमाचार्य गुर्वावधी। स० १२८९ के देरावरपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिकी ने लब्धनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महात्मक रत्नाकरादि ग्रंथों का परिसीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दागजिनकुशलसूरि।

श्रीजिनप्रबोधगूणि (चतुः) सत्तिका ।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू रीतिनट्टके पुत्र श्रीचंद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापट्ट नगरमें स० १२८५के मिति श्रावण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। स० १२९६ मिति फाल्गुन वदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरम दीक्षित किया। गुहमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि रत्नसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। स० १३३१के मिति आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध सचके समक्ष स० १३३१ मिति फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावालिपुरमें नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति-पजिका सहित दुर्ग-पट्ट-प्रबोध नामक ग्रंथयकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान्, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरधर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि-चहचत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुहवर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान् पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाडके समियाणा नगरमें मंत्रीश्वर देवराजके पुत्र जिह्वा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके वनिस्पत धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री था जिसकी कुक्षीसे वि० स० १३३७के मिति मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चंद्रमादि उत्त्त्वस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। स० १३४६ मिति फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीगाति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलोंसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छंद-ज्ञान, काव्यालंकार उरुसधि, नाटक रूपी कटिमंडल, गणित नामि सवर्त, ज्योतिष-निमित्त गर्त, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलश्रुतस्फुट बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतके उत्तमगम आदि अंगोपांग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरुढ़ होकर मिथ्यात्त्व पट्टको देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच्च चारित्र्यके प्रभावसे कषायोंको उपशांत किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापतिकी हनन कर डाला। अध्ययन चक्रवारासे मोहराजको निहतकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोदिकि-में प्रसारित की।

गुरुवर्य श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर स० १३७५ मिति माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी सचके मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलंकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम स० १३७७ मिति ज्येष्ठ कृष्णा ११ गुरुवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशातिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिवर पर मानसुग प्रासादमें ऋषभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुञ्जय, अणहिलपुर, जालोर, देरावर आदि अनेक स्थानोंमें जिनविम्बोंकी स्थापना की। जेसलमेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके सप्त सहित शत्रुजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वग शक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुजयादिस्त्री वदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालक्षदि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक वतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो वार शिष्योंका भूषण। चैत्यवन्दन कुल्लक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभासूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनन्तान आराधनापूर्वक नवकार मन्त्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए सत्पुरुषा सहित स० १३८९ मिति फाल्गुन वदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्गरो-जिनवदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

प्रसूत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सप्त काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पड़ावलि्योंमें बहुत ही सश्रुति और असन्वयस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी श्रृंगलको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचन्द्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारम्भ करते हैं। वहा हाट और घरो पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माघ देशमें जेवलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वशी राजा जयवर्षिह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला मार्कण्डेय जिनालय विवरतन विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलजा शास्त्रामें धनवीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कृतिसे स० १३६० मार्गशिर शुक्ला १२के दिन साचीरमें लखलखसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्रसूरिका उपदेशामृत पान कर स० १३७० मिति माघ शुक्ला ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचन्द्र गणिके पास स्वाध्याय, आलपक, पञ्जिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यने निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूलागमोका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्पयडी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम श्रयोका अभ्यास धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्ला ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभा) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनियानजीको) उपाध्याय पदसे अलङ्कृत किया।^१ प्रथम भुवनहितो-

^१ देखिये युगप्रभाचार्य गुर्वावली। स० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनियानोपाध्याय को स्वाङ्गारत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

पाध्यायको पदाया एव जिनपद्मसुरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। स० १४०० के मिति आपाठ मामकी प्रथम प्रतिपदाको पाठनके श्रीजातिनाथ जिनालयमें हमने (तरुणप्रभाचार्य) श्रीजिनपद्मसुरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसुरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवालख, लाट, माड, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचर कर स्थान स्थान पर महो सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारों दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ गिण्य साधु और दो आर्याएँ की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे रात्र वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आयुशेष जान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ल १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीसधने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसुरिजी स्तवना उनके सतीर्थ्य भीतरुणप्रभसुरिने की।

श्रीजिनलब्धिसुरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसुरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही संक्षिप्त वर्णित हैं।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीने स० १३९०में जिनपद्मसुरिजी पदस्थापनके समय इनको महो-पाध्याय बतलाया है। स० १३९३के शत्रुजय सभमें भी आप थे। विश्रुयाममें राजा रामदेवकी राज सभामें विद्वत्ता द्वारा सन्मान प्राप्त किया। जिनकुगलसुरिके चैत्यवदन कुलकवृत्ति पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शातिस्तवन, २ वीनराग विज्ञासिका, ३-४-५ पार्श्व स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसुरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण समग्र पुस्तिका हैं। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी प्रयोगका समग्र है। श्रीजिनभद्रसुरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैनलमेर, खभात, पाटण, जालौर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानमण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष जाननेके लिए विश्वसिद्धिणी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा संकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है।

“संवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरी दिने शतभिषा नक्षत्रे हरपण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुरु श्रीजिनराजसुरि दीक्षितेन परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसुरि आत्मनमवबोधनार्थे श्रीसज्ज्या पुस्तिका संपूर्ण जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी आवक आविकाणा कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठव्यो भद्रमवतु ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रजाई आविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (मिनाक्षरे)”

यह प्रति १४४ पत्रोंकी है। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पक्तिया और प्रत्येक पक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए हैं। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सछिद्र व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्त्वकी जिनलब्धिसुरि सम्बन्धी चहुतरी व स्तूप नमस्कार सज्ञक है क्योंकि जिनलब्धिसुरिसम्बन्धी अभी तक जो बातें अज्ञात थीं वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती हैं इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रमसुरिकृत

श्रीजिनलब्धिसूरि—चहुचरी

सिरि मुणिवह जिणचंदं भविकवल विलासय सरैऊण
सिरि जिणलब्धि रिसीस तस्स सुसीस थुणामि अह ॥ १ ॥

वियडे नायकवाडे नगोव एगोवण जणोवाडे
हट्टेधरेकवाडे जल्य न दत्ते तहिं माडे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निवेसे सिरि जेसलमेरु पुरवरे आसि ।
राया जायव बसे नवो निसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवणं भुवणत्तय कणय भूसण तल्य
जिण बिब रणण सोह सठठ कल हूय कल कलस ॥ ४ ॥

दिट्ठमि जन्मि दिट्ठा सासय जिण भवण बच्चिया सक्खा
ज तस्सेतण रूवण सखुवसु निरूवण नासि ॥ ५ ॥

ऊणस वस लक्खे बलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे
जब्बभुय महिरुडो धणसीहो सावजो रूवो ॥ ६ ॥

खेताहीथी रणण धीरयणजीण सील कति जुय
सयकासा सुपयास सुपया सतोसय जाय ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया सजाया तस्स साहुसुयगम्भा
आबड्ड गड्ढलया वर वसु गम्भाव सुमहच्च ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुबणू ससुयणू तप्पभावजो हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंन रसानलै ससैहर विक्कम नरनाह विरिख भग्गस्सिरि
सुद्ध दुवालस विवसे जयवच्चो तेसि वर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे ।
तेण अणुहारेण सो जाओ माय माय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गणु सल्लके सुह गहसगे कुग्ग वड्ड लम्मे
लक्खणपत्तो पुत्तो लक्खणसीहो कवो तेहिं ॥ १२ ॥

आरुग्ग भग्ग सोहग्ग कति सुह सुग्गुण वग्ग संसग्ग
चालत्तणेवि माया पियराण नयण धण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर बोहिट्था अवहिट्था नाण वसणुणोसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरता सूरि जिणचंद ॥ १४ ॥

पाध्यायको पढाया एव जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। सं० १४०० के मिति आपाढ मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाटणके श्रीशातिनाथ जिनालयमें हमने (तरुणप्रभाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड, सवालक्ष, लाट, माड, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचर कर स्थान स्थान पर महो सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारो दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याए की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे रात्र वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आशुशेष ज्ञान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ल १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीमंथने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिजी स्तवना उनके सतीत्य श्रीतरुणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता-पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही संक्षिप्त वर्णित है।

परतर युगप्रभावनाचार्य गुर्वावलीमें सं० १३९०में जिनपद्मसूरिजी पदस्थापनके समय इनकी महो-पाध्याय बतलाया है। सं० १३९३के शत्रुजय संघमें भी आप थे। त्रिश्रृंगममें राजा रामदेवकी राज सभामें विद्वत्ता द्वारा सम्मान प्राप्त किया। जिनकुशलसूरिने चैत्यवदन कुलकट्टि पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शातिस्तवन, २ वीतराग विशासिका, ३-४-५ पार्थ स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण समग्र पुस्तिका हैं। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रंथोंका समग्र है। श्रीजिनभद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैसलमेर, खभात, पाटण, जालोर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानमण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष बाननेके लिए विश्वसिन्धिवेणी, परतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा सकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है।

“संवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरी दिने शतमिषा नक्षत्रे ह्रस्वण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुरु श्रीजिनराजसूरि दीक्षितेन परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसूरि आत्मनमवबोधनार्थ श्रीसज्ज्वाय पुस्तिका संपूर्ण जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी आवक आविकाणा कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठकयो. भद्रभवतु ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रजाई श्राविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (मिनाक्षरे)”

यह प्रति १४४ पत्रोंकी है। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पक्तियाँ और प्रत्येक पक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए हैं। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सज्जिद व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्त्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बन्धी चहुतरी व स्तूप नमस्कार संज्ञक है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बन्धी अभी तक जो बातें अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती है इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रमसरिहृत श्रीजिनलब्धिरि-चहुत्तरी

सिरि सुणिवह जिणचंदं भविकवल विलासय सरैऊण
सिरि जिणलब्धि रिसीसं तस्स सुसीसं थुणामि बह ॥ १ ॥

वियडे नायकवाडे नगोव पुगोवण जणोवाडे
हट्टेवरेकवाडे जल्य न दत्ते तहिं माडे ॥ २ ॥

देसे हुग्य निवेसे सिरि जेसलमेरु पुरवरे नासि ।
राया जायव वसे नयो विसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवण सुवणत्तय कणय भूसण तल्य
जिण बिंद रयण सोह सळळ कळ हुय कळ कळसं ॥ ४ ॥

दिट्ठमि जन्मि दिट्ठा सासय जिण भवण वज्जिया सम्महा
ज वस्सेगमा रुवगा सरूवसु निरूवण नासि ॥ ५ ॥

ऊपेस वस रुम्मे वलकख नवलकख साहपरिणाहे
अब्बमुय महिरुठो धणसीहो सावजो रुठो ॥ ६ ॥

खेताहीथी रयण वीरयणजीण सीळ कति जुय
सयळासा सुपयास सुपया संतोसय जाय ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया सजाया तस्स साहुसुयगळभा
आवड्ड गहथलया वर वसु गन्भाव सुमहंख ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुयणू संसुयणू तप्पभावजो हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंछं रसानलैं ससंहर विक्कम वरनाह विरिस भग्गसिरि
सुद्धं दुवालस दिवसे उच्चवज्जो तेसि वर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे ।
तेण अणुहारेण सो जानो माय माय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गण ससके सुह गहसो कुरग वड्ड लग्गे
लक्खणवज्जो पुत्तो लक्खणसीहो कज्जे तेहिं ॥ १२ ॥

भारुग भग्ग सोहग्य कति सुह सुगुण वग्ग सत्तग्ग
वाल्लणेवि माया पियराण नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर बोहिल्या अवहिल्या नाण वल्लणगुणोसु
अणहिलपुरमि पत्ता विहरता सूरि जिणचंदं ॥ १४ ॥

मुहचद चदिमाए तेसिं सो देसणाए पाणेण
सतित्तो सजाओ अविवासो विसयविससल्लो ॥ १५ ॥

तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि चलन्निख गारसी दिवसे।
सिरि पट्टणंसि दिक्खा जिणचंद गुरुक्कमे तस्स ॥ १६ ॥

सज्झाय पाठकालावग पजिय कच्च भणण मेएण
मुणिचंदगणि समीपे लद्धिनिहाणेण परि रह्य ॥ १७ ॥

राइंदचंद नामगधुरि सयांसमि तेण मन्हेहि
नाढग विज्जावि जाणवालकार वागरणा ॥ १८ ॥

भणिया धम्म पयरण गणिया पमोणाणि सप्पमाणाणि
मुलागमामहत्या कुलाइ सुकुलाइ गहियाइ ॥ १९ ॥

निय बुद्धि कुसग्गेण जेणागेत जयपडागाए
गुरु गिरि रयण गुहाए महत्थ रयणाणि कडित्ता ॥ २० ॥

गुण गण गण रयण वण वीहीए ठाविऊण सयल्लाणि
बुद्ध बहु बुद्धि धणाण सुमुणि जणाण पयत्ताणि ॥ २१ ॥

दमयंती ए कहाए विसमाए कच्च कुसुममाला ए
वासवदत्त कहाए सयवराए ठिय तस्स ॥ २२ ॥

कम्मप्पयडी पयडी क्रियाइ गहनत्थ गहण सन्हा ए।
जस्स न मूढा गूढा अइपूढा बुद्धि पट मूढा ॥ २३ ॥

सिरिजिणकुसल सयासे नाय महातक् खडण सुतक्का
सियवाय सवराय रवि सिट्ठ परिसिट्ठ तक्काय ॥ २४ ॥

अम्हेहि सम भणिया अणभणिया भाणिया विसम गथा
जेणधिहण गुणेण अचरिय आयरतेण ॥ २५ ॥

खति गुण दत्ति गुण कतिगुण जस्स सूरिणोक्केय।
धूण धूण सिरस वन्नति नराय ठाणसु ॥ २६ ॥

वयण कला वयण कला वयण कला जम्म जस्स सरिस वत्तकला
सवण सुहा सवण सुहा सवण सुहातेण जह संख ॥ २७ ॥

मण वयण तणु विचीओ जहूया तस्स वस्स विचीओ
तत्तोउज्जं उज्जं ज सो तालि वसेन ठिओ ॥ २८ ॥

वसु^८ वसु^८ सिहि^३ ससि^१ वरिसे मग्गसिरे सुद्धि गारसी दिवसे
सुद्धविहि धम्म नरवर मूलपुरे देवरायपुरे ॥ २९ ॥

जिणकुसलसूरिसुहगुरु सुहत्थ कमलेण सव समवाए
अम्हाणं सूरिपय उवज्जाय पय ठिय तस्स ॥ ३० ॥

पदम चिय भुवणहिओ उवझाओ पादिओ सयल विज
 अह जिणपउम मुणिओ बिणयपहो सोमकिन्तीय ॥ ३१ ॥
 गणि सोमपभो किंवी विसम पमाणागमाइ बिज्जाओ
 जाणाविकय जेहि बिबोहिओ तेहि कोनहि वा ॥ ३२ ॥
 खं खं वेयें चद वरिसे आसादे पदम पडिचइदिण्य
 सियवारे सुदलगो सिरिस्संति जिणेसर विहारे ॥ ३३ ॥
 जिणपउमस्सुरि पटे समगारुण जोग सगओ विहिओ
 अग्गेहिं गणनाहो सिरि जिणलज्झित्ति नामेण ॥ ३४ ॥
 रयणायरोय विहुणा रविणा पओमायरो जहा सयय
 जेहिं समुगाएहिं तह बिहि सवो समुलसिओ ॥ ३५ ॥
 उट्टु कोसुम क्षया दिसि भत्ति सु कुट्टमत्थ वयहत्था
 मू कुट्टमरस सेया जेत्ति पयावत्स पसरेण ॥ ३६ ॥
 किन्ति कुसुमाण उट्टी आसीस मिलेण सुयण सत्तुट्ठी
 मिच्छसरई ख्खी उट्ठी विट्ठी न केणावि ॥ ३७ ॥
 सन्नाण रयण दीवो जेसिं बिहि सव मगल पईवो ।
 वय सिरिकर परिगहिओ तिकाल विसए परिप्पुरिओ ॥ ३८ ॥
 काए कन्ने किबैकाविज्झकावि सुस्सईय सई
 कावि सोहग्ग लच्छी जेसिं गच्छादिवच्च पए ॥ ३९ ॥
 सिरिवीर तिल्य मूहे गुरु भारा धारा भारवट्ठाओ
 अहवा दहयर थमा गण पील परिट्ठिया जेहु ॥ ४० ॥
 सुह सिहरिणि जत्स सिरि सइ स्युइ मिहुण धम्ममिहुण कए
 उहओ किरहिंढोला कन्नकयाओ किया विहिणा ॥ ४१ ॥
 पुन्न परमाणु धडिया जे सुसुह ससुह सुभलियाण
 नयणाण मनि जिणाण्ण सुहोइ दुट्ठिव दुट्ठिवर ॥ ४२ ॥
 नासा ददस्सुवरि आल यव चारणस्सकिं हिट्ठा
 मणि मउराथिणि पउरा ज नयणा समुणा रइया ॥ ४३ ॥
 हट्ट सु राग दोसे कय तिहुवण कय सुगुण सपयासो
 सा विहिणा विहिया जेसिं सुपयडा जाणु भुम उडा ॥ ४४ ॥
 सुय वोडलघकुमा कुभासिय नाणहत्थिमल्लस्स
 सुणिअइ पुर मुह पासे मगलकलसा किया विहिणा ॥ ४५ ॥
 दट्ठणसो नरिट्ठा सुयसारसमुद्धर उर गुरुय
 ईसालुयल्ल मज्झ सुक्खिस्सेसिं न पयटीए ॥ ४६ ॥

हत्य तला पायतला लच्छीहर दल दलेहि निम्मविया
किं जे सुपयावइणा लच्छी जते सु सकमिया ॥ ४७ ॥

जेसि नह सुत्तीओ सुह सुत्तीओ रसुम्भव महीओ ।
अग समुह सुतीरे केहिं न दिट्ठा सु दिट्ठोहि ॥ ४८ ॥

खड पय रय एड सुसक्कर पाय कक्करुक्करय
ठक्ख निंवह लक्ख . हुगुडगुडिय च कहु गुडिय ॥ ४९ ॥

खीर मरुसखीर पीऊस रस कमवु भरवि रस
मन्नतेहिं केहिं जेहिं वागी न सधुणिया ॥ ५० ॥

उज्जुय बिजय विहारो जेसि सक्का असजा थयराया ।
उत्तरगुण पयडीओ चडिया निय विसय उण्णसु ॥ ५१ ॥

मुणि कलहा गुडगुडिया सज्जुडिया सारसीलरहसहस्ता ।
सरवरियाय सुहासा चक्करा कपायका ॥ ५२ ॥

दिट्ठिविसण न मोहो नय कोहो नेव ओम्भओ लोहो ।
नय काम जोह छोहो जहिं नित्तेहोदण चरिओ ॥ ५३ ॥

जेसिं वयबल पभारप विवेय विनय सुहड भडवाण
अज्जाण अज्जाण भगाण पइदिण पत्त ॥ ५४ ॥

पइ गाम पइ नगर विहिया विहिणा महुसवा परमा ।
सत्थी काओयसओ गुण विहवेण भरेऊण ॥ ५५ ॥

वाणि गुणो कव्व गुणो वल्लण गुणोय जेसिमसरिच्छो
केसिं विमुहाण मणे न छेरय कारओ जाओ ॥ ५६ ॥

सिरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे सवायलक्खे य
लाडे माडे देसे सिंधु सुखाइ विसणसु ॥ ५७ ॥

पज्जते तूर रवे गज्जते चारु भट्ट एट्ठेय
जेसिं विहार विसण किंती जाया भुवण भूसा ॥ ५८ ॥

परवाह चक्कवाल विज्जा गुण गव्व पध्वयासु
स नमिऊण जेसिं लग्ग पापसु धूलिख ॥ ५९ ॥

अट्ठण्ह गाऊण सया समाराहण किय जेसिं
सतो सुहत्त वता अह अहिय हुति गुणवता ॥ ६० ॥

चउ ठिसि सासण भुवण करणत्थ चउपयाणि रह्याणि ।
उवसाय तिय चउय चाणारिय पय महायरिय ॥ ६१ ॥

विणया णमत सीसा अडसीया जेसि लब्ध आसीया
सज्जम गुण रासीसा परिचत्त कलायकासीसा ॥ ६२ ॥

इन्हि दूसम समए साहूणं साहु धम्म डुरजुगो
 सखिते वर खिते अजा दो चेव जेहिं कया ॥ ६३ ॥
 निय गुण माहप्पेण अणन्न सरिसेण पुहवि पयडेण ।
 राय वणवीर मालग पसुह पय सेव कारविया ॥ ६४ ॥
 सुत्ती ससक मुत्ती रत्ति दीह कला पयासिंती
 जेसि विगय कलका विग्गयया कस्स नो जाया ॥ ६५ ॥
 विजा मता तता जग्गी कता समागया सता
 कलिकाले निरत्तिसप साइसयत्त सया पत्ता ॥ ६६ ॥
 अट्ट हुदट्ट विओगो धम्म ज्ञाणे निओग सजोरो ।
 अणुओगे समिओगो जेसि महो कोविमण ओगो ॥ ६७ ॥
 जिणवर समयारामे नाणामिय केलि लालसमणेहिं
 पसम गपहिं जेहिं न जाणिय काल परि गलण ॥ ६८ ॥
 सविसेस जाण ज्ञाणा नियजीविय मतग च जाणित्ता
 सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सहयेण ॥ ६९ ॥
 वेय्यंर वेदं सुहांकर वच्छर अस्सिणस्स सिय पक्खे
 बारसि दिवसे सग पत्ता सुसमाहिणा जेय ॥ ७० ॥
 नागपुरे पुरि तेसि सुपसत्थ थूभ मुद्धर तित्थ
 सघेण कारविय भवियाण मनोरमत्थ कर ॥ ७१ ॥
 रज्ज राएण रिणा विणा पयावेण नो खमोराया
 पुत्तेण विणु पयावो तह तेहि विणाय चद कुल ॥ ७२ ॥
 अज्जावि सुरहड् भुवण जेसि जस कुसुम सेहरो सुरही
 कापूर पूर सरिसो भवि महुयर हरिस रस वरसो ॥ ७३ ॥
 इय जिणलद्धी शुणिओ तरुणपह सूरिणा सत्तियेण
 ललिय सिरी परिकलिय विहि सघे मगल देड ॥ ७४ ॥
 ॥ इति भट्टारक श्री जिनलब्धिसुरिपादाना चहुचरी समाप्ता ॥

श्रीजिनलब्धिसुरिस्तूप नमस्कार

जा सुरि राठ नवलक्ख कुले पसुओ, सच्चंदगच्छ विहि सघ पयास भूओ
 अणुव्व अन्भय पभूय गुणाभिरामो, नो मे करेओ जिणलद्धि गुरु पसाय ॥ १ ॥
 जगवर जिणचदस्सूरि सीमावयसा, जिणपउम गुरुण पट्ट उज्जोयकरा
 गुरुसिरि जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सयल समिद्धि सप्पसत्ताकुणतु ॥ २ ॥

जे जायावर सच्चधोर नगरे जे पट्टणे दिक्खिया
सूवज्जाय पया पुरा मुणिवरा जे देवरापपुरे
सूरिदा पुण पट्टणे पुरवरे नागाभिहाणे दिव
पत्ता ते जिणलद्धिसूरि पवरा हुतुप्पसत्ता मम ॥ ३ ॥

कि नाण वर वसण किमहवा कि चारुचारित्तय
कि खती किमु धीरिमाइ सुगुणा विन्निज्जण जस्सओ
इक्किण खलु निग्गमल निरवम किं कि तओ वज्जण
ते पुज्जा जिणलद्धि सूरि गुरुणो निच्च पसीयतु मे ॥ ४ ॥

॥ इतिश्रीजिनलद्धिसूरि पाठाना स्तूपनमस्कारा ॥

श्रीजिण लद्धिगुरुण निय महरजिय सुरासुर गुरणं
बिलसंत परम पउम थुणेमि थूममि पय पउम ॥ १ ॥

सो धणसिंहो एग धज्ज भडणला जाहिं सच्चपुर नगरे
तेरसय सट्ठिवरिसे मगासिरेकिर पस्सो सि ॥ २ ॥

जिणचंदसूरिहत्थेण तेरसय सत्तरीह तहिं माए
पत्त चरित्त रयण तेण महग्वासि पुज्जोसि ॥ ३ ॥

सिरि जिणकुसल गुरुहिं विज्जा पारगयस्स तुह पुच्च
तेरह अट्ठासीए वत्त सुवज्जाय पयमुच्चिय ॥ ४ ॥

पट्टण पुरेय विक्कम चउट्टहसयवच्छरति आसाढे
सिरि जिणपउम गुरुणं पट्टे भयव तमुपविट्ठो ॥ ५ ॥

तुह पुन्नसिरि दट्ठ के के नहु विग्गिया हवतिगुरो
तुन्हारिसाण अहवा सूरिण सुह हवइ सच्च ॥ ६ ॥

तुह बड्ड लोहो ज पय रिट्ठिए ठिग्घरिद्धि उवरिमणो
चउट्टहचउत्तरं ते दिव गओ नागपुरओतं ॥ ७ ॥

एव तुह सिरि जिणलद्धिसूरिपाया ठिया थुया थूमे
निच्च महापसाय कुणतु विहि सयल सच्चस्स ॥ ८ ॥

॥ इतिश्री जिनलद्धिसूरि पादपद्माना नागपुरस्थित स्तूपस्य स्तवन समाप्त ॥

शुभ सवत् २०२१ मिते वैशाख शुक्र ३ अश्वयुतीया गुरुवासरे श्रीकलिकृत्ता महानगर्या अजीमगजस्थित
स० १४९० लिखित श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकात् लिपिकृतम् नाहटा भवरत्नलेखन ॥ शुभभवः
कल्याणमस्तु ॥

दिगम्बर परंपरामे आचार्य सिद्धसेन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

आचार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान आदर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामे है वैसा दिगम्बर परम्परामे नहीं है। किन्तु पूर्वकालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना इस लेखका मुख्य उद्देश्य है।

नामोल्लेख

उपलब्ध दि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलकदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोका प्रतिपादन करते हुए अकलकदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भाव' किया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

‘कचिच्छब्दप्रादुर्भावे वर्तते-इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति’ (त० वा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हें त्रैलोक्यवादीयोंका जेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अतः उनके पश्चात् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलकदेवकी कृतियों पर उनके प्रभावकी चर्चा हम आगे करेंगे। अतः अकलकदेवने श्रीदत्तके साथ उन्हींका स्मरण किया, यही विशेष संभव प्रतीत होता है।

गुणस्मरण

विक्रमकी नवीं शताब्दीमें दिगम्बर परम्परामे दो बिनसेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिविगपुराणके

१ द्विप्रकार जगौ जल्प तत्त्वप्रतिगोचरम् । त्रिपष्ठैर्वादिना जेता श्रीदत्तो जल्पनिर्णये ॥ ४५ ॥—त० श्लो० वा० पृ० २८० ।

रचयिता थे और दूसरे थे महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनों ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धसेनका भी स्मरण किया है।

हविष्यपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है समन्तभद्र, सिद्धसेन, देवनन्दि, वज्रसुरि, महासेन, रविवेण, जटासिहनन्दि, शान्त, विगेषादि, कुमारसेनगुरु और वीरमेनगुरु और जिनसेन स्वामी।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है। सिद्धसेन, समन्तभद्र, श्रीदत्त, प्रभाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिभु, देव (देवनन्दि), भट्टकलक, श्रीपाल, पात्रकेसरी, वादिसिंह, वीरसेन, जयसेन, कवि परमेश्वर।

प्रायः सभी स्मृत आचार्य दिगम्बर परम्पराके हैं। उन्होंने सर्वोपरि सिद्धसेनको भी स्थान दिया गया है जो विशेष स्वरूपसे उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धो यस्य वृषभस्यैव निस्तुषा।

बोधयन्ति सता बुद्धि सिद्धसेनस्य सूक्त्य ॥ ३० ॥

जिनका ज्ञान जगतमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धसेनकी निर्मल सूक्तिया ऋषभदेव जिनेन्द्रकी सूक्तियोंके समान सजनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती हैं।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके वचनतुल्य बतलाया है। और फिर सिद्धसेनकी सूक्तियोंको भगवान ऋषभदेवके तुल्य बतलाकर उनके प्रति एक तरहसे समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहा सूक्तियोंमें सिद्धसेनकी किसी रचनाविशेषकी ओर सकेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सम्मतिसूत्रके प्रति सकेत किया गया है। यथा—

प्रवादिकरियूथाना केसरी नयकेसर।

सिद्धसेनकविर्जीवाद्रिकल्पनगराङ्कुरः ॥ ४२ ॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हो, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके मुण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिसके केसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प देने नाखून हैं।

सिद्धसेनकृत सम्मतिसूत्रमें प्रधान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादकी देन नय और सतभगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अगभूत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें विकल्पजालकी मुख्यता होती है जिसमें फसाकर प्रतिवादीने परास्त किया जाता है। अतः जहा सम्मतिसूत्रके प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयकेसरत्वका परिचायक है, वहा दूसरा काण्ड उनके विकल्परूपी पैने नखोंका अनुभव कराता है। दर्शन और ज्ञानका कैवलीमें अभेद सिद्ध करनेके लिये जो तर्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने बिना नहीं रह सकते। अतः जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सम्मतिसूत्रका अध्ययन करके सिद्धसेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके सम्मरणमें किया है।

सम्मतिसूत्रकी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनसेन वीरसेनस्वामीके निष्पत्ति थे और वीरमेनस्वामीने अपनी ध्वला और जयध्वला टीकामें नयोंका निरूपण करते हुए सिद्धसेनके सम्मतिसूत्रकी गाथा-जानि सादर प्रमाण रूपमें उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओं^१में निशेषोंमें नयोंकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सम्मति-सूत्रके साथ अविरोध बतलाते हुए सम्मतिमूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य किया है। किन्तु सम्मति सूत्रके दूसरे काण्डमें केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहां क्रमवादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पड़ता है वहां युगपदवादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पड़ता है। अतः सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्राणि धामाश्रमणने अपने विशेषावश्यक माध्यमें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सम्मतिमूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करके भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा^२ करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके असुक्त मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा असुक्त मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और उसके रचयिताका सादर स्मरण किया जाता है।

अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलंकदेव आचार्य समन्तभद्रकी वाणीरूपी गंगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाके समस्थल हैं। दोनों महान् आचार्योंकी वाङ्माराएँ उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। समन्तभद्रके 'आत्ममीमांसा' पर तो अकलंकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनके द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

नयोंकी पुरानी परम्परा सप्तनयवादकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परंपराएँ इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन दिवाकर नैगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह षड्जन्यवादी कहे जाते हैं। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिक^३में चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रके व्याख्यानके अन्तर्गत नयसप्तमगीका विवेचन करते हुए द्वैतार्थिक-पर्यायार्थिक नयोंको सप्रहायात्मक बतलाया है तथा छ ही नयोंका आश्रय लेकर सप्तमगीका विवेचन किया है। तथा लघुयत्नयमें यद्यपि नैगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपश्रुति में सम्मतिकी गाथा १-३की शब्दशः संस्कृत छात्राको अपनाया है। यथा—

तिलयपर वयण सप्रहविसेसपत्यारमूलवागरणी।

द्वन्द्वद्विजो य पञ्जरणजो य सेसा विपर्यासि ॥—सम्मति।

‘तथा तीर्थकरवचनसप्रहविशेषस्तावमूलन्याकरिणौ द्वैतार्थिकपर्यायार्थिकौ निश्चेतव्यौ।

—ल० स्वो०

सिद्धसेनने सम्मतिमें एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण भिन्न नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमें गाथा ८से आरम्भ होती है। इस चर्चाका उपसंहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनापेदधर्म न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अतः उक्त चर्चाके लिये अवकाश नहीं है। (सम्मति ३-२५, २६)

१ कलापपाडुड, भा० १, पृ० २६१। पट्टखण्डागम पु० १, पृ० १-। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३५४।

२ कलापपाडुड, भा० १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकलंकदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमें उक्त चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारमें किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणकी सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुण एव पर्याया.' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य सिद्धसेनकी मान्यता है। इस परसे यह शकाकी गई है कि यदि गुण ही पर्याय हैं तो केवल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय वद् द्रव्य' क्यों कहा? तो उत्तर दिया गया कि जैनैतर मतमें गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकलंकदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अतः अकलंकदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलंकके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके आत्ममीमांसा और उस पर अकलंकदेवके अष्टशती माध्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे न्यायदर्शनके सूत्रों पर उद्योतकरकी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलंकदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने मीमांसक कुमारिलके मीमांसा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर सक्षिप्त विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमें ग्रन्थकारने लिखा^१ है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये, यह नयचक्र सभ्यतया मल्लबादीकृत नयचक्र होना चाहिये, क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माइल धवलकृत नयचक्र प्रथम तो सक्षिप्त ही हैं, विस्तृत नहीं हैं, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है, दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षड्भूतनयचक्रको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो सप्रहमें होता है, न व्यवहारमें और न ऋजुसूत्रादिकमें। अतः परीक्षकोंको 'सप्रहभादि छै नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

संप्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भाव समीक्ष्यते।

नैगमस्य तयोरेकवस्त्वशप्रवणत्वतः ॥ २४ ॥

ननुसूत्रादिषु प्रोक्तहेतवो वेति ध्वनयति।

सप्रहादय एवेह न वाच्या प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥

—त० श्लो० वा० ६, २६९।

यहां 'प्रपरीक्षक' शब्द सभ्यतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही षड्भूतनयचक्रकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यानमें गुण और पर्यायमें अमेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलंकका अनुकरण नहीं किया, निम्नु गुण और

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्तसिद्धये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये 'गुणवद् द्रव्यम्' कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये 'पर्यायवद् द्रव्यम्' कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं: सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकते हैं जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वशता और असर्वशता, युक्तत्व और ससारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आत्ममीमांसाके 'वक्तृयनाते' इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सम्मतिसे भी 'जो हेतुवाद-परकर्म' आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और सभन्वतया अकल्कदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परम्परामे सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। भवणवेलगोलाकी मल्लिषेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पावकेशरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, बर्द्धदेव और अकल्कदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नमः सम्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सम्मततिर्विद्वता येन सुखधामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सम्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुखधाममें पहुँचानेवाली सम्मतिको विद्वत् किया अर्थात् सम्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सम्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। 'नमः सम्मतये' में 'सम्मति' नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सम्मतिके साथ सम्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सम्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके त्पाद्वादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सम्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। सभन्वतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वैसे मल्लिषेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिसप्तक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

अकल्कदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पानये अन्वयायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमें उस चर्चाका उदाहरण उसका गणाधान तीन प्रकारमें किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण 'एतद् गुणो गत्ता सिद्धी है, फिर 'गुण एव पर्याया' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य गिद्धमेनजी मान्यता है। इस परसे यह शकाकी गई है कि यदि गुण ही पर्याय है तो केवल गुणरा द्रव्य या पर्यायरा द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय तद् द्रव्य' क्या कहा? तो उत्तर दिया गया कि जेनेनर मांसे गुणको द्रव्यमें भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका ग्रहण करनेके यह बाल्याया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहने है। उसीके भेद गुण है, गुण भिन्नजातीय नहीं है। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकल्कदेवने गिद्धमेनके मतको मान्य किया है। अतः अकल्कदेव पर गिद्धमेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे आत्मज्ञके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके आत्ममीमाणा और उस पर अकल्कदेवके अष्टमती भाष्यको आपेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जेसे व्याख्यानके सूत्रों पर उद्योतकाकी न्यायवार्तिकसे प्रमाणित होकर अकल्कदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वेसे ही विद्यानन्दने मीमांसक कुमारिलके मीमांसा श्लोकावार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकावार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकावार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर सक्षित विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमें ग्रन्थकारने लिखा है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये, यह नयचक्र सभ्यतया मल्लवादीकृत नयचक्र होना चाहिये, क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और मादल धलकृत नयचक्र प्रथम तो सक्षित ही हैं, विस्तृत नहीं हैं, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है, दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षडनयवादको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो सम्प्रहर्ष होता है, न व्यवहारमें और न ऋग्वेदादिकमें। अतः परीक्षकोंको 'सम्प्रहर्षादि छे नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

सम्प्रहर्षवहारे वा नान्तर्भाव समीक्ष्यते।

नैगमस्य तयोरेकवस्त्वशमवयवत्वतः ॥ २४ ॥

नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्तहेतवो वेति पणनया।

सम्प्रहर्ष एवेह न वाच्या प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥

—त० श्लो० वा० ६, २६९।

यहा 'प्रपरीक्षक' शब्द सभ्यतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही षडनयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यामें गुण और पर्यायमें अमेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकल्कका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्तसिद्ध्ये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—त० श्लो० बा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये ‘गुणवद् द्रव्यम्’ कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये ‘पर्यायवद् द्रव्यम्’ कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं। सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकते हैं जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वज्ञता और असर्वज्ञता, मुक्तत्व और ससारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आत्ममीमांसाके ‘वक्तव्यनाते’ इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सन्मतिसे भी ‘जो हेतुवाद-परकर्म’ आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और सभ्यतया अकल्कदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परंपरामें सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। अश्वमेधगोलाकी मल्लिषेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, बर्द्धदेव और अकल्कदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वाविराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नम सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सन्मतिर्विद्वता येन सुखचामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुखधाममें पहुँचानेवाली सन्मतिको विद्वत् किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। ‘नम सन्मतये’ में ‘सन्मति’ नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके त्यादादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। सभ्यतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वैसे मल्लिषेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिवतक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवममु रजु येन व. सुमतिगसकमाताया कृतम् ।

परिज्ञापयत्तत्पर्यार्थिना सुमतिमोहि विप्रनिभजार्थिना ॥

अम्बु, ओं कुट हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सातवीं शताब्दीमें यात्रके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सम्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सम्मतितर्क सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। संभवतया सुमतिदेवकी टीकाके उत्त हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता लुप्त हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सम्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतभाषाग्रन्थ है, संस्कृतकी कुछ बत्तीसिया भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंसे एक बत्तीसीता एक चरण पृथ्वीपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

‘वियोजयति चामुभिर्न च वधेन सयुज्यते’

अकलकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयध्वला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पत्र उद्धृत किया है जो प्रथम द्वाविंशतिकाका तीसरा पत्र है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वाविंशतिका भी उद्धी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रही हैं। इन्हीं द्वाविंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियाँ हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्त्वम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सम्मति सज्ञ या सम्मतितर्कके द्वारा विगोप रूपसे समादृत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्त्ति-निर्माता एवं महाकवि रङ्गू

राजाराम जैन

जैनमूर्त्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्त्तियों-के प्राचीन इतिहासका साक्ष्योपाय अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११-१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्त्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गैज़ेटियर^१का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है :—

“In the eleventh and twelfth centuries the Jain Religion was the chief form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency ”

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५-१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्त्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़

१ Imperial Gazetteer of India Vol IX, 1908 A D , Page 353

उक्त गैज़ेटियरमें जिस समयकी बात कही गई है, उस समय वहाँकी प्रधान जातियोंमें जैन जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, सृष्टि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्टव्य है

“The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity,” (Page 348)

Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8%, followed by Hindus with 3% (Page 348)

सुमतिदेशागु रत येन व सुमत्सिद्धकासाया कृन्म ।
परिहृयथाचर्यथार्थिना सुमतिहोति विविभिन्नार्थिना ॥

अतः, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सातवीं शताब्दीने गदके विज्ञान नहीं थे, सिद्धसेनके सम्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सम्मतितर्क सातवीं शताब्दीमें नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। सम्भवतया सुमतिदेवकी टीकाके लुप्त हो जाने पर और जेनाम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता लुप्त हो गई और उसे जेनाम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु यह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सम्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतभाषाबद्ध है, संस्कृतकी कुछ वचनसिया भी सिद्धमेनकृत हैं। उनमेंसे एक वचनसीका एक चरण पृथक्पाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

‘वियोजयति चासुभिर्न च वधेन सयुज्यते’

अकलकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयध्वला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पत्र उद्धृत किया है जो प्रथम द्वात्रिंशतिकाका तीसरा पत्र है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वात्रिंशतिका भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रही हैं। इन्हीं द्वात्रिंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियाँ हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सम्मति सूत्र या सम्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समादृत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्ति-निर्माता एवं महाकवि रङ्गू

राजाराम जैन

जैनमूर्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्तियों-के प्राचीन इतिहासका साक्ष्योपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११-१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजेटियर^१का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है:—

“In the eleventh and twelfth centuries the Jain Religion was the chief form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency”

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५-१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़

^१ Imperial Gazetteer of India Vol IX, 1908 A D, Page 353

उक्त गजेटियरमें जिस समयकी बात रुही गई है, उस समय वहाँसे प्रधान जातियोंमें जैन जातिकी गणना होनी थी। उनमें आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्टव्य है

“The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity,” (Page 348)

Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8%, followed by Hindus with 3% (Page 348)

गवता है। जैन साहित्य एवं कला में विभिन्न दृष्टि में उक्त बात स्वर्णकाव्य ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकाल का उक्त तोमरधारी राजा उदयरसिंह (वि० म० १४८१ - १५१०) एवं उनका पुत्र राजा कीर्ति-सिंह (वि० म० १५१०—१५३६) हैं। उन्हीं राजाओं के समय में अपभ्रंश भाषा के उच्चम महाकवि रङ्गू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीसरे भी अधिक विद्यालय ग्रन्थों का प्रणयन किया था, जिनमें से अभी चौभाग हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं। अपनी ऐसी प्रतिभा, आज्ञास्वी कविता, अगाध पांडित्य, फंडार माधता एवं सहज एवं उदार स्वभाव के कारण ग्वालियर राज्य में ऐसी लोकप्रिय हुए कि वे वहाँ के जन-जन के कवि एवं श्रद्धाभाजन बन गए। विचारसिद्ध तथा जैनधर्म के परमश्रद्धालु राजा डगरसिंह तो उनके व्यक्ति-वत्से होने प्रभावित हुए कि उन्होंने कविता अपने दुर्गम ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधना का केंद्र बनाने का मार्ग अनुसंधान किया, जिसे कविने स्वीकार भी कर लिया था। कविने स्वयं लिखा है —

गोवर्गिरिदुर्गमि निजसत उज्जुहेण सहि। सम्मत् ० ११३१०

महाकवि रङ्गू जैन थे अतः समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्पर्शन से कृतकृत्य होते थे तथा जो धनकुचर थे वे उसके सन्ततपर अपनी गाड़ी कमांडकी बैलियों का सदुपयोग करने के लिये तत्पर रहते थे। ऐसे लोगों में सचवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, रणमल साहू, खेज साहू, लोणा साहू, हरसी साहू, मुल्लण साहू, तोमर साहू, हेमराज, खेमसिंह साहू, आह साहू, सरजी नेमदास, श्रमणभूषण कुन्दुदास, होत्र साहू एवं कुशराज आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रङ्गू-साहित्य के निर्माण में उक्त श्रावकों ने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हीं की संप्रेरणा से कविने अपने ग्रन्थों का प्रणयन किया था। ग्रन्थों की आपस्त प्रशस्तिय से उक्त श्रावकों की १२-१२ पीढ़ियों तक का विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है, जिनसे ग्वालियर की तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियों पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त वनकुचर श्रावकों में से सचवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, सचाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रसृत हैं। इन्होंने रङ्गू की आज्ञा से जैनमूर्तियों का निर्माण एवं उनके प्रतिष्ठा-समारोहों में अपनी न्यायोपाबित अद्भुत द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रङ्गू ने सचवी कमलसिंह-को गोपाचल का “तीर्थनिर्माता” कहा है, जो उपयुक्त ही है। कमलसिंह की प्रेरणा से लिखे गये रङ्गूकृत ‘सम्मतगुणनिहाणकव्य’ की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंह ने ग्वालियर दुर्ग में एक विशाल आदिनाथ भगवान की मूर्त्तिका निर्माण एवं प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एवं मन्दिर-निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्त्ताओं के कार्यों में भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंह ने अपनी आदिनाथ भगवान की मूर्त्तिका प्रतिष्ठा के लिये जब राजा डगरसिंह से आज्ञा चाही तब डगरसिंह ने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—सोरठ के राजा वीरसदेव एवं जोगिनीपुर के राजा पेरोजसाहि—द्वारा प्रजाजनों में श्रेष्ठ वस्तुपाल-तेजपाल एवं सारगसाहू को प्रदत्त धार्मिक कार्यों में हर प्रकार के साहाय्य का उल्लेख करते हुए कहा कि मैं भी अपने राज्य में उन्हीं राजाओं के आदर्शों का पालन करता हूँ। अतः आदिनाथ की प्रतिष्ठा के समय तुम “जो-जो मोंगो मे वही वही दूंगा (व ज मगगहु त त देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्तापूर्वक सम्पूर्ण करो।” इतना कहकर राजाने

१ रङ्गू-साहित्य के परिचय के लिये “मिथु सृष्टि ग्रन्थ”—कलकत्ता (१९६१) में प्रकाशित “सन्धिकालीन अपभ्रंश भाषा के महाकवि रङ्गू” नामक मेरा निबन्ध द्रष्टव्य है।

२ सम्मत् ० ११५४१।

३ सम्मतगुणनिहाणकव्य १।११।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पानका बीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विद्याल मूर्तिके प्रतिष्ठा-कार्यको सम्पन्न करनेवाले ये महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रद्धू। इस मूर्ति पर उत्कीर्ण अभिलेखसे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्तिनिर्माता कमलसिंह था तथा प्रतिष्ठाचार्य थे रद्धू। अन्तर इतना ही है कि मूर्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काला' शब्द पढ़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एवं बरसातके मौसमी प्रभावने बीच-बीचमें अभिलेखको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काला' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काला' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रद्धूकृत 'सम्पत्तगुणनिहाणकव' की प्रशस्तिमें उल्लिखित कमलसिंहकी वशावली^१ तथा लेखकी वशावली आदि सभी सट्टा हैं।

दूसरा मूर्ति-निर्माता था खेह्ता ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुसक्षेत्रके निवासी सहजा साहूकी पुत्री एवं तेजा साहूकी पुत्री बेनीके साथ हुआ था। सन्तान-हानि होनेसे उन्होंने अपने मसीजे हेमाको रहस्यीका मार सौंपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था^२ तथा उसी स्थितिमें उन्होंने ग्वालियर-दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरबन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रद्धूने लिखा है।

तुम्ह पसापुण भवदुहकयतस्स । सत्सिपहजिण्णदस्स पडिमा विमुदस्स ॥
 काराविया मइ जि गोवायले तुग । उडुचावि जामेण सित्थम्मि सुहसग ॥
 काजादिया हाण महु जणाण सुपचित्ति । जिण्णदेव मुणिपाय गधोव सिरसित्थ ॥
 दुल्लभु णरजम्मु महु जाइ इहु दिण्णु । सगहिंवि जिण्णविकल मयणादि जिं छिण्णु ॥
 दहिं पदिय उवयार कारणेण जिण्णसुत्ति । काराविया ताहि सुणिमित्त सत्सिदित्ति ॥
 कलिकालु जिण्णधम्म गुर धार पूढस्स । तिजवालये सिहरी जस सुज्ज उढस्स ॥
 सिरि कमलसिहस्स सघाहिवस्सेव । सुसहायपणावि त सिद्ध इह देव ॥

(सम्पद १।४।११-१९)

ग्वालियर-दुर्गका तीसरा मूर्ति-निर्माता है असपति साहू, जिसका पिता तोमरवशी राजा झगरसिंहका सम्पन्न खाण एवं आपूर्ति मंत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार भाइयोंमें यह मझला भाई था। चतुर्विध सवका मारवहन करनेसे इसने "सपति" की उपाधि प्राप्त की थी। विचारसिक, धर्मनिष्ठ एवं समाजका प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी सम्कालीन राजा कीर्तिसिंहका दीवान, सुरक्षामन्त्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने अदावश अनेक जैनमूर्तियों एवं मन्दिरोंका निर्माण एवं उनकी प्रतिष्ठा कराई थी। रद्धूने कहा है

वीयउ पुणु परउवयारलीणु । जिण्णगुणपरिणय उद्धियदीणु ॥
 जिण्णि काराविउ जिण्णह ससेउ । वयवड पतिहिं रहसूरेउ ॥

^१ जैन शिलालेख संग्रह तृतीय भाग, (यागिक० सीरीज, बम्बई, वि० सं० २०११) लेखक ६११।

^२ सम्पत्तगुणनिहाणकव ४।३१।

^३ सम्पत्तगुणनिहाणकव १०।३।१।१७-३४।

गियमत्तत्ताणि रजियउ राउ । सायविह्वाण कम्मापुराउ ॥
परणारिपरम्मुहु विगयलोहु । असपत्ति माहु जणजणियमोहु ॥

(सावय० १।४।४-७)

तया—

पुणु वीयउ णटणु सकियउं । रज्जकज्जपुराधरणसमच्छे ॥
सवाहिउ असपत्ति असकिउ । सत्तिपह्करणिम्मरज्जसअकिउ ॥
गिरसियपावपढलणिउररइ । जेण पइट्ठाविउ जिणविउइ ॥

(सावय० ६।२६।६-८.)

चौथा मूर्त्ति निर्माता था सधाधिप नेमदास । इनकी मीरा एव माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं । नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे । वे वहाँके वणिकश्रेष्ठोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापरुद्र चौहान (वि० स० १५०६के आसपास) द्वारा सम्मानित थे । इनके छोटे चतुर्थ भाई वीरसिंहने गिरनार-यात्रा की थी । इनके पिताका नाम तोसउ था तथा वंश सोमवंशके नामसे प्रसिद्ध था । नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पाषाण एव घातुकी बहुत-सी मूर्त्तियाँ एव गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था । रङ्गधूका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एव साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे । रङ्गधूकृत पुष्पासवकहाकी आद्यन्त प्रगारितमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है :—

। सधाहिउ णामें गेमिदासु ॥

अग्गेसरु णिववावारकजि । सुमहत्तपुरिसपहुइररजि ॥
जिणविउ अणेय विसुद्धबोइ । णिम्मविउ दुग्गइपहणिरोइ ॥
सुपइट्ठ काराविउ सुहमणेण । तिल्लेसगोत्तु वधियउ जेण ॥
पुणु सुरविमाणसमु सिंइ खेउ । गियपह्करपिहियउ चउतेउ ॥
काराविउ जि जिणणाहभवणु । मिथ्यामयमोहकदायसमणु ॥

(पुष्पासव० १।५।६-११)

तथा

ओ रङ्गधू बुइ वड्डियपमोय ।
ससिद्ध जाय तुहु परममिउ । तउ वयणाभियपाजेण तित्तु ॥
पइ किय पइट्ठमहु सुहमणेण । जाजय पूरिय धणकवणेण ॥
पुणु तुव उवणुसैं जिणविहार । काराविउ मइ दुरियावहार ॥

(पुष्पासव० १।६।८-११)

साह पढमु बुहयण वक्खाणिउ । णिव पयावरुइ सम्माणिउ ॥
बहुविह्वाउकलिहविद्धुममउ । कारावेप्पिणु अगणिय पडिमउ ॥
पत्तिट्ठाविउ सुहु आवजिउ । सिरितिल्लेसरगोत्तु समजिउ ॥
जि णहलुगि सिहरु चेईहरु । पुणु णिम्मविउ ससिकरपहहरु ॥
गेमिदासु णामें सधाहिउ । जि जिणसधमारणिन्वाहिउ ॥

(पुष्पासव० १।७।२-६)

रङ्गधूने सहजपालके एक पुत्र सहदेव सवपतिको भी मूर्त्तिप्रतिष्ठापक कहा है । लेकिन इसके सम्बन्ध-

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता। जो भी हो, इतना निश्चित है कि रघू के पूर्ववर्ती एव उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रघू को लिखना पड़ा :—

अगणित अण पडिम को लखखइ । सुरगुरु ताह गणण गइ बखखइ ॥

सम्मत्त० १।१३।५.

ग्वालियर-दुर्गकी जैनमूर्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है। राजा झगरसिंह एव उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनोंने ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था। इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है^१

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jainas in high esteem. During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand, it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh). All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape. Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A D

मूर्तिमञ्जक शस्त्रके उत आदेशका अंग्रेजी अनुवाद कनिष्कमने इस प्रकार किया है :

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size. On the south part of it is a large size which may be about 40 feet^३ in height. These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation. Adivā^४ is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant. The greatest fault consists in the idol figures all about it. I directed these idols to be destroyed."

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम फ़ैथ माण्टेसेराट (Father Monteserrat) को है, जो एक योरूपियन सुसज्जक थे तथा जिन्होंने सम्राट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी। उन्होंने सूरतसे दिल्ली जाते समय ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन बस्तर उनके इतिहास पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया था।^५

उक्त माण्टेसेराटके बाद जनरल कनिष्कमने ग्वालियर-दुर्गकी जैन-मूर्तियोंका कुछ विवेचन किया।

१ Romance of the fort of Gwalior (1931) Pages 19-20

२ Murry's Northern India, Page 381-382

३ वाक्यमें मूलमें आदिनाथकी मूर्तिमें ऊँचाई ८० फीट लिख दी, वस्तुतः वह ५७ फीट ऊँची है।

४ बादर द्वारा उपयुक्त 'अदिवा' शब्दका अर्थ कनिष्कम आदि मिलीने भी स्पष्ट नहीं किया। मेरे ख्यालसे वाक्यमें 'आदिनाथ' के स्थाने उक्त शब्दका प्रयोग किया है।

५ Asiatic Researches Vol IX, Page 213

कनिर्मके बाट भी लोगोने उनपर लिया है अग्र्य, किन्तु वह सब कनिर्म साहबरी नकल अथवा उनके कथनका साराण मात्र ही है। कनिर्मने उक्त मूर्तियोंकी कलासे प्रभावित होकर लिया है।—

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern India, as well for their number, as for their gigantic size

इण्डियन स्टेट रेलवेके प्रकाशन विभागने भी अपनी ग्वालियर सगंधी एक पुस्तिकामें उक्त मूर्तियोंसे Rock giants की उपमा देते हुए लिया है^१ .

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossal effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his achievements These Jaina statues were excavated from 1440-73 A D

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वालियर-दुर्गकी कुछ जैनमूर्तियोंकी अति-सक्षिप्त कहानी। ग्वालियर-दुर्गकी जब “Pearl in necklace of the castles of Hind” कहा गया है तब मला उसमें सामान्य मूर्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता! उनका कला-वैभव अद्भुत है। वे अपनी सौम्यता एवं भव्यतामें होड़ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मर्मों कुशल कलाकारोंने इन्हें गढ़ा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसकी परवाह भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-कौशल, अतुलित धैर्य एवं अद्भुत साधना मानो इन मूर्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने साकार उपस्थित है। और उनके निर्माता सषवी कमलसिंह, खेल्हा, असपति, नेमदास एवं सहदेवके सम्बन्धमें क्या लिखा जाय? उनके आस्थावान् विशाल हृदयोंमें जो अद्वा-भक्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विश्वमें शायद ही कहीं मापयन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला-विज्ञानकी अन्तरात्माके निष्पात हैं, जो इतिहास एवं संस्कृतिके अमृतसरमें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्तियोंकी भव्यता, सौम्यता, विशालता एवं कलाका सूक्ष्म निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेवाले रहधू! जिसकी महती कृपासे कुल्प, उपेक्षित एवं भेदे आकारके फर्कश शिलापट्ट भी महानता, शान्ति एवं तपस्याके महान आदर्श बन गये, ऊबड़ खावड़ एवं भयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीडित एवं सन्तप्त प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एवं मनोरथप्राप्तिके पवित्र मन्दिर एवं वरदानग्रह बन गये। ज्ञानामृतकी अश्ल धारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रहधूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिसे उसके समग्र कार्योंका प्रामाणिक विवेचन एवं प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एवं उसके प्रति मन्त्री श्रद्धाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत् तभी उसके महान् ऋणसे उद्धण हो सकेगा।

१ Murry's Northern India, Pages 381-382

२ 'Gwalior' published by the publicity Deptt Indian state Rly 1956

मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्ममें तीर्थंकरोंके बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका संचालन उन्हींके द्वारा होता है। साधु-साध्वी, श्रावक-श्राविका चतुर्विध सचको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा-महाराजाओंका राज्य शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान-सम्मान और आज्ञाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बड़ी सङ्ग-बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म नाशितका खोत उमड़ पड़ता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरीने श्रावक-श्राविका सच, आचार्योंको अपने यहा बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कटित रहता है। उन्हें अपने यहा पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विततिपत्र भेजे जाते थे वे इतने विद्वत्ता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे खण्डकान्य और चित्र-गोलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बडौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों सबधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतके अनेक विज्ञप्ति-काव्योंका एक संग्रह सुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर-उधर बिखरे पड़े हैं जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहा ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले(संवत् १८६७)को यह पत्र मेड़तेके श्रीसयकी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छके आचार्य विजयजिनेन्द्रसूरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कलकत्ताकी गुजराती समागच्छसयकी लायब्रेरीमें सुरक्षित है। वहाँ एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसूरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रोंके नीचे वाला अक्षर अन प्राप्त नहीं है।

मेड़तेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३२ फूट लम्बा है जिसमें १७ फुट तक तो चित्र हैं और १५ फुटमें संस्कृत और मारवाडी भाषाका गद्य-पद्यमें लेख है। यहा सर्वप्रथम चित्रोंका सक्षित विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखकी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मगळ कलशसे होता है

जिसके दोनों ओर स्त्रिया खड़ी हैं। इसके बाद छत्रके नीचे दो स्त्रिया खूब कर रही हैं, दो स्त्रिया बजा बजा रही हैं, एक टोल्फ और दूसरी वीणा बजा रही है। तदनन्तर अष्ट मंगलिक, १४ महास्वप्न, त्रिगुण माता, सिद्धार्थने सामने बैठे स्वप्नफल पाठक। फिर जिनालय, बाजार, दुकानें, महन्त, मसजिद। इसके बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, श्रीनाथजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ पुडसवार, पनिहारी, पुरुषवर्ग, दो मुनि जिनके हाथमें काले रंगकी त्रिपणी है, चित्रित किये गये हैं। फिर हाथी पर ध्वजाधारी। तदनन्तर चार घुडसवार, दस बाजा बजाने वाले, अश्वारोही राजा जिसके आगे २ और पीछे तीन और बगलमें २ आदमी चल रहे हैं। तदनन्तर १५ पुरुष, १ बच्चा, १३ स्त्रिया और १ बालिका हैं। स्त्रियोंके मस्तक पर घड़े। इसके बाद उपाश्रयमें आचार्य तख्त पर बैठे हैं। सामने ४ श्रावक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चैत्रधारी खड़ा है। तख्तके पास ८ साधु, ७ श्राविकायें जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्ति का एक पाव आगे और एक पाव पीछे हैं। इसके बाद साध्वीजीका उपाश्रय है। ४ श्राविकायें बैठी हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिपरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थंकर और बायी ओर दादागुरु विराजमान है और एक नर्तकी नृत्य कर रही है जिसके एक तरफ वाजिन्न बजाने वाला खड़ा है। इन भावचित्रोंके बाद विजसिलेख लिखा हुआ है जिसकी नकल आगे दी जा रही है। विजसिलेखमें वीरमगानके राव फतहसिंह, टोकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व सहस्रलिंग तालाबका महत्त्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रसरिके १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १से लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्त्वका है। तदनन्तर मरुधर देश, राजा मानसिंह, मेदनीपुर (मेड़ता), वहाँके १२ मन्दिर, हाकम पचोली गोपालदासका काव्यमें उल्लेख कवि गुलालविजयके शिष्य दीपविजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथके मुनियोंके नाम और मेड़तेके मुनियोंके नाम काव्यमें है। आगे मारवाड़ी भाषामें गद्यमें पत्र है जिसमें पर्यषण आदिके समाचार व उपाश्रम लिखा हुआ है। यह लेख सन् १८६७के मिंगसर सुदि ५के शिवचन्द्रने संघके कहनेसे लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधा अक्ष गुजरात सबधी है और आधा मारवाड़ सबधी। तत्कालीन मारवाड़ी भाषा एवं अन्य अनेक बातोंकी इस लेख द्वारा महत्त्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलालविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज की जानी आवश्यक है।

निज्ञप्तिपत्र

॥ वंदे ॥ श्रीसद्गुरुभ्यो नमः ॥ श्रीमजिनराज वाग्वादिनी सद्गुरुचरणकमलशरणीकृत्य ॥
स्वस्ति श्रीरमरसुरापुरावनि चरावीशोत्तमागैर्नत ।
लोकालोक विलोकनैक रसिक धान्नादि देवैः स्तुत ॥
दृष्ट्वाय चरणाश्रये स्थितिमती चक्रेश्वरी रूपभाक्
जाता भक्तजनेष्टदा जयतु स श्रीनामिजातो जिन ॥ १ ॥

अथ श्रीशांति जिनस्तुति—

शशाङ्गमयस्मिन्नचिरीदरे च, चिरतनोस्त्वं प्रचुर प्रचार ।
आपातध्वेतदुदारचोर्धं, जात स शालिं शिव तातिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थकृद्दर्शनम्—

राजीव दृग्योषिदुदाराजी ललामहिवात्तय मोरराज ।
राजीमतीं यो खिल योगिराजो, भूयात्सनेमिर्भविष्यतिद्वयै ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तव —

पद्माशक्तिमती तथैव धरणी यस्याहि सेवार्पौ
पार्श्व नैव जहाति भक्तिनिरत पार्श्वभिघ्नो यक्षराट्
जक्ष नाम यदीय मुञ्जल धिया कटाष्टक ध्वसकम्
विश्वामिप्सित दम्बेज्यसु स श्रीपार्श्वनीयेश्वर ॥ ४ ॥

अथ वर्द्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समा सुधारिनिकर सद्देशना ढानत
काले नल्प कुवादि जल्प विषमे मिथ्यान्वकारावृते
उद्यद्वासर राजमदल निज जागर्तियच्छासनम्
सोय श्री चरमो जिनाधिप वरो जीव्यादन तर्हिद ॥ ५ ॥
एव पञ्च जिनाधीशान् सुराधीशार्चित क्रमात्
अभिष्टूय प्रकृष्टेन भाषेन कृत मगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुजरदेशवर्णनम् ॥ द्वाहा ॥

सारद मात मया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।
लेख पद्धति द्विव वर्णबु, गाधु गच्छपति राय ॥ १ ॥
जबूद्दीप दक्षिण दिसै, भरतक्षेत्र मझार ।
गुजर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥
धर गुजर सुदर वरण, हरण दुख सुख ठाम ।
हरपित सुरवासो वसैं, जेहवो गुण तस नाम ॥ ३ ॥
सद्ध देसा माहे सिरै, सुरपति रच्यो निज हत्य ।
वासवियो हर्षे करी, सुवढ करण निज सत्य ॥ ४ ॥
गुण प्रकारमु (१ सु) गुजर तणा, लक्ष्मी कीनो दास ।
जुगति बसाव्यो जेह धर, अधिकी पूरण भास ॥ ५ ॥
वीरमनगर सुहामणो, वनवाडी जग सार ।
कवि ओपम कासु कहै, पसरि जग विस्तार ॥ ६ ॥
तेहिज गुजर देसमें, वीरमनगर सुनाम ।
गुण मणि रयण करड ज्यु, भर्यो रहैं सुखठाम ॥ ७ ॥
चिहु निसि हरियाली खुडी, नीरतरुवर नीर ।
सलिल परसरै नवल तरु, ओटे किया गुहीर ॥ ८ ॥
शीतल छाया तरु भला, विम माया फल बेल ।
छटा कर राखै सदा, इण विच मननो मेल ॥ ९ ॥
सूरज चट्टज देख नै, हरपित डुवै निसदीस ।
धन धन इण नगरै नरा, वसैं सु पवन छत्तीस ॥ १० ॥

॥ देशी भट्टियाणी री ॥

नगर वीरमपुर सोहैं हो मन मोहे सुरतर वृटना, गढ मढ तोरण मंड ।
ऊची गत विधि भीति हो बहुदीसि कीर्तिकगुरा, श्वेत वरण चंद खड ॥ १ ॥ न० ॥

कगुर पक्ति विराजै हो धनि छाजै सूरज विरणना, मानु निकस्या आज ।
सहमकिरणना मन में हो ते जायै गीजो चट्ट छै, पिण रवि तीजो मास ॥ २ ॥ न० ॥
हिय पुर परसिर खाई हो बड छाईधाई बहु जलै, पानालवर पैठ ।
दरवाजै भली भुरजा हो जिम दुरजन नें मन भयरवा, थूल पृथुल गुरु गृठ ॥ ३ ॥ न० ॥
आगे पुरनी मडप हो कवि मुखी जिम तिम वर्णवै, नगर घरोघर मान ।
जैचा मडप अडिया हो नभिं गडिया सूरज विरण नै, मानु रवि जोवण ठान ॥ ४ ॥ न० ॥
मठिर सवि छाजै हो मानु राजै स्फटिक रयणतणा, जाली गोखा जोड ।
नवल महिल घन मेडी हो मिल मेडी बगला उज्जवा, करणी विराजै कोड ॥ ५ ॥ न० ॥
चहुटा मडप राजै हो विराजै मारग चोपटा, श्रेणी हटावल ओट ।
फिरता छत्रीसे पडणा हो, नही ऊणा धन धण सुदरा, व्यापगी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥
चपल तुरगम सोहे हो मन मोहे गयवर गाजता, रथ सु पालखीयती जोर ।
राज मारग में तरणी हो गत वरणी गयवरनी सटा चालती माचसमा चोर ॥ ७ ॥ न० ॥
मिलती हिलती नारी हो सुर नारी परै सोमनी, फिरती चौहटा साह ।
लेजो बहु छे भाजी हो मन राजी देखीनै हुवै, बैगण साग बिकाह ॥ ८ ॥ न० ॥
खारिक पिस्ता खिजरा हो मन जूरा किस्ता हुवै सटा, पुगीफल बहु मोल ।
अंबा रायण केला हो बहु मेला मेवा सामठा, लेवै लोक असोल ॥ ९ ॥ न० ॥
जरीया रेशमी गठा हो भरि बैठा धिरमा सावट पट्टु नीला ढाल ।
पचग पट पामडीया हो भलजडीया धींठी नग भला, भारी मोला माल ॥ १० ॥ न० ॥
साढी छीटा सुहावै हो मन भावै ओढण काबली, देव कुसुम बलि दाख ।
जानी फल तज चीणी हो बलि फीणी खुरमा जलेबिया, लाडु बेवर साख ॥ ११ ॥ न० ॥
देहरा च्यार विराजै हो गाजे नांदे अबर, ऊचा अति असमान ।
कोरणी अति मन हरणी हो वरणी नही जायै सही, गावत गधप गान ॥ १२ ॥ न० ॥
शांतिनाथमहाराजा हो मन भाया सुरनर इद्रने, श्री प्रभु पार्श्व जिनड ।
परतिख परवा परै हो दुख चुरै, भविजन वृदना, आपै सुख अमद ॥ १३ ॥ न० ॥
सरणागत साधारै हो सुनिधारै अनुभव ध्यान में, आलबन जगतात ।
धीरम परसर राजै हो दिवाजै राजै महीपति, श्री सन्तुजानी जात ॥ १४ ॥ न० ॥
श्रावक बहुवै युक्ति, गुरुभक्ति नित प्रति साचवै, पूजा विविध प्रकार ।
सतर भेद नै स्नात्रै हो, शुचि गात्रै आठ प्रकार सु, गावै मगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥
माता ईश्वर गणपति हो, फणपति मैरू देहरा, सहसर्लिङ्ग तलाव ।
जोगण चोसठ मडी हो, ग्रहचडी बावन धीरना, पूजै शिवमती भाव ॥ १६ ॥ न० ॥
गळ चोरासीना साला हो भ्रममाला गुणह गमीरनी, साधु घणाहिय ज्ञान ।
सामायक बहु पोसा हो नहिं थापण मोसा को करो, जैनधर्म शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥
पुहवो पुरवर वसतो हो मुख हसतो इद्रनगर परै, नहिं पुहवो बलि कोय ।
इक दिन हर्ष बघाई हो तिहा आई श्रीजी साहवा, गच्छ धारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥
विनती करि बहुवारि हो हितधारी नहिं तुमे साहवा, टोकर सेठ कहे जाण ।
हिवै तुम पूज पधारो हो अवधारो मगल चारनै, सब आग्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥
घणा महोच्छव वाजै हो दिवाजै गाजै आधीया, वीरभगाम वै चाम ।
घर घर मगल गाया हो वधाया श्रीजी साहिवा, दीपक मुनि कहै राम ॥ २० ॥ न० ॥

दूहा— इणपर वीरम सहर में, फतेसिंघ बाबोराव ।
धरम नीत प्रतिपालणो, बखत बडै सुभ भाव ॥ १ ॥
सदा रहो शिव भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाज ।
रीत नीत जालम मही, गहिरो फतेसिंघ राव ॥ २ ॥

छप्पय— महा सूर सध्रीर वीर चिहु दिसा बदीतो
तेज पाण तरवार च्यार दिस सहजा जीतो
न्याय नीत मे निपुण दीपै दातार दिन प्रत
धरम धुरा धारणो हेक शिवभक्ति हुता हित
फतेसिंघ गहिरो गुणा, बड बखत बटि बरो
सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगा राजस करो ॥ १ ॥

दूहा— सोबादार सदा गुनी, बखतबत्त नर नाथ ।
श्रीजी साहिब बीनती, पडधारो नर साथ ॥ १ ॥
करि वदण आषक कहै, पडधारो पुर माह ।
जनम सफल होसी खरो, धरम कल्प विकसाह ॥ २ ॥
इम सुण श्रीजी ऊठीबा, मंगलकलश बढाय ।
जय जय शब्द उचारीया, भट्ट चरणजुम बाय ॥ ३ ॥

काव्य— भार्ये भारत खण्ड मण्डन निमे श्रीमज्जनोद्यत्प्रमे ।
शर्वांगी स्थिति हो दये धनि जनैस्सर्वत्र विताह्वये ।
देशे गुर्जर सन्निधे नरपति प्रोदप्रतापोदये
दुष्टा नीतिदुरीति नीत रहिते विक्रमेपत्तने ॥ १ ॥

अथ श्रीविजयजिनेन्द्रसूरीश्वराना वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण वच श्रिया नयनयोर्भालस्व भाग्योदये
काम्त्या कामतवनोर्मनोऽमलतया सिद्धया करामोजयो
कसुं जैन मतानुग समजगद् येषा क्षितौ विहृति
स्ते पूज्या जिनवासनालम्भमा साक्षुद्गणेशोपमा ॥ १ ॥

अथ छन्द माणकदण्ड—

श्री पूज्यराज गुणके जिहाज, जिम इन्दुराज, गुणविमल साज
विद्याभङ्गार, अनुपम आचार, सयम सुवार, जुगतलि विचार
शीले सरूप, त्रिण सचन मूप, गुणके गुहीर, त्रिणरत्न सीर
मेरुपुधीर परत्रिया वीर, आनन्दकद, जिम सुधाचन्द
विलसो विवेक, शरित्र टेक, धर्महसुतिद, तिण तखतचन्द
दीपक, वृद्ध सुख स्नेहकद, अष्ट करमके भाजणहार, महिमानतमह्व ॥

दूहा— गुण केदवा तुमचा कहु, एक जीम जो होय
आचारिज गुण आगला, एकसो आठ हि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पासबिनेमर साहिवा रे—ए देसी ।

पूज्याराध्यतमोत्तमा रे, वदनीक पूजनीक ।
 सकल गुण करी सोभता रे, गछपतीया सिर टीक ॥ १ ॥
 जाणो जिनेंद्रसूरीश्वरु रे ।
 भारती कठविराजता रे, कलिगोतम अवतार ।
 अबोधजीव प्रतियोधया रे, उदयो दिनकर सार ॥ २ ॥ जा० ॥
 इकविध असजम तणा रे, टालण गुण मणि प्माण ।
 वाचरु होयविध धर्मना रे, तीन तत्त्वना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥
 च्यार कपायने जीपता रे, पचमहाव्रतधार ।
 रक्षक पदविध जीवना रे, भय सस टीघ निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥
 टालक आटे मद तणा रे, नव ब्रह्मचर्यना धार ।
 दशविध यतिधर्म धारणा रे, वाचक अग इग्यार ॥ ५ ॥ जा० ॥
 बारे उपागने वाचता रे, तेरह काठीया जाण ।
 चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरै वखाण ॥ ६ ॥ जा० ॥
 सोल कला शशि निर्मला रे, सतरह सयमपाल ।
 पाप स्थानक अठारना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥
 उगणीस दोय काउसग तणा रे, बीस स्थानक तप जाण ।
 श्रावक गुण इकबीसना रे, वाचत हो वरवाण ॥ ८ ॥ जा० ॥
 परीसह बावीस जीपता रे, विषय तज्यो तेवीम ।
 आणा जिन चोबीसनी रे, पालो विश्वावीस ॥ ९ ॥ जा० ॥
 भावना पचवीस भावता रे, कप्पाज्झयण छावीस ।
 उपदेशक अगें किया रे, मुनि गुण सत्तावीस ॥ १० ॥ जा० ॥
 मतिज्ञान भेद अठ्ठावीसना रे, उपदेशक मुनिराय ।
 गुण तीस पाप श्रुत तणा रे, सग नहीं समुदाय ॥ ११ ॥ जा० ॥
 मोहनीना स्थानक अछै रे, तीस भेद सुविचार ।
 सिद्ध भेद इकत्रीसना रे, छत्रीस लक्षण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥
 तेत्रीस आसातन तणा रे, टालक हो निशदीस ।
 चोत्रीस अतिशय जाणता रे, वागीगुण पँत्रीस ॥ १३ ॥ जा० ॥
 छत्रीस उत्तराध्ययनना रे, उपदेशक गुरुराय ।
 गणघर कुथु जिणटना रे, सैत्रीस जाणो माय ॥ १४ ॥ जा० ॥
 खुट्टिय विमाणना वर्गना रे, उद्देशक अट्ठत्रीस ।
 समयक्षेत्र माहे अछै रे, कुलगुरु गुणचालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥
 देहमान श्रीशातिनो रे, धनुष कह्यो चालीस ।
 पदम महलीय वर्गना रे उद्देशा इकठालीस ॥ १६ ॥ जा० ॥
 वयालीस कलोदधि रे, सूरज है उद्योत ।
 कर्मविपाकना देस छै रे, तयालीस श्रतबोध ॥ १७ ॥ जा० ॥

दूहा -

उद्देशा वर्गे कह्या, चोथे चम्मालीस ।
 धर्मनाथ निज देहना, धनुषह पैतालीस ॥ १८ ॥
 बभी लिपीना जाणीये, अक्षर छयालीस ।
 अग्निभूत ग्रह में वस्या, वर्षजु सैंतालीस ॥ १९ ॥
 चौदमा धर्म जीणदना, गणधर अडतालीस ।
 तेरेन्द्रीना आऊयो, धनु गुण पचास जगीस ॥ २० ॥
 देह अनत जिणदने, धनुष भलो पचास ।
 उद्देशा इक्कावना, नव ब्रह्मचर्यना भास ॥ २१ ॥
 मोहनी कर्मतणा कह्या, सूत्र भला बावन्न ।
 पच अनुत्तर ऊपना, वीर सीस तेपन्न ॥ २२ ॥

ढाल (३) पाडोसणरी देसी ।

एतो नेम जिणद छग्रस्ते हो योगीश्वर दिन चौपक्के हो (२) विचर्या महीयल मुदा ।
 एतो वीरजिणद अतकाले हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) पचावन शुद्ध उदा ॥ २३ ॥
 एतो विमलजिणदना जाणो हो जो० गणधर शुद्ध हो (२) छप्पन गुणमणि धरा ।
 त्रिण गणि पिटक विमल कर जाणो हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) सत्तावन शुभवरा ॥ २४ ॥
 एतो ज्ञानावणी ने वेदनी हो जो० आयु नाम जाणो हो (२) अतराय सुद्ध लहो ।
 उत्तर प्रकृति पाचनी जाणो हो जो० अठावन मानो हो (२) शास्त्रै सुधै वहो ॥ २५ ॥
 इकरित चद्र सवत्सर जाणो हो जो० गुणसठि लहिये हो (२) निसिमान में सदा ।
 एतो विमल जिणद तो जाणो हो जो० साठधनु कहियें हो (२) देह मान समें मुदा ॥ २६ ॥
 चद्रमडल इगसठ जाणो हो जो० भागें भजिये हो (२) लहियो सुभ ध्यानथी ।
 वलि शाति जिणदना जाणो हो जो० बामठि सहस्ते हो (२) सुनिवर शुभ मानथी ॥ २७ ॥
 एतो निबध नीलगिरि त्रेसठे ही जो० करत प्रकाशा हो (२) उद्योत जिणवजी ।
 एतो चक्रवर्ती गलामें पहिरे हो जो० चोसठि सरिया (२) सुधहार सु पैंदजी ॥ २८ ॥
 एतो जन्तुपी मे जाणो हो जो० रवि पणसठे हो (२) मडल कर जोतिना ।
 दक्षिण मानुयगिरमें जाणो हो जो० चद्र तपता हो (२) छासठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

दूहा—

श्री श्रेयास जिणदना, गणधर सतसठ जाण ।
 धातकी खड जिणदना, अडसठ कह्या वखाण ॥ १ ॥
 सात करम उत्तर प्रकृत, गुणहोत्तर विण मोह ।
 सित्तर धणु उचापणु, वासुपूज्य तनु सोह ॥ २ ॥
 इकोत्तर पूरव सहस, अजित वस्या गृहवास ।
 कला यहोत्तर जागीये, विद्या लील विलास ॥ ३ ॥
 विजय वलदेव तो माउयो, सहस तिहोत्तर वर्ष ।
 अग्निभूत गणधर तेणु, आयु चहोत्तर वर्ष ॥ ४ ॥
 पच्योत्तर सै केवली, पुप्पदंतना जाण ।
 लक्ष छिहोत्तर पूर्वथी, भरत थयो महाराण ॥ ५ ॥

ढाल (५) श्री सन्देशर पामजिनेमर भेटिये ।

सत्तोत्तर लव ँरु सुहुत्तनो मान छै । अरुपितनो आयु अठोत्तर वान छै ।
जवृद्धीपनी पोलनो कहीयो आतरो । जोयण गुण्यासी सहम कछो तिहा सातरो ॥ १ ॥
श्रीश्रयासनो सान कछो नेचल मुनै । असी धनुष प्रमाण लहो विधयी सुलै ।
नमनमीया मुनिजाण कहु साखे भळा । प्रतिमाना दिनमान लहो चितथी सला ॥ २ ॥
द्वन्धासी ते जाण भली विध चित्तमे । देवानदनी कूप वस्था वीरजी समै ।
वधासी निम जाण वले शीतल जिना । गणवर श्यासी शुद्ध क्रिया गुण शुधिया ॥ ३ ॥
अपभवेव जिनदना गणवर जागीयै । चौरासी शुद्ध जाण जगत्र वरणीयै ।
उद्देशा पढमागना पिण्यासी कझा । सुविधि तणा गणगर छीयासी सर दझा ॥ ४ ॥
उत्तर प्रकृत छव कर्मनी सत्यासी सही । धर्म जिणद गृहवास अव्यामी जग लही ।
शाति जिणदनी सायवो सहस नियासीयै । नेऊ धनुषनी जाण शीतल जिन तनु कीयै ॥ ५ ॥
आयु गोत्र विण कर्म छवैनी जाणियै । कहीय ईकाणु सार हीया में आणीयै ।
इन्द्रभूतिगणधार वरप बाणु लहो । चद्रप्रभु जिणराय तिराणु गण कहो ॥ ६ ॥
चौराणु गणधार अजितजिनना भळा । पचाणु गणधार सुपार्थ जिणद सला ।
वायुकुमारना भुवन छिनु लप जाणियै । उत्तर प्रकृति वखान करम अठ माणियै ॥ ७ ॥
सत्ताणु कही भाप करमनी सरदहो । ऋषभनै साथै दीक्षक निजसुतमन लहो ।
अठाणु शुद्धचित्त सुधीजी जाणिया । जोजन सन्निनाणवै सुरगिर मागीया ॥ ८ ॥
पारसनान्नो आयु सतह वर्ष जाणज्यो । दसदसमी या पडिमाह तिके मन जाणज्यो ।
एक सो एक दिनमान प्रमाण सुधारणा । कुल इकोत्तर सतनु श्रीजी सारणा ॥ ९ ॥
बीडोत्तर धलि रूपक नेदावलि लही । तीडोत्तर सत नाम ते श्री जी सहैही ।
चीडोत्तर सत राग भेद भणावता । पचाधिक सत जाण कुडलिया जणावता ॥ १० ॥

दूहा— पठ उत्तर शत तेहना, दोघक छद सुमेद ।
इक शत सतें आगला, गाथा दोघक वेड ॥ १ ॥
मिणिया नवकर वालियै, एक सो आठ प्रमाण ।
जासु कर जपीये सदा, श्री सदगुरुनो ध्यान ॥ २ ॥
इत्यादिक बहु गुण कझा, जाणे श्रीजी मार ।
कविता किम गुण कर सकै, दीपक मन बिस्तार ॥ ३ ॥ श्री ॥

सकलगुणमणिविरचितगात्रै अनवद्य विद्या विशारदै श्री सिद्धान्तार्थ स्मारकै अस्ति नास्ति
सरल ज्ञायक तत्त्वै ससनयवाद् विद्या ज्ञायकै रनवद्य गवयथ ह्यथ समय शाब्द तर्कं छन्दोलङ्कार गणितादि
विविध तन्त्रज्ञै सर्वत्र लट्ठि प्रतिष्ठै विद्या मद धूर्णित वाद्योवकक्षदात्रै व्याकृत्यलकृति कोशादिभि
पाठित वैनयिक छात्रै सद्विद्योत्तर्यै धैर्य गाभीर्यादि गुणगणपत्रै प्रधारित सुराडिवडातुल्यसत्चारित्र्यै ।
करतलकलितामलकवदमलवितित सजैनिक तत्रचारिन्यशाखै । उरीकृत शिरसिजिनानुशासनगिरकै ॥
सच्छीलशीलपुण्यसुरसरिशीरपत्रिणै । महामन्त्र पच प्रस्थान युत स्मारकै कपायगिरीभेदनैक महापत्र
वद्वीर्य युतै महा मोहमलजपीकै, पचाचार पालनै । न अभ्यजन प्रतिबोधनैक मार्तण्डै ॥ अष्टादशसहस्र
शैलाग रथवाहकै । पट्टीव रक्षाकारकै । सप्त भयनिवारकै, अष्ट महामन्त्रभेदनैक हरि तुल्यै । दशभिध
यतिधर्मवारकै । एकादशाग वाचनैक रसिकै द्वादशोपागामृत वर्षणैक धनसमूहै । श्रीवीरपट्टप्रभाकरै ।



चित्र १ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ३-५



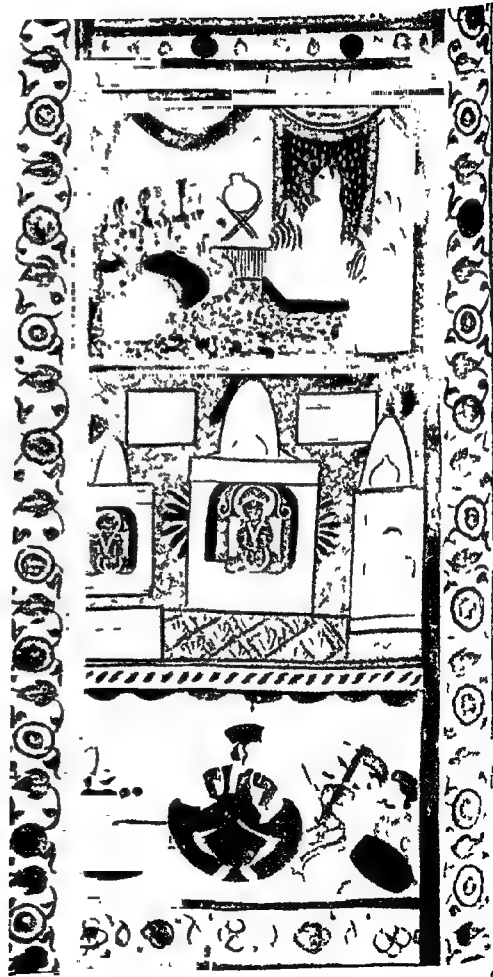
चित्र २

पृष्ठ ५०, पंक्ति ५-७

जागे-पीछे चित्र १-४
वि.स. १८६७ में, मेडिके श्रीलक्ष्मी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम-गुजरात)स्थित
तपागच्छे जाचार्य श्रीविजयविनेन्द्रचरित्रको भेजे गये विज्ञप्तिपत्रका चित्रविभाग
(देखिये पृ० ५०)



चित्र ३ पृष्ठ ७०, पंक्ति ८-१०



चित्र ४ पृष्ठ ७०, पंक्ति १०-१२

महासुनि ससेवित चरणजलजै । पच महाव्रतपालजै । श्रीमदाचार्यवर्यै धर्म घुरिणै ॥ सकलगुणगरिष्टै
रित्यादि पञ्चत्रिंश त्रिंशतिपद् गुणोपेनै । जगम जुगप्रधानै सकलभट्टारक शिरोमण्यै पुरन्दर भट्टारकै ॥
म । जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री श्री विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर—
जिल्क पाँ चरणान् दलमित श्री मेदनीपुरत. समस्त सघ लिपति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट सत्येति
वाच्या ॥ अत्र श्रीमन्निष्ठदेव प्रसादाज्ञन्य । तत्रापि श्रीमतामगण्य पुण्यवतामहर्निश भावुक भूयादिति । यूय
गुण गरिष्टा । सदृष्टा । तथा च श्रीमता शुभप्रना भवतामान्यानमहर्निश सयिका क्रियते श्रीमद्भिरयह
समये स्मरणीय यदुक्त नैषधकाव्ये

तववर्त्मनि वर्त्तता शिव पुनरस्तु भवता समागम

अयिसावय साप्रवेष्टित स्मरणीया समये वय वय ॥ १ ॥ इत्यादि ज्ञेय ।

तथा च कृपादृष्टि लुष्टि रक्षणीया । नो हेयाश्रीमद्भि प्रीतिरीतिरस्मदुचित कार्य सरेष्य । पार्थिव्य
नो विचार्यम् ॥

काव्य—

लब्धेगौतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीना पति'
आदित्यस्य वपु प्रभा नयनयो कृष्णप्रियाया पुन
चद्रोछासित कजवत् गुरुमुख बाणी सुधासागर
श्रीमद् पाटपटोवरो विजयते जैनैन्द्रसूरिश्चिरम् ॥ १ ॥

अथ बाणीवर्णनम्— ॥ सबैया ३१ ॥

जानी मधुराई आगे सयानी लजानी सुधा, जानी अपमानी तब नाक वास ठानी है ।
साररी कौ काकर कौ रूप धरि रही छानी, योही ढर राखि मनु द्राख सकुचानी है ।
यानै पक्षपात इक्षु लोकन समक्ष लक्ष, घानी मे पिलानी याते अति ही डरानी है ।
सुनत सुहानी सबै रीक्षि रहै भव्य जानी, ऐसी सुगुरुवानी जातें बानीही हरानी है ॥ १ ॥

अथ मरुधर देश वर्णन भाषा छप्पय—

देशा सिरहर देश बाह मरुधर वरणीजै
बडा मरद बकडा जेथ उतपति जागीजै ।
असल धरम अकलक असल हिंदुआण आचार ।
वरसण पट देवाण बडौ मरजाठ विचार ॥
ते मझि शुवाण कमघा तरत सहिर बीआ सहिरा सिरि ।
जोवला सोम सहि विधिजुगति जे सु अलकाही रहिनी उरै ॥ १ ॥

अथ मरुधरावीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानार्थिध देव वर्णन—

मानार्थिध बडबडत विजय नृप तरत विराजै ।
नयनवत नर नाह रूपत जेहो डर्राजै ॥
गनन जिसो गजगाह राह हिन्दू ध्रम ररयण ।
जैरी सरु करै पतिमाह बाह सवि वात विचरयण ॥
मक यव भूप अग्रमाण मिय, आण जाम धरपुर अदल
तप तेन भाग हिन्दू तिलक, माण दुजण बापाड मल ॥ २ ॥

अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छापय—

ते मरुधर मझ तिसौ नयर मेदनीपुर नीको ।
 भुवण भामिनी भाल ताण विधिरन्धियो टीको ॥
 बहु गढकोट बाजार गयण छवि मदिर गोछा ।
 वणे चिहु दिस बाग जेथ जण माणे जोछा ॥
 कलि कठ केकि पिक सन्द कर, द्वा लेत भोगी हलक ।
 दरगाह देखि चत्रभुज दरस, माने ते तीरथ मुलक ॥ ३ ॥

सवेया ३१—

वसें जहा न्यारवर्ण तामें ते से जिनके सवर्ण, और कौन ऐसा बड़ा सुमतीक है ।
 धर्मपटकर्म दरभ्यान बडे सावधान, ग्यान ध्यान दान मान जान सुवर्णीक है ।
 तर्क छद व्याकरण ठारह पुराण वेद, विद्या दसन्धार के निधान तहत्तीक है ।
 कहै कवि जीह एक कहा छ वखान याके, यो तो उपमान मानुजान किरती कहै ।

बूहा — श्रीमेडवा नगरथी, लिखत मुडा सुविचार ।
 श्रीजी साहब मानज्यो, वठ्णा वार हजार ॥ १ ॥
 कहा ओपम तुमकु लिखू, जगमे तुम सम होय ।
 नमता सीस पवित्रसु, पातिक दूर होय ॥ २ ॥
 देम अनेक जगमें अछे, श्रीजी साहिब जाण ।
 विण मरुधर समबड नहीं, दीसै अघिको मान ॥ ३ ॥
 मेरुधर अघिको मडोबरो, जोधपर सरजाम ।
 राजधान प्रतपै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम ॥ ४ ॥

(१) कपूर हुवै अति ऊजलो रे—ए देखी ।

तिण हीन मरुधर देस मे रे, नयरी मेदनीपुरनीक ।
 भुवन भामिनी भाल ज्यु रे, तिणविध रचीयो टीक रे । सुरिजन ॥
 जाणो गच्छपति राय ॥
 बहुगढ कोट बाजार छै रे, गगनागण पुवा गोछ ।
 बनवाडी दिसवागसु रे, भोगी माणे जोछ रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ २ ॥
 पवन छत्रीस जिहा बसै रे, लोक सहु धनवत ।
 कुवेर मिल सका करै रे, सुस नगरी सु महत रे । सु० ॥ जा० ॥ ३ ॥
 आदीसरनो देहरो रे, सोहै चडटा वीच ।
 सूरज मन हम ऊपनो रे, कीरत थम ए वीच रे । सु० ॥ जा० ॥ ४ ॥
 देहरा बारै सोहता रे, स्वर्ग सु माडै वाट ।
 चतुर्भुज सहिमा धणी रे, महजित सर्व सुजाट रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ५ ॥
 मेडता पुर सर सोहवा रे, फलवधि पाय जिण्ड ।
 सुस मनबलिज पूणा रे, चूरणा तमम दिण्ड रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ६ ॥

राज तिहा सबलो अछै रे, मानसिंघ महाराज ।
 नगरलोक सुखीया वसै रे, दिन दिन चढत दिवाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥
 तेहरो हाकम गुणनिलो रे, पंचोली गोपालदास ।
 राजधुरा धर धारणो रे, कीरत पसरी जास रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥
 बहु न्यापारी तिहा वसै रे, लखपति अधिकै मान ।
 चोर चरढ नवि सचरै रे, गोरी गावै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥
 घाड़ी पारसनाथ जी रे, पालकोट उदत ।
 देरायो नेव चार सु रे, बाहिर नगर सुहत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥
 दरजी पटवा सुदरु रे, तबोली सोनार ।
 गणिमा मोची तुरकडा रे, इत्यादिक सुविचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥
 पृह्यो उपाश्रय किंहा नहीं रे, पूज पधारो वेग ।
 धर्मवृक्ष फल लागसी रे, टलसी सगल उदेग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥
 गुलालविजय कविरायनो रे, दीपविजै कहै ताम ।
 वदना माहरी मानज्यो रे, ये छो गुण ना धाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

ढाल (२) डोरी मांरी आवै रे रसिया कडतळे,—ए टेपी ॥

सदगुरु साचो रे जगमें सुरतरु, जपीयै निसदिन जाप । सनेही ।
 रन रो मीनो गच्छ रो लाडलो, जिम इद्र ओठक चाप । स० ॥ १ ॥
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
 अविचल महिमा रे जगमें अधिपति, गणघर हदो रे ज्ञान । स० ।
 गणघर घट जपता सूरज उदै, आजव तिमर आग्यान । स० । ग० ॥ २ ॥
 जग में क्रोध मान माया वली, लोभ मिथ्यात्व प्रचढ । स० ।
 रागद्वेष अठर रिपु जीतीया, दुर्द्वर दिवै सिर दूड । स० । ग० ॥ ३ ॥
 तेजतरा जयवता जस मुखी, नाणवत जलवत । स० ।
 लन्ध्रि मढारी लाभ कला भयाँ, प्रणम्यति सबला सत ॥ स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
 चद्रमडलपरि शीतल परवरा भास्कर सम बढ तेज । स० ॥
 शुद्ध मारगना पालक शुभकरा, भविजनथी बहु हेज । स० । ग० ॥ ५ ॥
 जाति रूप कुल बल वपु उत्तमा, विनय सुनाण सपन्न । स० ।
 दमणचारित्र अवर क्षमा दया, सत्य सौह उपज ॥ स० ॥ ग० ॥ ६ ॥
 चरण करण आनंज भाईवा, बमचेरई सुविचार । स० ।
 अकिंचन निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार । स० । ग० ॥ ७ ॥
 काव्य पुराण व्याकरण छंदना, टीकाशास्त्र अभ्यास । स० ।
 आगम नथ उपनय गाम्भीर्यता, जुक्ता जुक्त निवास । स० । ग० ॥ ८ ॥
 तर्कशास्त्र निरनुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद । स० ।
 निश्चयनय न्यवहार सदासती, जाणक सगला जाड । स० । ग० ॥ ९ ॥
 निर्दोशक पाखंडी छेदवा, पच मिथ्यात्व निवार । स० ।
 कुमति कटाग्रह तृष्णा छेदता, जिम वन छेद कुठार । स० । ग० ॥ १० ॥

धर्मधुरधर मेरु तणी परै, महिमा जगविख्यात । स० ।
 पटविष जीव निकाचित रूपना, मात तात ने आत । स० ॥ ग० ॥ ११ ॥
 सशु मित्र सम चित धरता सुखै, कृपा समुद्र पवित्र । स० ।
 गगात्रलपरि निर्मल तुम गुणा, जेहना सरस चरित्र । स० । ग० ॥ १२ ॥
 प्रपञ्चन सार उद्धार प्रकरणै, आचार्य गुण छत्तीस । स० ।
 विविध प्रकारे भागा वर्णन्या, गणी न सकु मुनीस । स० । ग० ॥ १३ ॥
 जिम गयणागण तारा नवि गिण सकै, तुम गुण कहिवा न जाय । स० ।
 फणपति सहस प्रससा जो करै, तिणयी पिण न कहाय । स० । ग० ॥ १४ ॥
 उज्जल विजुमडलस्यु तेजनों, स्यु डडीरव मान । स० ।
 परिमल उज्जल गुण आधिक्य छै, स्यु कहु बधतैगान । स० । ग० ॥ १५ ॥
 गिरवा पुरप ते सहजै गुण करै, कार्य न कारण जाण । स० । ग० ॥ १६ ॥
 तरु सींचे सरोवर सुभ भरै, मेघ न मागै दाण । स० ग० ॥ १६ ॥
 हीयडा में किम साजन बीसरै, ते सज्जन सुविचार । स० ।
 दिन दिन घडी घडी पल पल सामरै, जिम कोइल सहकार । स० । ग० ॥ १७ ॥
 तपगच्छ मडण हीर डिवाकरु तेहना वस मे भाण । स० ।
 पढित गुलालविजय कविरायनो, दीपक गाया जाण । स० । ग० ॥ १८ ॥

ढाल (३) म्हाारा वाला बाहण जोतो रे पगडानो तारो ऊगीयो—ए देखी ।

श्रीजी सरल मन चाहता, सध तणे चित्त माहे जी ।
 आनोजी आस्या पूरीयै, भविष्यकज विकसाहे जी ॥ सङ्गुस्त्राय पचारिये ॥ १ ॥
 आतम तुमने ओलगु, लक्षणचेतन जाणो जी
 चेतनता तो जे छहै, पामी सद्गुरु बाणो जी ॥ २ ॥
 आतम असल प्रदेश छै, लोकाकाशे तेहो जी ।
 आतम आतम ए प्रमा न्यूनानादिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥
 एक प्रदेशना देश में, गुण कहीजे अनत जी ।
 परजय शक्ति अनतता, परिजय धर्म अनत जी ॥ स० ॥ ४ ॥
 एह स्वभावज जीवनों, अस्तै-नास्तिवतो जी ।
 सत्वी स्वभावै अस्तित्ता, नास्ति परव प्रपच जी ॥ स० ॥ ५ ॥
 रुचक प्रदेश विना कहु, वर्गणा अनत मानो जी ।
 कर्म रज वीटी रह्यो, जिम रज बादल भानो जी ॥ स० ॥ ६ ॥
 अनत चतुष्टी सपदा, अनत शक्ती जाणो जी ।
 चरण अनंता ते कहा, वीरज अनतड मानो जी ॥ स० ॥ ७ ॥
 अजर अमरपद राजवी, निश्चय मै मत जाणो जी ।
 विवहारै ससारियो, एम आतम ए जानो जी ॥ स० ॥ ८ ॥
 वीर पटोघर कही जता, जाणो सद्गुरु राया जी ।
 तुम बाणी श्रवणै सुणा, रुचसी मन मे राया जी ॥ स० ॥ ९ ॥
 रुचते दशविष जाणिये, कही पञ्चवणा माहें जी ।
 उपदेश बीजी सपदा, भविजन तुमकी चाहें जी ॥ स० ॥ १० ॥

नव ते आत्म प्रबोधयी, थास्यै कर्मनै रगै जी ।
 तुम सुखना उपदेशनी, चाहा तुमनै सगै जी ॥ स० ॥ ११ ॥
 वीनतडी अवधारजो, साची प्रीत सभाडी रे ।
 कवर पदाना बोलडा, ते बोलडा प्रतिपाटी रे ॥ स० ॥ १२ ॥
 मेढता नगर पधारिये, चौमासो ठावीजै रे ।
 श्रीसघनै बहु हूस छे, ते पूरव्या मन रीझै रे ।, स० ॥ १३ ॥
 विक्रम में काइ मोहिया, रोगीको ते देसो रे ।
 कपटी गुज्जर में कहा, ओछा तेहना वेसो रे ॥ स० ॥ १४ ॥
 छीला बोला काबरा, क्या क्या स्तु स्तु बोलै रे ।
 छल्ला पगुछा सुगटा, त्या सु चित्त जमोलै रे ॥ स० ॥ १५ ॥
 पिण ते कामणगारडा, कामण कीचा केई रे ।
 त्या सु मनडो भेदीयो, जाणो मनमा येई रे ॥ स० ॥ १६ ॥
 मै पिण कामण सीखस्या, करस्या कोड उपायो रे ।
 गच्छपति राय नै वादस्या, सेवस्या बहनिस् पायो रे ॥ स० ॥ १७ ॥
 छारा धर्मसुरिंदना, मात गुमाना जाया रे ।
 हरचट कुल से केसरी, गच्छपति सहु मन भाया रे ॥ स० ॥ १८ ॥
 सबज अठारै सतसटै, कार्विक मात सुहाया रे ।
 सुदि तेरस नृगुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे । स० ॥ १९ ॥
 पडित मांझि शिरोमणी, गुलालविजय गुराया रे ।
 दीपविजयनी वीनती, छलि छलि लागै पाया रे । स० ॥ २० ॥
 इतिश्री वीनती सपूर्णमगमत् । लिखितोय ॥ श्री ॥ १ ॥

ढाल—छवैछुवै वरसलो मेह—ए देसी

श्री श्री जिनेन्द्रसुरिंद, गावो भविषण माव सु हो लाल ।
 तारक भविजन एह, आचारज गुण डाव सु हो लाल ॥ १ ॥
 कहिता २ नावै पार, वीर पटोघर मनोहरु हो लाल ।
 पग पग होत कल्याण, इहभव परभव सुखकरु हो लाल ॥ २ ॥
 राय प्रदेसी भदन्त, राय पसेणी सूत्र में हो लाल ।
 ध्येय आचारज जाण, ध्यायो मन धर मत्र में हो लाल ।
 लक्ष्यो लक्ष्यो भवनो पार, शास्त्रत सुख पास्या घणा हो लाल ।
 तिम भवि सेवो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो लाल ॥ ४ ॥
 महासुनि तणा वखाण, श्रीजी पासै छै मला हो लाल ।
 डातविजय मतिवत, प० पत्र सु जाणो सला हो लाल ॥ ५ ॥
 जाचो हीरा त्वाण, विद्याविजय उपनो हो लाल ।
 रामविजय मन बीत, सागर सु ते नीपनो हो लाल ॥ ६ ॥
 गीतारथ गुणवत, नायक जय पट पामीयो हो लाल ।
 भाणक भाणक दीव, केसर जय पट घामीयो हो लाल ॥ ७ ॥

फतैविजय मन रग, दोलत ठामें गावियो हो लाल ।
 पुण्यविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो लाल ॥ ८ ॥
 इत्यादिक मुनिराय, सेवै मन सुबसुं सदा हो लाल ।
 यदना वारोवार, जाणेजो मुनिजन मुदा हो लाल ॥ ९ ॥
 इहां छै मुनिवर साथ, आज्ञा तुमवी आदरै हो लाल ।
 सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै अहनिशि पादरै हो लाल ॥ १० ॥
 पंडित माहे प्रधान, गुलालविजय वदणा करै हो लाल ।
 संतोषविजय मन धीर, दीपै सुख विजयै धरै हो लाल ॥
 राजविजय मनरग, जगविजय शुभ भाण सु हो लाल ।
 माणकविजय मन धार, दलपति वादै जाणसु हो लाल ॥
 अजीतविजय सुखकार, ऋषभ राजेन्द्र गोय भाव सु हो लाल ।
 सिद्धविजय मन चग, रूपक दानै नवल सु हो लाल ॥ १३ ॥
 रतनश्री सावबी मान, ज्ञाने मौलत सु भरी हो लाल ।
 श्रविका सरय सुचग, चाहै निज मन शुभकरी हो लाल ॥ १४ ॥
 लिखु लिखु कागल बेह, सात समुद्रनी मिस करी हो लाल ।
 कागल जो धरती होय, पार न आवै गुण खरी हो लाल ॥ १५ ॥
 वदणा बार हजार, मानेज्यो गच्छपति मुदा हो लाल ।
 इहाना सवनो जुहार, तिहा कहज्यो सवने सदा हो लाल ॥ १६ ॥
 अधिको ओछो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो लाल ।
 मुँति रसै सिद्धि ने चद्र, कार्तिक सुदि काम राजजी हो लाल ॥ १७ ॥

—इत्यादि वर्णन कार्यमगमत्—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है । उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है

॥ भास स्वाध्याय ॥

देवी—नींद नवणा रै बिच शुल रही गृहनी

साहिबा सद्गुरु चरण सुदामणा, धनो भयिजन भाव हो ॥ सद्गुरुसाज ॥
 साहिबा प्रेम अमृत रस बरसता, सिवपथ सीझो टाव हो । स० ॥ १ ॥
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
 साहिबा मुनि गहगाटै मोमता, चटज कुलना रूप हो । स० ।
 साहिबा बुधमदार खुल्या रहै, रीझवै पुषवीना मूप हो । स० । ग० ॥ २ ॥
 साहिबा ठाम ठाम मगल घणा, मोतीया थाल मराय हो । स० ।
 साहिबा पूजनी वधवै घोघरै, ठिल दरियाव मराय हो । स० । ग० ॥ ३ ॥
 साहिबा बस वधारण अभिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो । स० ।
 छावा धर्म सूरिसना, प्रतपो वखत प्रगट्ट हो । स० । ग० ॥ ४ ॥
 कोह दिवाली चिर जीबज्यो, प्रतपो कोड धरीम हो । स० ।
 जैन धर्म मढण घुरा, गुण गण रत्न सूरीदा हो । स० । ग० ॥ ५ ॥

मेडतापुरनी वीनति, मानेज्यो महाराज हो । स० ।
 मरुधर देश पधातिवै, देसां में सिरताज हो । स० । ग० ॥ ६ ॥
 बधावित्यु गच्छायने, भोतिया भरिमरि थाल हो । स० ।
 जलधर सहनै सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो । स० । ग० ॥ ७ ॥
 गुलाल स्तोषनी वीनति, जय जय पटना राग हो । स० ।
 प्यावै सद्गुरु चरणनै, सफल फरै निज भाग हो । स० । ग० ॥ ८ ॥
 साचा चरणनै सेवता, सुख उपजै मन रग हो । स० ।
 दीप फरै मन हरख सु, देखो जखिचल सग हो । स० । ग० ॥ ९ ॥

इति स्वाध्याय समाप्तम् ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्रीबीरमगाँव नगर ग्रामस्थाने सकल ग्राम ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध सजमरा पाळणहार, दुविध भ्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कृपाय रा जीपक, पच महावत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पाळक, दशविध जती अम रा धारक, इग्यारैं अग रा जाण, बारैं उपाग रा जाण, तेरैं काठीयाजीपक, पबदै बिया रा निधान, पनरैं सीध भेद रा जाण, सोळै कला निर्मला, सतरैं भेद सजम रा पाळक, अठारैं पाप-स्थानक रा निवारक, बीस धानक, इकीस आवक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस द्विवै रा निवारक, चौईस जिणेसर रा आज्ञा रा पाळक, पचीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा महारक, आग्यादक लखीस गुणेकर विराजमान, सकल भटारक सिरोमणी, पुण्य पुरंदर, महारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरीसुर जी सपरिवारान् चरणकमलान् श्री मेडताधी सदा सेवक आशाकारी हुकमी पाट भगत समस्त सभ लिखतु वदणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरा री कृपा कर नै भला छैजी । पूज्यश्रीजी साहबा रा सभा सरबदा आरोग्य चाहिजेजी । पूष्य श्री जी साहबा रे आहार पाणी मगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंध नै तो लिखो चाहिजे, र पुजनी रा चरणारविंद भेटण री सभ घणी उमेद राखे छै, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री आज्ञा सारु पधारसी नै मेडतारा सभ नै वदावसी तिको चिन धन हुसीजी, श्रीजी मोटा छै, श्री गणधर जी री गादी विराजीया छै, सुश्रीजी रा गुणारो पार नहीं, मेडता रा सभ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सु विशेष रखावसी जी औ । मेडते चोमासे पुण्यास जी गुलालविजे जी स्तोपविजै जी श्रीजी री आग्या सु रहा सुश्री पलुसण परब नीरविगन पणै बखानपचखान पोसग पढकुणा पुजा प्रभावना वैभवग्रह घणा आह्वर सु हुवा छै नै श्रीजी रो भ्रम रो घणो आखे लागो छै । बीबो समे बहोत तरंगर वरसो बरस उबरती समे आवै छै सु लिखण मे कु आवै नहीं बी पिण भाव दिण ताह तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरजाद सदा मद सु साचवीबी रहै छै । गीतारथ चोमासे रहै सु बोहोत सकट पावै छै पिण श्री बी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राती छै पीछा हमे श्री अदीसटायक जी रासरी नैं सरावगा रा घर सैर मे निराट थोडा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपडा री समे छै सु तो आंगद आप जणै छै नै हमे विशेष समे छै सु लिखण पु नहीं । चोमासी तो आप घणा जोग्य मेलीया पण समे नहीं जिण रो बिचार छै । बीबी पाटीये बखान श्री जखदीपनती बचै छै सेजाय श्री गीनाता सुत्रो दुवै छै । वषाण सजाय तो नित हुवा जाय छै । गछी तथा पर गछी सरावग सरावगणी आवै छै । गच्छ रो पुत्रो दीलावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कानाद सु जाणसी । आप सीखो मेडतै नै रहै तो रणै देखो मसी सु मेडता मे बिना आग्या बिसे छैलै रहै नै किसे छैलै राखा । अदैंतो श्री जी री

फतैविजय मन रग, डोलत ठामे गावियो हो लाल ।
 पुण्यविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो लाल ॥ ८ ॥
 द्यूथारिक मुनिराय, सेवे मन सुवर्षु सदा हो लाल ।
 वदना चारोवार, जाणेजो मुनिजन मुदा हो लाउ ॥ ९ ॥
 इहां छै मुनिर साध, आज्ञा तुमची आदरै हो लाल ।
 सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै अहनिदि पादरै हो लाल ॥ १० ॥
 पंडित माहे प्रधान, गुलालविजय वदणा करै हो लाल ।
 संतोपविजय मन धीर, दीपै सुप विजयै घरै हो लाल ॥
 राजविजय मनरग, नगविजय सुम भाण सु हो लाल ।
 माणकविजय मन धार, दलपति वादै जाणसु हो लाल ॥
 अजीतविजय सुखकार, ऋपभ राजेन्द्र दोय भाव सु हो लाल ।
 सिद्धविजय मन चग, रूपक दानै नवल सु हो लाल ॥ १३ ॥
 रतनश्री साधवी मान, ज्ञाने गैलत सु भरी हो लाल ।
 श्रविका सरय सुचग, चाहै निज मन शुभकरी हो लाल ॥ १४ ॥
 लिखु लिखु कागल केह, सात समुद्रनी मिस करी हो लाल ।
 कागल जो धरती होय, पार न आवै गुण पारी हो लाल ॥ १५ ॥
 वदणा वार हजार, मानेज्यो गच्छपति मुदा हो लाल ।
 इहाना सधनो उहार, तिहा कहज्यो सवने सदा हो लाल ॥ १६ ॥
 अधिको ओछो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो लाल ।
 मुनि रसै सिद्धि ने चद्रै, कार्तिक सुदि काम राजजी हो लाल ॥ १७ ॥

—इत्यादि वर्णन कार्यसंगमत्—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है। उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है।

॥ भास स्वाध्याय ॥

देशी—नींद नयणा रे विच घुल रही पृहनी

साहिबा सद्गुरु चरण सुहामणा, धनो भविजन भाव हो ॥ सद्गुरुरासा ॥
 साहिबा प्रेम अमृत रस बरसता, सिवपथ सीझो टाव हो । स० ॥ १ ॥
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
 साहिबा मुनि गहगाटे सोभता, चद्रज कुलना रूप हो । स० ।
 साहिबा बुधमंडार खुल्या रहै, रीझवै पृथ्वीना भूप हो । स० । ग० ॥ २ ॥
 साहिबा ठाम ठाम मंगल घणा, मोतीयां थाल भराय हो । स० ।
 साहिबा पूजजी वधावै धरोधरै, दिल दरियाव सराय हो । स० । ग० ॥ ३ ॥
 साहिबा बस वधाएण अभिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो । स० ।
 छावा धर्म सूरीसना, प्रतपो वखत प्रगट्ट हो । स० । ग० ॥ ४ ॥
 कोड दिवाली चिर जीवज्यो, प्रतपो कोड बरीस हो । स० ।
 जैन धर्म भट्टण धुरा, गुण गण रत्न सूरीस हो । स० । ग० ॥ ५ ॥

मेडतापुरनी वीनति, मानेज्यो महाराज हो । स० ।
 मरुधर देश पधारियै, देसा मे सिरताज हो । स० । ग० ॥ ६ ॥
 बधाविस्तु गच्छरायने, मोतिर्या भरिभरि याल हो । स० ।
 जलधर सहुने सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो । स० । ग० ॥ ७ ॥
 गुलाल संतोषनी वीनति, जय जय पदना राग हो । स० ।
 ध्यावै सद्गुरु चरणनै, सफल करै निज भाग हो । स० । ग० ॥ ८ ॥
 साचा चरणनै सेवता, सुख डपलै मन राग हो । स० ।
 दीप कहै मन हरख सु, देज्यो भविचल सग हो । स० । ग० ॥ ९ ॥

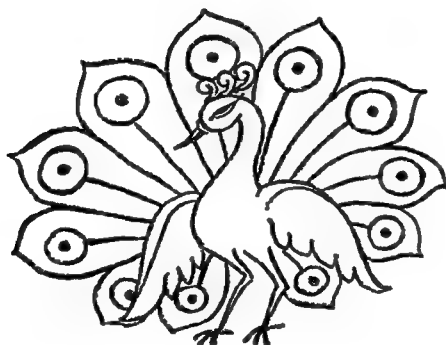
इति स्वाध्याय समाप्तम् ॥ श्री ॥

स्वति श्रीवीरमगाव नगर छुमस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध सजमरा पाळणहार, दुविध भ्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कथाय रा जीपक, पच महाव्रत चारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती भ्रम रा धारक, इग्यारै अग रा जाण, नारै उपाय रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवदै विया रा निधान, पनरै सीध मेद रा जाण, सोलै कल निर्मला, सतरै मेद सजम रा पालक, अठारै पाप-स्थानक रा निवारक, बीस थानक, इकीस श्रावक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस विवै रा निवारक, चौईस जिणेसर रा आगा रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छईस कल्पना रा जाण, सताईस ताडु गुण रा भण्डारक, आठ्यादक लनीस गुणेकर विराजमान, सकल भठारक शिरोमणी, पुज्य पुरदर, भट्टारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरीपुर जी सपरिवारान् चरणकमलान् श्री मेडताथी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त सच लिखतु वदना त्रिकाल दिनग्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरा री कृपा कर नै भला छैनी । पूज्यश्रीजी साहबा रा सदा सरबदा आरोग्य चाहीजेनी । पूज्य श्री जी साहबा रे आहार पाणी गगानल आरोग्य रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंघ नै तो लिखो चाहीजे, र पुजनी रा चरणारविंद मेटण री सघ घणी ठमेद राखे छे, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री जाना सारू पधारसी नै मेडतारा सघ नै वदावसी तिको दिन घन हुवीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणधर जी री मादी विराजीया छौ, सुभीजी रा गुणारो पार नहीं, मेडता रा सघ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सु विशेष रखावसी जी औ । मेडते चोमासे पुन्यास जी गुलालविजै जी संतोषचिजै जी श्रीजी री आग्या सु रहा सुश्री पजुसण परब नीरविगन पणै बखानपचखान पोसग पडडुणा पुना प्रभावना चैत्रपगाड वणा आडवर सु हुवा छै नै श्रीजी रो भ्रम रो वणो आखो लागो छै । बीबो समै बहोत तरेदार बरखो बरख उतरसी समै आवै छै सु स्तिण मे कु आवै नहीं बी पिण आज दिण ताड तो श्रीजी रा उपासरा री नै गळ री सारी मरजाद सदा मद सु साचवीनी गई छै । गीतारथ चोमासै रहै सु बोहोत सफ्ट पवि छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छै पीछा हुनै श्री अदीसटायक जी रापसी नै सरावगा रा घर हौर मे निराट बोछा रहा छै माहार पाणी रो तथा कपडा री समै छै सु तो आंग्रेठ आप जाणै छै नै हमै विशेष समै छै सु लिखण पु नहीं । चोमासी तो आप वणा जोय मेलेया पण समै नहीं जिण रो विचार छै । बीबी पाटीये वखाण जी जहुदीपपनती वचै छै सेजाय श्री गीनाता सुत्ररी हुवै छै । वराण सजाय तो नित हुवा बाध छै । गछी तथा पर गछी सरावगा सरावगाणी आवै छै । गच्छ रो फुरो दीखावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कागद सु जाणसी । आप लीखो मेडतै न रहै तो रणै देजो मती सु मेडता में बिना आग्या किछे लेखै रहै नै किछे लेखै राखा ! अटैतो श्री जी री

धाग्या माफक चालसी पिण इतरो विचार तों आपने इ चाइजै मोटो खेव तुरत लिखते तुरत दीज नीराट हलको खेव नहीं लिखणो सु आप विचारै सु गरी। सिंध रे भीवै तो सला बैठे जीण नै सैर लिखो, सला बैठे जिण नै छोडो गाव लिखो श्रीजी रा जती छै, सींध रे इण वेदी मे काई परोजन नहीं। सिंध रे तो श्रीजी रे आग्या परवाण छ नै श्रीजी लिखै मारी आज्ञा सींध यकी चालसी सुतो दुरस पिण श्रीजी पडो चोमासा रेटाणै नैड़ा दिना मे मेलो नै पछे पडो मारग मे देसाय राखै सु आदेसी अलगी दूर सु आवै सु कद समाचार पूगे नै कद आदरा पैली आवै सु मरबाद तो राखणी आपरै ही न हाथ बात छै सु विचार लेखी। बाहइता कागद क्रीपा करने दीरावसी, देव दरखण अवसरे सींधनै याद करावसी। स० १८६७ रा मिंगसर सुदि ५ दी को। सिवचंद रा छे सींध रे कहासु लिखो छे।

अतमें अन्मुठिओमिका पाठ लिखकर विज्ञापित पूर्ण किया गया है।

नित्य विनय मणि जीवन जैन कायमेरी, कलकत्ता



अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

रूपि महाकवि कालिदासके “विक्रमोर्वशीय” नाटक(ई० लगभग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमें, कवि शूद्रक विरचित “मुद्राराक्षस” नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और शैबानग तथा चर्यापदोंमें अपभ्रंशकी विपरीत हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमें यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पाचवीं शताब्दीमें प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भाषा में सम्पूर्ण और प्राकृतकी भाँति अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमें काव्य लिखे जानेका अभिधान करते हैं^१। यही नहीं, अपभ्रंशमें उस युगमें मुख्य रूपसे कथाएँ लिखी जाती थीं जो स्वाभाविक भी हैं। देशी भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमें दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। आठवीं शताब्दीमें अपभ्रंशमें इतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देख कर सहजमें ही दो सौ वर्ष पूर्वकी स्थितिका अनुमान हो जाता है जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रबन्ध काव्योंकी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि स्वयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ) ने “स्वयम्भूच्छन्द” तथा “रिट्टणेमिचरिड” में गोविन्द, चतुर्गुप्त, महड, सिद्धप्रभ आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिससे प्रबन्धकाव्योंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एवं कवियोंका पता चलता है। चतुर्गुप्तके द्वारा लिखित पद्मचरिड, रिट्टणेमी-चरिड और पद्मीकहाका उल्लेख मिलता है पर रचनाएँ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकीं^२। इन उल्लेखोंसे यह निष्पन्न हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अपभ्रंश प्रबन्धकाव्योंकी रचना होने लगी थी।

१ शब्दार्थो सहिनी कान्व ण्य पथञ्ज तद्विधा ।

महर्षेण प्रोक्तं चान्यदपञ्च ॥ इति त्रिधा ॥ काव्यालङ्कार, १, २६

२ न यथापरवचनाभ्या युक्तं नोच्छ्वासकल्पवि ।

संज्ञनं संज्ञना चेष्टा यथापञ्चग्रासत्वा ॥ वही, १, २८

३ नैनं नय प्रगतिं समद, पृ० ३६ ।

लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अविकाश साहित्य पञ्चद्व है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलनी। यहा तक कि श्रुतकीर्ति विरचित “योगशास्त्र” और वैश्वक ग्रन्थ “जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला” पञ्चद्व ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसंस्कृत “कुवलयमाला-कथा” (वि० स० ८३५) और दामोदर रचित “उक्तिव्यक्तिप्रकरण” (११-१२वीं शताब्दी) में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत “उक्तिरत्नाकर” में भी देशी गद्य तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पत्र ही प्राप्त होते हैं। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्तक रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रंश भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश साहित्यकी तालिका* इस प्रकार है—

अम्भदेव सूरि	समरारास (रचना स० १३७१)—प्रकाशित
अम्बुल रहमान	सन्देशारासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना स० ११६१)
अभयदेवसूरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना स० १११९)—प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	णेमिणाथचरित (१० स० १२४४), छक्कम्भोवण्ड—(१० स० १२४७), पुरंदरविहाणकहा (१० स० १२७५), महावीरचरित, जसहरचरित, ज्ञाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरसुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरित (१० स० १४७९)
आसिंग	जीवदयारास (वि० स० १२५७)
ईश्वरगणि	शीलसन्धि
रूपभद्रास	रत्नत्रयपूजा
कनककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्डचरित (११ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
गुणभद्र भट्टारक	अणतवयकहा, सवणवारसिविहाणकहा, पकखवइकहा, णहपत्तमी, चदायण, चदणछट्टी, णरयलतारी दुडारस, णिद्धुहसत्तमी, मउडसत्तमी, पुण्णजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहल्लकखणवय, रूड- विहाण, सोल्हकारणवयविहि, सुयषदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंघि (१० स० १६०६)
जयमित्रहल	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जल्हिग	अनुप्रेक्षारास

१ जह जह जसु जहि, चिव पपुरद अज्जवसाव ।

तह तह तसु तहि, चिव तारिखु होद पहाव ॥ तत्रसार (अभिनवगुप्त), ४, १

२ यह तालिका अधिकतर उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रामाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि ‘जिनरत्नकोश’-
(खण्ड १) में इस सूचीमें अनुलिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश-ग्रन्थोंके नामसे उल्लेख मिलता है, किन्तु वे अप्राप्य होनेसे
या प्राकृत भाषामें लिखित होनेसे स्त तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनन्तसूरि
जिनपद्मसूरि
जिनप्रभसूरि
जिनप्रभसूरि

जिनप्रभसूरि
जिनभद्र
जिनवरदेव
छत्रसेन
कवि ठकुरसी
कवि ठाकुर
तेजपाल

प० दर्शन विजय
रामोदर
रामोदर (जिनदेव के पुत्र)
देवचन्द
देवदत्त
देवसेन
कवि देवदत्त
देवनन्दी
देवसूरि
देवसेनगणि
देवहण
धनपाल
धनपाल
धर्मसूरि
धवल कवि
धादिह
नयनन्दी
नरसेन
नेमचन्द
पद्मकीर्ति
पुण्डन्त

पूर्णानुसुति
प्रज्ञातिलक

उपदेशरसायनरास (स० ११३२-१२१०), चर्चरी रास ।
श्रूलमद्रफाग (स० १३९० के लगभग)
अनाथसन्धि, अन्तरगरास, अन्तरगविवाह ।
आत्मसन्धोष कुल्क, मोहराजविजय, सावयविरि, जिनजन्ममह,
नेमिनाथरास ।
वज्रसामिचरित (स० १३१६)
सुभाषितकुलक
बुद्धिरसायण
कविमणीविधान
मेघमालाकथा (२० स० १५८०)
सातिगाहचरित (२० स० १६५२), महापुराण कलिका (२० स० १६५०)
समवणाहचरित (प्रतिलिपि स० १५८३), वरागचरित-(२० स०
१५०७), पारसणाहपुराण (१६ वीं शताब्दी) ।
विजयतिलकसूरिरास (स० १६७९)-प्रकाशित
गेमिणाहचरित (२० स० १२८७)
सिरिपालचरित, गेमिणाहचरित, चदम्पहचरित ।
पासणाहचरित (लिपि स० १४९८)
वरागचरित, शान्तिनाथपुराण, अनादेवीरास-(अनुपलब्ध)
सावयवममदोहा-प्रकाशित ।
पासणाहचरित (२० स० १२७५)
रोहणीवयकहा
उपदेशकुलक
सुलोचनाचरित
गयसुकुमालरास (वि० स० १३०० के लगभग)
भविसयत्तकहा (२० स० १३९३)
बाहुबलिचरित (२० स० १४५४)
जम्बूगामिरास (२० स० १२६६)
हरिवसपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
पठमसिरिचरित (१० वीं शताब्दी के लगभग)-प्रकाशित
सुदसणचरित, सयलविहिविहाणकन्व (२० स० ११०० के लगभग)
विद्वज्जकहा, जिणरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
रविवत्कहा, अणतवयमहा
पासणाहचरित (वि० स० १९९९)
महापुराण (वि० स० १०१६-१०२२), नागकुमारचरित, यशोधर-
चरित-प्रकाशित ।
सुकुमालचरित
कङ्कलिरास (वि० स० १३६३)

लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पत्रपत्र है। स्वतन्त्र रूपसे कोई ग्रन्थ-रचना नहीं मिलनी। यहाँ तक कि श्रुतकीर्ति विरचित “योगशास्त्र” और वैश्वक ग्रन्थ “जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला” पत्रपत्र ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसुरिकृत “कुवलयमाला-कथा” (वि० स० ८३५) और दामोदर रचिन “उक्तिव्यक्तिप्रकरण” (११-१२वीं शताब्दी) में अपभ्रंश ग्रन्थोंके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत “उक्तिरत्नाकर” में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पत्र ही प्राप्त होते हैं। इस प्रकार फुटकर तथा मुकुर रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रंश भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश साहित्यकी तालिका* इस प्रकार है—

अमरदेव सुरि	समरारास (रचना स० १३७१)—प्रकाशित
अब्दुल रहमान	सन्देशारासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना स० ११६१)
अभयदेवसुरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना स० १११९)—प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	पेमिणायचरित (२० स० १२४४), छक्कम्मोवएस—(२० स० १२४७),
	पुरटरविहाणकहा (२० स० १२७५), महावीरचरित, जसहरचरित,
	ज्ञाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरसुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरित (२० स० १४७९)
आसिग	जीवदयारास (वि० स० १२५७)
ईश्वरगणि	शीलसन्धि
अपभ्रंश	रत्नत्रयपूजा
कनककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्डचरित (११ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
गुणभद्र भट्टारक	अणतवयकहा, सवणवारसिविहाणकहा, पकरवइकहा, णहपचमी,
	चवायण, चदणछट्ठी, णरयउतारी दुडारस, णिदुहुसत्तमी, मडहसत्तमी,
	पुष्पजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहलक्खणवय, लद्ध-
	विहाण, सोलहकारणवयविहि, सुयचदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंघि (२० स० १६०६)
जयमित्रदल	श्रीपालचरित, धर्द्धमानकथा, मल्लिनायकाव्य।
जल्लिग	अनुप्रेक्षारास

१ जह जह जस्सु जहिं, चिव पफुरद अज्जवसाउ ।
तह तह तन्सु तहिं, चिव तारिखु दोर पहाउ ॥ तन्त्रसार (अभिनवगुप्त), ४, १

२ यह तालिका अधिकतर उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रागाणिक रूपमें तैयार की गई है। यद्यपि “जिनरत्नकोश”-
(खण्ड १) में इस सूचीमें अनुद्विगित ग्रन्थोंका अपभ्रंश ग्रन्थोंके नाममें उल्लेख मिलता है, किन्तु वे अत्राप्य होनेसे
या पाकृत भाषाओंमें लिखित होनेसे इस तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनश्चसूरि
जिनपद्मसूरि
जिनप्रभसूरि
जिनप्रभसूरि

जिनप्रभसूरि
जिनभद्र
जिनवरदेव
छत्रसेन
कवि ठगुरसी
कवि ठाकुर
तेजपाल

प० दर्शन विजय
दामोदर
दामोदर (जिनदेव के पुत्र)
देवचन्द्र
देवदत्त
देवसेन
कवि देवदत्त
देवगन्धी
देवसूरि
देवसेनगणि
देवहण
धनपाल
धनपाल
धर्मसूरि
धवल कवि
धाहिल
नयनन्दी
नरसेन
नेमचन्द्र
पद्मकीर्ति
पुष्पदन्त

पूर्णगद्गसुनि
प्रज्ञातिलक

उपदेशसायनरास (स० ११३२-१२१०), चर्चरी रास ।
स्थूलभद्रफाग (स० १३९० के लगभग)
अनाथसन्धि, अन्तरगरास, अन्तरगविवाह ।
आत्मसन्धोध कुल्क, मोहराजविजय, सावयविहि, जिनजन्ममह,
नेमिनाथरास ।
वज्रसामिचरित (स० १३१६)
सुभाषितकुलक
बुद्धिरसायण
रुक्मिणीविधान
मेघमालाकथा (१० स० १५८०)
सातिणाहचरित (२० स० १६५२), महापुराण कल्कि (१० स० १६५०)
सभवणाहचरित (प्रतिलिपि स० १५८३), वरागचरित-(१० स०
१५०७), पारसणाहपुराण (१६ वीं शताब्दी) ।
विजयतिलकसरिरास (स० १६७९) - प्रकाशित
गेमिणाहचरित (१० स० १२८७)
विरिपालचरित, गेमिणाहचरित, चदप्पहचरित ।
पासणाहचरित (लिपि स० १४९४)
वरागचरित, शान्तिनाथपुराण, अत्रादेवीरास-(अनुपलब्ध)
सावयधम्मदोहा-प्रकाशित ।
पासणाहचरित (१० स० १२७५)
रोहणीवयकहा
उपदेशकुलक
सुलोयणाचरित
गयसुकुमालरास (वि० स० १३०० के लगभग)
भविसयत्तकहा (१० स० १३९३)
बाहुनलिचरित (१० स० १४५४)
जम्बूसामिरास (१० स० १२६६)
हरिवसपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
पउमसिरिचरित (१० वीं शताब्दी के लगभग)-प्रकाशित
सुदधनचरित, सयलविहिविहाणकव (१० स० ११०० के लगभग)
सिद्धकक्कहा, जिणरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
रविवत्तकहा, अणतवयकहा
पासणाहचरित (वि० स० १९९९)
महापुराण (वि० स० १०१६-१०२२), नागकुमारचरित, यशोधर-
चरित-प्रकाशित ।
सुकुमालचरित
कल्लिरास (वि० स० १३६३)

बालचन्द्रमुनि
वृचिराज (वरह)
ग्र० उद्गू
ग्रह साधारण

भगवतीदास

महणसिंह
महीचन्द्र
महीराज
महेश्वरसूरि

माणिक्यचन्द्र
माणिक्यराज कवि
मुनि कुसुमचन्द्र
मुनि चारितसेन
मुनि यशकीर्ति
यश कीर्ति
यश कीर्ति

योगीन्द्रदेव
प० रङ्गू

रत्न कवि
रत्न
राजशेखरसूरि
रामसिंह मुनि
रत्नप्रभसूरि

निरयदुहसत्तमीकहा, रविवत्कहा, णरयत्तारी, दुद्धारसकहा ।
मयणजुञ्ज (वि० स० १५८९)

चैतिरास

कोविलापचमीकहा, मुकुटसत्तमीकहा, दुधारसीकहा, आदित्यवार,
तीनचत्तवीसी, पुष्पाजलि, निर्दुग्धसत्तमी, निर्दुग्धपचमीकहा ।

मिगाकलेहाचरित (वि० स० १७००), मठसत्तमीकहा, सुयषदहमी-
कहा ।

त्रिशतजिनचत्तवीसी

शान्तिनाथपुराण (२० स० १५८७)

नलद्वन्द्वतीरास (स० १५३९)

सजममजरी तथा आ० हेमचन्द्रसरिकृत "सजममजरी" की स्वोपज्ञ
विवृति एव टीका^१

सत्तवसणकहा (२० स० १६३४)

अमरसेनचरित (वि० स० १५७७), णायकुमारचरित (स० १५७६)

नेमिनाथरास

समाधिरास

जगसुन्दरीप्रयोगमाला (आधुर्वेद)

चदप्पहचरित (१२-१३ वीं शताब्दी के लगभग)

पाण्डवपुराण (२० स० १४९७), हरिवत्सपुराण (२० स० १५००)

जिनरसिन्धुहाणकहा, रविवत्कहा ।

परमप्यासु, ज्योसार ।

पठमचरित, हरिवत्सपुराण, आदिपुराण (अनुपलब्ध), पासपुराण,
सम्भत्तगुणनिधान, मेहेसरचरित, जीवधरचरित, जसहरचरित, पुष्पासव-
कहाकोस, धनकुमारचरित, सुकोसलचरित, सम्महजिनचरित, सिद्ध-
चक्रकवयविहि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसन्तोहकव, अणयमीकहा,
सम्भत्तकवमुदी, करकण्डु सुदसणचरित (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला,
पोडशकारणजयमाला, सम्यक्सत्त्वभावना सोहयुदि (अनेकान्त में प्रकाशित) ।

जिनदत्तचत्तपई (२० स० १३५३)

प्रत्युम्नकथा

नेमिनाथकाग (स० १४०५ के लगभग)

पाहुदोहा (विक्रम की दसवीं शताब्दी के लगभग)

अतरमसधि (वि० स० १३६२)

१ अन्य टीका ग्रन्थोंके रूपमें अपभ्रंश भाषामें लिखित देवेन्द्रसरिकृत "उत्तराध्ययनमञ्जु वृत्ति", रत्नप्रभसरिकृत
"उपदेशमाग दोधरी वृत्ति", मूलशुद्धप्रकरण वृत्ति, आख्यातमणिकोष वृत्ति तथा भवभावनाप्रकरण वृत्ति
उल्लेखनीय हैं । "सजममजरी" भी टीका बहुत है । पुस्तकारार लगभग तीनसौ प्रकाशी हैं, जो अभी तक अप्रकाशित
हैं । केवल इस ग्रन्थका संस्करण तैयार कर है ।

ललितीर्ति भट्टारक

लाळू (लक्ष्मण)

लक्ष्मण

लखमीचंद

वज्रसेनसूरि

वरदत्त

वर्द्धमानसूरि

विजयसिंह

विजयसेनसूरि

विद्यापति

विनयचंद्र

विनयचन्द्रसूरि

विनयप्रभ

विमलकीर्ति

वीर कवि

वीर कवि

विबुध श्रीधर

शालिभद्रसूरि

शालिभद्रसूरि

शुभकीर्ति

श्रीचंद

श्रीचंद

श्रीधर

श्रीधर

श्रीभूषण

श्रुतकीर्ति

सहणपाल

कवि सारमूर्ति

सागरदत्तसूरि

साधारण सिद्धसेन

सिद्ध-सिंह कवि

सुप्रभाचार्य

सुमतिगणि

सोमप्रभसूरि

जिनरात्रिकथा, ज्येष्ठजिनवरकथा, दण्डालक्षणीकथा, धनकलङ्ककथा, कज्जिकाप्रतकथा, कर्मनिर्जराचतुर्दशी कथा।

जिणदत्तकथा (२० स० १२७५), अणुवयरयणपईव (वि० स० १३१३), चदणछडीकथा।

जेमिणाहचरित (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

टोहाणुप्रक्षारास

भरतेश्वर-बाहुबलियोररास

वज्रस्वामीचरित्र

वीरजिनपारणक

अजितनाथपुराण (वि० स० १५०५)

रेवतगिरिरास (वि० स० १२८७),—प्रकाशित

कीर्तिलता (१५ वीं शताब्दी)—प्रकाशित

चूनडीरास, निष्फरपचमीविहाणकथा, कल्याणकराम, दुद्धारस कहा।

नेमिनाथ चउपई (वि० स० १२५७)

गौतमस्वामीरास (वि० स० १४१२)

सोखवइविहाणकथा, सुयवदसमीकथा, चडायणवउकथा।

जम्बूसामिचरित (२० स० १०७६)

णाणसार की पाथडी

पासपुराण (२० स० ११८९), वड्डमाणचरित (२० स० ११९०),

चदणहचरित (अनुपलब्ध)

पचपण्डवचरितरास (वि० स० १४१०)

भरतेश्वरबाहुबलिरास (वि० स० १२४१), बुद्धिरास,—प्रकाशित

सातिगाहचरित

कहाकोसु, रयणकरण्डसावयायार (२० स० ११२०)

चदणहचरित (वि० स० १७९३)

मुमुमालचरित (२० स० १२०८)

भविसयत्तकथा (२० स० १२३०)

वसुधीरचरित (१)

हरिवसपुराण (वि० स० १५५२), परमेष्ठीप्रकाशसार, धर्मपरीक्षा,

योगसार (१६ वीं शताब्दी)।

सम्यक्त्वकौमुदी

जिनपद्मसूरि पट्टामिपेक्कास (१७ वीं शताब्दी के लगभग)।

जम्बूसामिचरित (वि० स० १०६०)

विलासवईकथा (२० स० ११२३)

पञ्जुणचरित (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

सुप्पयटोहा (वैराग्यसार)

नेमिनाथरास (लगभग १३ वीं शताब्दी)

कुमारपाल प्रतिज्ञोष (वि० स० १२४१)—प्रकाशित

स्वयम्भू, त्रिभुवन स्वयम्भू	पउमचरित्र, हरिवसपुराण, स्वयम्भूचन्द्र, पचमीकहा, स्वयम्भू व्याकरण (अनुपलब्ध)।
हरिचंद्र	अणत्थमीकहा, दशलक्षणकथा, नारिकेरकथा।
हरिदेव	मयणपराजयचरित्र (१५ वीं शताब्दी के लगभग)
हरिभद्रसूरि	सनत्कुमारचरित (वि० स० १२१६) प्रकाशित-रिद्धगेमिचरित्र
हरिभद्र	गेमिकुमारचरित्र—प्रकाशित
हरिपेण	धम्मपरिक्खा (वि० स० १०४४)
हरिमिह साउ	सम्यक्त्वकौमुदी (प्रकाशित, अनेकाव, ११, २)
हेमचन्द्रसूरि	सिद्धहेमगन्धानुशासन, देवीनाममाला (१३ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
हेमचन्द्र प्रस	श्रुतस्कन्ध

इनके अतिरिक्त पाटनके भण्डारमें जिनप्रमसरिके नामसे मृगापुत्र कुलक, सुभाषित कुलक, विवेक कुलक, धर्माधर्म विचार कुलक, मल्लिनाथचरित्र, भव्यचरित्र, भव्यकुटुम्बचरित्र, महावीरचरित्र, जिनजन्म-मह, भावकविधि, अन्तरगविवाह, चैत्यपरिपाटी, साधार्मिक वासव्य कुलक, वज्रस्वामीचरित्र (वि० स० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासुन्दरीसन्धि (वि० स० १३२८), अंतरगसधि, अनाथसधि, मदनरेखासधि, जीवानुशासितसधि, ऋषभचरितस्तवन, नेमिरास (वि० स० १२९७), गौतमचरित्र कुलक, जिनागमवचनस्तवन, भाषना कुलक, भावनासार, युगादिजिनचरित्र कुलक, मुनिसुव्रतास्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ—मुनिसुव्रत—जिनजन्माभिषेक तथा जिनजन्मोत्सवस्तवन आदि अनेक रचनाए मिलती हैं। इसी प्रकार भा० जिनवत्सुरि विरचित उपदेशरसायनरस, कालस्वरूप कुलक, अवस्था कुलक, चर्चरी, भा० जिनब्रह्मभगुरीरि स्तुति, स्तवन आदि कई रचनाओंका उल्लेख मिलता है। अपभ्रंसमें ऐसी अनेक छोटी-बड़ी रचनाए रास, सन्धि, कुलक, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखकोंके सबधमें कुछ भी ठीक रूपसे ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमें कुछ निम्न-लिखित हैं—

बाहुबलपाथडी, वसन्तविलास फाग (स० १४००-१४२५), जिनचन्द्रसूरि फाग (स० १३६१के लगभग), आबूरात (१३वीं शताब्दी), चर्चरिका, शालिग्राममातृका, सबेगमातृका, जम्बूचरित्र, मदनरेखा-चरित्र, मृगपुत्र महर्षिचरित्र, चतुरगसन्धि, चतुर्विंशतिजिनकल्याणक, कथाए, स्तुतिस्तवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश-साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता है। यद्यपि अभी तक इसका सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नही हो सका है परन्तु जो प्रबन्ध रचनाए मिलती हैं वे कई बातोंमें मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर परवर्ती हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंका साहित्य लिखा गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपोंमें नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका वाङ्मय अपभ्रंशसे पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामकी दृष्टिसे नहीं, मूल्यांकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कड़ी है जो जन जनकी चेतनाको आज भी अपनी सहज भाषाओंमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और काव्यात्मक दोनों ही दृष्टियोंसे आज इस साहित्यका विशेष महत्व बढ़ गया है। परन्तु जब तक इसका ठीकसे मूल्यांकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका यथार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावमयी उज्ज्वल रेखाओंमें इसका यथार्थ रूप और ही प्रकाशित हो सकेगा। और सभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

जैन पुराण साहित्य

के० ऋषभचन्द्र

जिस्त प्रकार प्रारम्भसे ही जिनवाणी(अर्हद्वचन)के चार विभाग किये गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्य-के भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र्य संग्रही। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा-साहित्यको, जिसके अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इस अनुयोगको इतनी बड़ी महत्ता इसलिये दी गयी है कि इसके द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पनपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसको इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण-साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातन पुराण स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शालाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शालाका पुरुषों(चक्रवर्ती, बलदेव, बासुदेव व प्रतिबासुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें संग्रह हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शालाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शालाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनके ग्रन्थमें जिस धर्मका वर्णन है उसके सात अंग हैं—द्रव्य, क्षेत्र, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रकृत। तात्पर्य यह कि पुराणमें पञ्चद्रव्य, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपापके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा सत्पुरुषके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्य-की परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं,

जो प्राचीन कालके इतिहाससे सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-चित्रण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके फलको दिखानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जिनसेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणसे बृहत्काय होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणमें सत्पुरुषके चरितकी कथा-वस्तुका समावेश होता है। इसी चरितात्मक वस्तुके कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्वेताम्बरोकी प्रायः जितनी भी रचनाएँ तीर्थंकरोंके जीवन सबधी मिलती हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों सजाएँ दी हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शालाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो कृतियाँ रची गयीं उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इससे कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही है, यदि उनमें त्रैलोक्य महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखते हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुबद्ध नहीं रहे। शालाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काल्पनिक चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषतः चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शालाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक अथवा वीरपुरुषकी हो या किसी काल्पनिक पुरुषकी ही क्यों न हो, उन सबको चरितकी संज्ञा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामक जो जो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिनसेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषों(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लिएइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंके मुखसे ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगम्बरोंका प्रथमानुयोग ही श्वेताम्बरोका धर्मकथानुयोग है। प्रथमानुयोग नारदहर्षे अग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती और अन्य महापुरुषोंके वर्णन उपलब्ध थे। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक आदिखोत माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके छुट हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अब उपलब्ध नहीं है। परंपरासे जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथोंमें समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अतः प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी कथा-सामग्रीके आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवायाग, ज्ञाताधर्मकथा, कल्पसूत्र, बम्बूद्वीपप्रशस्ति, त्रिलोक-प्रशस्ति तथा आवश्यक-निर्युक्ति, -चूर्णि, विशेषावश्यक भाष्य और वसुदेवहिण्डी उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन, ग्रन्थ; अब तक भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मात्रसे ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें विमलसरिका हरिविषयचरित्र, कवि परमेष्ठिका नागधर्मसंग्रह-पुराण तथा चतुर्मुखके पञ्चमचरित और हरिविषयपुराण उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण-साहित्य पर दृष्टिपात करे तो मान्य होगा कि ये रचनाएँ विरक्तकी छठी शताब्दीसे लगाकर १८वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोका पुराणानाम पुराणा साहित्य प्राकृत भाषामें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्म-प्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिए उन लोगोंकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अग्रणी रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती हुयी भाषाओंमें पुराण साहित्यका सृजन हुआ है। प्राकृतके बाद जब संस्कृतका अधिक प्रभाव बढ़ा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहें। उसके पश्चात् जब अपभ्रंश भाषाओंने जोर पकड़ा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इन प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल छठी शताब्दीमें पन्द्रहवीं तक, संस्कृत

पुराणोंका आठवींसे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंग पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, संस्कृत व अपभ्रंग पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमशः बारहवीं-तेरहवीं, तेरहवींसे सत्रहवीं और सोलहवीं शताब्दीका रहा है। इन सबमें भी संस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वोपरि है। प्रायः ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परंतु किसी किसी प्राकृत रचनानामें कहीं कहीं पर संस्कृत व अपभ्रंग, तो अपभ्रंग रचना में संस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परंतु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

विक्रमकी छठी शताब्दीसे जब जैन पुराणोंकी रचना प्रारंभ हुई तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणोंकी रचना हो चुकी थी। इसलिए उस साहित्य-शैलीके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा संस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएँ बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यतत्त्वकी भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छंद, अलंकार, रस-भाव आदि काव्य-गुणों तथा सूक्तियों और सुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ संस्कृत रचनाएँ तो महाकाव्यात्मक शैलीके अच्छे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृश्यों का वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि वह हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रामें दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं। प्रारंभमें तीनों लोक, बाल-चक्र व कुलवृत्तोंके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वंशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् संवर्धित पुरुषके चरितका वर्णन प्रारंभ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षिप्त तो कभी विस्तारसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमात्रके रूपमें ही। इसके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वजोंका विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वजकी कथाओंके साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक वृत्तियाँ तो कभी आवेशों की अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं संक्षिप्तता तो नहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म-प्रवृत्ति और असत्कर्म-निवृत्ति, सयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म-सिद्धान्तकी प्रबलता इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर सुनियोजित प्रवेश भी पाया जाता है। इनके अतिरिक्त शेष भागमें तीर्थंकरकी नगरी, मातापिताका वैभव, गर्म, बन्म, अतिशय, क्रीडा, शिक्षा, दीक्षा, प्रव्रज्या, तपस्या, परिपह, उपसर्ग, केवलप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा छालिल्य और अलंकारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषातत्त्वका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राकृत भाषा में है। यह विमलसुरि (५३० वि सं०) की पउमचरिय (पद्मचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दाशरथी राम (पद्म), वासुदेव लक्षण तथा प्रतिवासुदेव रावणका चरित वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि रामायण-

से भिन्न है। संस्कृत रामायणसे इस भिन्न रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था? इस दृष्टिसे देखे तो तीन मूलभूत कारण प्रत्यक्ष नजर आते हैं। एक तो यह कि रामकी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतानुसारियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विशेषता यह कि उसमें बानरों और राक्षसोंको पशुओंकी तरह चित्रित किया गया था जो परंपराके प्रतिकूल था क्योंकि वे मनुष्य जातियों ही थीं। तीसरा कारण यह कि रामकथा-सम्बन्धी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिको मिली जो वाल्मीकि-रामयणमें उपलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसे रामका स्वेच्छापूर्वक वनवास, सुवर्ण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भामण्डल, हनुमानके अनेक विवाह, सेतुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गायत्रि है तथा ११८ उद्देशोंमें विभक्त है। कहीं कहीं पर अलंकारोंके प्रयोग तथा रसभावान्तरक वर्णनोंके होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैसी ही है।

संस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसम्बन्धी है जो रविषेणाचार्य(७३५ वि० स०)का पद्मचरित है। इसमें १२३ सर्ग हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारके सिवाय यह विमलसूरिके पद्मचरियकी प्रतिकृति मात्र है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला सकलकीर्तिके शिष्य जिनदास(शोलहवीं शती)का रामदेव-पुराण है जो गद्यात्मक है। देवविजयगणिका पद्मपुराण १६५२ वि० स०में रचा गया था। भट्टारक सोमसेनके रामपुराण (सं० १६५६) पर गुणभद्रकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराण-कारोंमें भ० धर्मकीर्त्ति (सं० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्त्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत व संस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पद्मचरित है जो स्वयम्भू-देव(८९७-९७७ वि० स०)की रचना है। यह पौंच काण्डों तथा नब्बे सर्गियोंमें विभक्त है। कथा रविषेणाचार्यकी कृतिके अनुसार ही है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें उत्कृष्ट संस्कृत 'काव्यशैली'का अनुसरण हुआ है। कवि रङ्गू(१५वीं १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पद्मपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिसे रामायणके पश्चात् महाभारत सम्बन्धी कथाकृतियोंकी गणना जैन पुराण साहित्यमें होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। कुवल्य मालामें जो उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस विषय पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसके कर्ता भी विमलसूरि थे। इन पुराणामें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वासुदेव कृष्ण, बलदेव, जरासिन्धु तथा कौरव-पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनसेनकृत (८४० वि० स०) संस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नमूना आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी समाहित कृति पर आधारित मानी जाती है। सकलकीर्त्ति-(१४५०-१५१० वि० स०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनके शिष्य जिनदास द्वारा लिखे गये हैं। भ० श्रीभूषणका हरिवंशपुराण सं० १६७५की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रभसूरिका पाण्डवचरित्र १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० स०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत में कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणी-(१६६० वि० स०)ने देवप्रभसूरिके पाण्डवचरित्रका ग्रन्थ रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बालभारत में उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्ताओंमें भ० जिनदास (१६ वीं शती), जयसागर, ववि रामचन्द्र (भ० १५६०से पूर्व) और भ० धर्मकीर्त्ति (सं० १६७१) तथा पाण्डव चरित्र सम्बन्धी जयानन्द, विजयगणी, शुभ वर्धनगणी और पाण्डव पुराणके रचितताओंमें भ० शुभचन्द्र (सं० १६८८), श्रीभूषण (सं० १६७७) और भ० वादिचन्द्र(१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश सप्तमी अपभ्रंशकी प्रथम कृति स्वयम्भूदेवकी है जिसका अपरनाम रिद्धगेमिचरित है। यह तीन कांडोंमें विभक्त है तथा ११२ सधियांला ग्रन्थ है। इसकी कथाका आधार जिनसेनका हरिवंशपुराण है। धवल(११वीं-१२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ सधियोंमें काव्यात्मक दृगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यश.कीर्त्ति और श्रुतकीर्त्तिकीप्र ता है। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ सधियोंमें विभक्त हैं। कवि रङ्गधने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् कालकी दृष्टिसे महापुराणोंकी जारी आती है, जिनमें त्रिपट्टि-शालाका पुरुषो अथवा चौबीस तीर्थंकरों आदिसे चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरुआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शालाकाचार्य(१२५ वि० सं०)का चळपन्नमहापुरिसचरिय ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नो प्रतिवासुदेवोंको शालाका पुरुषोंमें नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायागसे भी सूचित है। यह गद्य-प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव शूर्पणखाके नाम तथा स्वर्णमृगसे स्पष्ट है तथापि शेष कथा विमलसूरिके अनुसार है। भद्रेश्वर(१२-१३वीं शताब्दी)की कहावलिमें शालाका पुरुषोंका चरित वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथामें रावणके चित्र का उल्लेख न्याय देने योग्य है। महापुरुष-चरितकारोंमें आम्बसूरिका भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस समयमें महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पठमचरियसे भिन्न है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चक्रवर्त्ती तथा उत्तरपुराणमें शेष शालाका पुरुषोंके चरित्र वर्णित हैं। आचार्य मल्लिषेणने १००४ वि० सं०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके म० सकलकीर्त्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता है। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का त्रिपट्टि-शालाका-पुरुष-चरित १० पवोंमें विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट-पूर्व ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आशाधर (१२९२वि० सं०)के त्रिपट्टि-स्मृति-शालामें शालाका पुरुषोंका सभित वर्णन है। त्रिपट्टि-शालाका-पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारोंमें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेनके महापुराण पर ललितकीर्त्ति-(१९वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पदत्तके उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(सं० १०८०)की टीका उपलब्ध है। पुराणसारसंग्रह दामनन्दिनी रचना है जिसमें संक्षेपमें शालाका पुरुषोंका वर्णन है। वैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्त्तिके पुराणसार गद्यात्मक रूपमें उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिविनचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमशः चौबीस तीर्थंकरोंके चरित दिये गये हैं। रायमल्लास्युदय (१६१५ वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसमें भी तीर्थंकरोंके चरित हैं। इस सम्बन्धमें केशवसेन (सं० १६८८) व प्रभाचन्द्रके कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितमें मेरुतुगाचार्यने (१४वीं शती) ऋष्यमनाथ, शातिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीके चरितोंका वर्णन किया है। इसीको काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अपभ्रंशमें महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पदत्तका (१०२२ वि० सं०) तिसट्टि-महापुरिस-गुणलंकार है। इसमें प्रथम ३७ सधियोंमें आदिपुराण तथा शेष ६५ सधियोंमें उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कविकी अषाधारण काव्यप्रतिभाके इसमें दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणोंके पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरोंके जीवनचरित बहुतायतसे पाये जाते हैं। १०वीं शतीसे १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होती रही। १२वीं और १३वीं शती ऐसे साहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, वैसे १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। बहुलताकी दृष्टिसे अधिकसे अधिक कृतियाँ शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय श्रेणिमें नेमि और पार्श्वजिन सभधी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमें आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोंकी सख्या उल्लेखनीय है।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अमयदेवके शिष्य वर्धमानसूरि (११६० वि० स०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पाच परिच्छेदोंमें विभक्त है। भुवनतुंगका ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें निबद्ध है।

अमरचन्द्र(१३वीं शती)का संस्कृत पद्मानन्दकाव्य १९ सर्गोंवाला आदिनाथके जीवनचरित्र सभधी है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७४ वि० स० की रचना है। अन्य रचनाएँ भ० सकलकीर्ति (१५वीं शती), चन्द्रकीर्ति (१७वीं शती), शान्तिदास, धर्मकीर्ति आदिकी हैं। हस्तिमङ्गने गद्यात्मक आदिनाथ पुराण लिखा। कलितकीर्तिका आदिपुराण जिनसेनाचार्यके आदिपुराण पर दीक्षा मात्र है। नेमिकुमारके पुत्र वाग्भटने काव्यमीमांसामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमें रङ्गू (१६वीं शताब्दी वि० स०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अपरनाम मेघेद्वर चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर सभधी अजितनाथपुराण बुधराघवके शिष्य अरुणमणि(१७१६ वि० स०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमें स० १५०५की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर समवनाथचरित्रकी रचना मेरुतुंगसूरिने स० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मात्र मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुमतिनाथ चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ(१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें ९६२१ अथात्र प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठे तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसूरिने १२५४ वि० स० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पद्मानामपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पद्मानामपुराण प्राप्त हैं। देवप्रभसूरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर सभधी सुपार्श्वनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गण्डके लक्ष्मणगणि(११८८ वि० स०)ने रचा। यह रचना उत्कृष्ट कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमें वीरसूरि (११३८ वि० स०), येशोदेव (स० १०७८), चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्र (१२२३) तथा जिनवर्धनसूरिकी कृतियाँ हैं। अपभ्रंश रचना यश कीर्तिनी (१५वीं शती) ११ सधियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र(स० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। सन्कृतम असग (११वीं शती), वीरनन्दि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (स० १३०२), शुभचन्द्र (१६वीं शती) तथा पण्डिताचार्य और दामोदर कवि(स० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अन्धसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना य० शिवाभिरामकी भी मिलनी है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुष्पदन्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताव्यकृत गाथाछन्दके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पत्र एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमेंसे लिये गये हैं।

दसवें तीर्थंकर वीतलनाथके चरितोंके बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त हैं।

ग्यारहवें जिन पर श्रेयासचरित जिनदेवके शिष्य हरिमित्रने स ११७२में तथा अजितसिंहसूरिके शिष्य देवभद्रने ११००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। सस्कृतमें मानतुग(स० १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके श्रेयासपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपूज्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाग्र प्रमाण चन्द्रप्रमकी रचना है तथा सस्कृतमें वर्द्धमानसूरि(स० १२९९)की करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। सस्कृतमें ज्ञानसागरने खभातमें स० १५१७में ५६५० ग्रन्थाग्र प्रमाण पाच सर्गोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सर्गोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहसगणिने स० १५७८में सस्कृतमें विमलचरित रचा था। रत्ननन्दिका भी विमलनाथ-पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्रदेवके शिष्य नेमिचन्द्रसूरि है जिन्होंने स० १२१३में १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणके रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मनाथ पर प्राकृत-रचनाका उल्लेख मात्र है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट सस्कृत काव्य है जो २१ सर्गोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मशर्माभ्युदय काव्य है जो ११वीं १२वीं शतीकी रचना मानी जाती है। इस पर शिशुपालवध, गडडबहो और नैषधीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (स० १२१६) और सकलकीर्ति(१५वीं शती)की रचनाओंके भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिनाथके जीवन संबंधी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पहली कृति देवचन्द्रसूरि(स० ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना स० १४१०की है। सोमप्रभसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अपभ्रंशमें महीचन्द्रने दिल्लीमें स० १५८७में सतिणाहचरित रचा था। सस्कृतमें असग(११वीं शती)का शान्तिनाथपुराण १६ सर्गोंमें निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसूरि(स० १३०७)का शान्तिनाथ-चरित ६ सर्गोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसूरिकी कृति (स० १३२२) देवचन्द्र-सूरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शती) ८ सर्गोंमें करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) तथा श्रीभूषण(स० १६५९)के भी शान्तिनाथ-पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सर्ग प्रमाण है। कनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसूरिकी करीब ७००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राप्त हैं। गद्यमय रचनाकारोंमें भावचन्द्र (स० १५३५) तथा उदयसागर उल्लेखनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, कलमराज, शान्तिकीर्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मजयसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पादपूर्ति काव्य है जो नैषधचरितके पादोंके आधारसे शान्तिनाथके जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुण्डुनाथके चरितकारोंमें पद्मप्रभ अथवा विबुधप्रभसूरि(१३वीं शती)का नाम आता है जिन्होंने अपनी रचना सस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित भट्टारमें ही होनेका उल्लेख है।

अठारहवें अरुणाय पर प्राकृत और सस्कृतमें रचनाएँ की गयी थीं परंतु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उन्नीसवें जिन महिनाथके प्राकृत चरितकारोंमें जिनेश्वरसूरि(स० ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ अथात्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमद्रकी कृति तीन अध्यायमि १००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भुवनतुगसूरिका ग्रन्थ ५०० अथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ अथाग्र प्रमाण उपलब्ध हैं। अपभ्रंशमें जिनप्रमसूरिकी ५० पत्रप्रमाण रचना है। जयमिश्रहल्का भी मल्लिनाथ पुराण उपलब्ध है। सस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका मल्लिनाथ चरित ४२५० अथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १४७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) भी मल्लिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विनयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुव्रतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पद्मप्रभकी सस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ अथाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० अथाग्र प्रमाण है। कृष्णदासका मुनिसुव्रतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गों समाप्त हुआ तथा अर्द्धहासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। कैशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिवेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन सबषी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिकी सस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रमसूरिकी गजपद्ममय रचना १३६०० ग्रन्थाग्र प्रमाण ६ अध्यायों में विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मल्लहारी हेमचन्द्र (१२वीं शती)की ५१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। सस्कृतमें प्रथम नगर सूर्याचार्यका आता है जिहोंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ घटित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वाग्भट- (१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य झौलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रमसूरिकी २१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिराज (सं०-१४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त (सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविनयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। सगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्याप्रति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भोजसागर, नरसिंह, हरिवेण और मगसकी भी कृतिया मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमद्रका नेमिनाथचरित (सं० १२१६) ८०३२ ग्रन्थाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्वकी है तथा वह १३ कदवक प्रमाण ४ सधियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन सबषी देवमद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गज पद्म मिश्रित है तथा १००० ग्रन्थाग्र प्रमाण ५ उद्देश्योंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशमनचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। सस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वगुदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्यांका समावेश किया गया है। बादिराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५०७८ ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य नर्मानन्द (सं० १०९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भागदेवसूरिने सं० १४१२में ६४०० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (स० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमविजयने स० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(स० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५ वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७ वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण स० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी स० १९२वीं १८ सध्वि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की स० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ सध्वि प्रमाण है जो १५ वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रङ्गूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (स० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० स० ११४१) है जिनका ग्रन्थ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रमसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। संस्कृत काव्योंमें प्रथम नवर असग(११ वींशती)के सम्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (स० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, बाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशमें रङ्गूका सम्महणाहचरित्र १० सध्वियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ सध्वियां वाला बहुमाणकण्डु मिलता है। नरसेनकी बहुमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६ वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीवके तीर्थंकरोंके अलावा आगामी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना स० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती हैं उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक संस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण स० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती सुभीमके जीवन पर रत्नचन्द्र (स० १६८३) तथा प० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरिषेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परंतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ३० कामराजकी स० १५६०की १३ सर्ग वाली एक संस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिषष्टि शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण-श्रमणी, श्रावक-श्राविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन सबधी जो रचनाएँ की गयीं उनकी भी प्रायः चरितकी सज्ञा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगडदत्त-पुराण, कुवेर-पुराण, श्रेणिक-पुराण, गजसिंह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहाँ पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहाँ पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-मंडारोंमें बहुत सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

इनकी रचना ५५५५ अष्टाष्ट प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमद्रका कृति तीन अध्याय ९००० ग्रन्थाष्ट प्रमाण है। भुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० अष्ट प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ अष्टाष्ट प्रमाण उपलब्ध है। अपभ्रंशमें जिनप्रमसूरिकी ५० अष्टाष्ट प्रमाण रचना है। जयमिश्रहल्का भी महिनाथ पुराण उपलब्ध है। सस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका महिनाथ चरित ४२५० अष्टाष्ट प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १८७८ के आसपासकी रचना है। सक्लकीर्ति (१५वीं शती) भी महिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभमर्धन, विजयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

चौसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुवतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पञ्चप्रभकी मस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ अष्टाष्ट प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० अष्टाष्ट प्रमाण है। कृष्णदासका मुनिसुवतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्धदासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम कान्यारत्न है। केदारसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिपेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन सबधी नेमिनाथपुराण सक्लकीर्तिकी सम्स्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रमसूरिकी गणपद्यमय रचना १३६०० ग्रन्थाष्ट प्रमाण ६ अध्यायोंमें विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मल्हारी हेमचन्द्र(१२वीं शती)की ५१०० ग्रन्थाष्ट प्रमाण है। सस्कृतमें प्रथम नवर सूर्याचार्यका आता है जिन्होंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ पड़ित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ भजिनदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वामदेव (१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य जैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रमसूरिकी २१०० ग्रन्थाष्ट प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिराज (सं० १४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त(सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविनयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। सगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापूर्ति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रन्थाष्ट प्रमाण है। भोजसागर, नरसिंह, हरिपेण और मगरसकी भी कृतियां मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिमद्रका नेमिणाहचरित (सं० १२१६) ८०३२ अष्टाष्ट प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्वकी है तथा वह १३ कद्वक प्रमाण ४ सधियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन सबधी देवमद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गणपद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रन्थाष्ट प्रमाण ५ उद्देश्योंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशमवचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। सस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वम्युदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्योंका समावेश किया गया है। वादिराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणमद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ अष्टाष्ट प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द(सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२में ६४०० अष्टाष्ट प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (स० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निरुद्ध मिलता है। हेमविजयने स० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(स० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५ वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७ वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण स० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी स० १९२वीं १८ सधि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की स० ११८९की मिलती है। असयालका पार्श्वनाथपुराण १३ सधि प्रमाण है जो १५ वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रङ्गधूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (स० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० स० ११४१) है जिनका ग्रन्थ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रमसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। संस्कृत काव्योंमें प्रथम नवर असग(११ वीं शती)के सम्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (स० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, वाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशमें रङ्गधूका सम्प्रज्ञाहचरित १० सधियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ सधियांवाला बहुमाणकन्तु मिलता है। नरसेनकी बहुमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६ वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगामी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना स० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती हैं उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक संस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण स० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती सुमौमके जीवन पर रत्नचन्द्र (स० १६८३) तथा प० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हर्षिपेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परंतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ब्र० कामराजकी स० १५६०की १३ सर्ग वाली एक संस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिषष्टि शलाका पुष्पोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण-श्रमणी, आवक-आविका और कुछ काव्यपिक पात्रोंके जीवन संबंधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी सजा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगददत्त-पुराण, कुबेर-पुराण, श्रेणिक-पुराण, गजसिंह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहां पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहां पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-महारोमें बहुत सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

१० श्री महाजीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

को टनके प्रकाशन की सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अप्रकाशित रूपम ही छूट न हो जाय जैसा कि जैन परम्परामें होता आया है।

संदर्भ ग्रन्थ सूचि

- १ आदिपुराण, जिनमेलाचार्य ।
- २ तिनरत्नकोश, प्रो० १० दा० वेल्णकर, पृना ।
- ३ जैन ग्रन्थ प्रचलित मन्द, प्रथम भाग, श्री जु० भि० सुगुप्तार, दिल्ली ।
- ४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, टी० जगदीशचन्द्र जैन, बनारस ।
- ५ भारतीय संस्कृतिम जैनधर्मका योगदान, डा० हीरालाल जैन, भोपाळ ।
- ६ राजस्थानमें जैन ग्रन्थमण्डारकी ग्रन्थसूचि, भाग १-४, जयपुर ।



पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बढापुर नामक कस्बा है। वहासे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके भग्नावशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथका मंदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरजी एक विशालकाय भग्न प्रतिमा बढापुर गांवसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके सब्बधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। आबस्तीके शासक सुहलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका सब्बध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष यहा मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहा अपना किला बनवाया और कई जैन मंदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह बताना कठिन है कि इस किले तथा मंदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि बहेलेंके समयमें या उनके पहले यह बरबादी हुई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरेधीरे वह बीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहा 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने जमीनको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहा पर बिखरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने विलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बल्लूय सफेद पत्थरकी बनी है और उँचाईमें दो फुट आठ इंच तथा चौड़ाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलाकृत चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी खड़ी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रमामण्डल उत्कृष्ट कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके भिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्ते प्रदर्शित हैं। मूर्तिके डुँघराळे वाल तथा ऊपरके

तीन छत्र भी दर्शनीय है। छत्रोंके अगल-बगल सुसज्जित हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पीछे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियोंके नीचे हाथोंमें माला लिये हुए दो विद्याधर अंकित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमें चौरी-बाहुक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफी अलंकृत है। उसके बीचमें चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया है। चक्रके ऊपर कीर्तिमुद्रका चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर धनके देवता कुबेर दिखाये गये हैं और दूसरी ओर गोदमें बच्चा लिये देवी अविका हैं। चौकीके निचले पहलू पर एक पक्षिमें ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—श्री विरद्धमन समिदेवः। स्म १०६७ राणलसुत्त भरथ प्रतिमा प्रठपि। (अर्थात् संवत् १०६७में राणलके पुत्र भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखकी भाषा शुद्ध संस्कृत नहीं है। पहला अक्षर 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेवः'का बिगड़ा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम संवत्के लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ किलेसे इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंके प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीमें पारसनाथ किला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। ज्ञान पड़ता है कि वहां एक बड़ा जैन विहार भी था। इस स्थानकी खुदाईसे प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमें आये हैं। किलाका सर्वेक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकेंगी।

पारसनाथ किलाकी जो आशिक सफाई हुई है उसमें अनेक बेल-बूटेदार इटें, पत्थरके कलापूर्ण स्तम्भ, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापटों पर बेल-बूटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर संगीतमें सलम स्त्री-पुरुषोंकी मूर्तियाँ उकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेंसे मुख्यतः परिचय नीचे दिया जाता है—

सं० १—**दर्वाजेका सिरदल**—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पोंके ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्रामें अवस्थित हैं। उनके अगल-बगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति खड्गासनमें दिखाई गई है। मध्य भागके दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलके दोनों कोनों पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा खड्गासनमें दो खम्भोंके बीचमें बनी है। सभी तीर्थंकरोंके ऊपर छत्र हैं।

सं० २—**देहलीका भाग**—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहासे भगवान् महावीरजीकी बड़ी प्रतिमा मिली है। इसके बीचमें कल्पवृक्षका अलंकरण है, जिसके प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मंगल घट लिए हुए खड़े हैं। उनके खड़े होनेका त्रिभंगी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरमें किनारेकी ओर शेरकी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दायें कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

सं० ३—**संगीतका दृश्य**—एक अन्य देहली पर, जो किलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियों तथा अलंकरण बने हैं तथा दूसरी ओर भावपूर्ण मुद्रामें एक युवती नृत्य कर रही है। उसके अगल-बगल मृदंग और मंजीर बजाने वाले पुरुष उकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेपथूया बड़े कलापूर्ण दंगसे दिखाई गई है।

सं० ४—**द्वार-स्तम्भ**—पारसनाथ किलेसे अनेक सुन्दर द्वार स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भके नीचे मकरके ऊपर खड़ी हुई गंगा दिखाई गई है। उनके अगल-बगल दो परिचारिकाएँ त्रिभंगी भावमें प्रदर्शित हैं। ये मूर्तियाँ प्रैवेयक, स्तनहार, क्रिकणि सहित मेपला नया अन्य अलंकरण धारण किये हुए हैं। खम्भेके ऊपर पनावलीका अंकन दिखाया गया है।

सं० ५—यमुना सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने वाहन कच्छप पर आरुढ़ यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकायें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इससे पता चलता है कि ये दोनों खम्भे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार-खम्भोंके ऊपर गंगा-यमुनाका चित्रण गुप्तकालके प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्वाजे पर लगी हुई देवी रूपा गंगा-यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है।

“मूर्ते च गंगा यमुने तदानीं सचामरे देवमलेविषाताम्।” (कुमारसम्भ ७,४२)

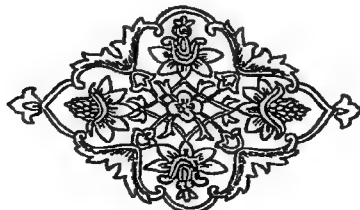
(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गंगा और यमुना हाथोंमें चँवर लिये हुए देवकी सेवामें उपस्थित थीं)।

सं० ६—द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ—इस खम्भेमें नीचे एक मोटा ढङ्ग लिये द्वारपाल खड़ा है। उसकी लंबी दाढ़ी तथा बालोंका जूड़ा दर्शनीय है। इसका ढग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चवेल कलामें मिलता है। इस खम्भेके ऊपरी भागमें फूलोंका अलंकरण दिखाया गया है।

सं० ७—द्वार-स्तम्भका निचला भाग—इस खम्भेका केवल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त ढगका एक द्वारपाल खड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

सं० ८—भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति—यह मूर्ति बड़ापुर गांव से आई थी। यह पारसनाथ किलासे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका सुह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ डाला गया है। यह मूर्ति काफी विंगल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें सिंहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सर्पकी ऐङ्गदार कुण्डलिया दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका बटाटोप है। अगल-बगल नाग और नागिनकी मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर युग्मकी प्रतिमाएँ हैं। चरण-चौकीके ऊपर दो अलङ्कृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बड़ी कलापूर्ण है। संभवतः मध्यकालमें पारसनाथ किलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मंदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ किलेके कितने ही प्राचीन अवशेष इधर-उधर पहुँच गए हैं। सुशे नगीनाके जैन मंदिरमें कई प्राचीन मूर्तियाँ देखनेके मिलीं, जिनकी शिल्प-रचना पारसनाथकी ही कलाके अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहाँ सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान् तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंको सुरक्षित रचना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।



ENGLISH SECTION

A Comparative Study of the Jaina and the Sāmkhya-Yoga Theories of Parīṇāma

INDUKALA H JHAVERI

THE concept of *Parīṇāma* is very old and its beginnings can be traced as far back as the Rgveda. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Parīṇāmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāmkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāmkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Viparīṇāma*, in their doctrine of *Parīṇāma*, i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities (*viparīṇamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram*).

Umāsvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Parīṇāma* nature of reality into *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya*. Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Parīṇāma* as '*avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-nivṛttau dharmāntarotpattiḥ*'. These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Parīṇāma* into *Dharma-Parīṇāma*, *Laksana-*
GJY 1

Parināma and *Avasthā-Parināma*¹ The Jaina has not analysed *Parināma* in this way Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guna-Paryāya* Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manusyatva*, in the case of *Jīva*) and *Guna-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jīva*) of the Jaina represents *Dharma-Parināma* or change of aspect When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Laksana-Parināma* The oldness and newness or *tīratā-mandatā* in the case of *Jīva* which a *Dravya-Paryāya* or a *Guna-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Parināma* This *Avasthā-Parināma*, it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time There cannot be such *Avasthā-Parināma* in the *Artha-Paryāya*² as it is momentary

Both the *Sāmkhya* and the Jaina understand *Parināma* as a wide concept including the material change in time (*Aparispandātmaka-Parināma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda* Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā*, viz, *parināmātmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā* In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jīva* and *Pudgala*, as each *Jīva* and *Pudgala*, that is atom, is limited and, therefore, capable of movement In *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda* In the *Sāmkhya*, *Parispanda* has to be negated in *Prakṛti* which is one homogeneous whole and all-pervading It becomes possible in the different products of *Prakṛti*, from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakṛti*

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the *Sāmkhya*, viz, that it has to be visualized without *Ākāśa* *Vijñānabhikṣu*³ felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakṛti* subsumes *Ākāśa* But this interpretation is not vouchsafed by the older *Sāmkhya* texts which derive *Ākāśa* from the *Śabda-Tan-Mātrā* So we must understand

-
- 1 See *Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III 15
 - 2 When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya* If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc., these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man
 - 3 *Sāmkhya-pravacana-bhāṣya* on the *Sāmkhya-sūtra*, II 12 'Nityau yau dikālau tau ākāśa-prakṛti-bhūtau prakṛter guna-visesau eva'

Parispanda in Sāmĳhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an underived entity.

The Sāmĳhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla*. The Sāmĳhya does not recognize *Kāla* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Parināmas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Guṇas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*.⁴ The second view is similar to that of the Sāmĳhya.

Next, the Sāmĳhya-Yoga view of the regulation of *Parināma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*nimitta*)⁵ finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parināma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*kṣetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*). This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus: 'Yathā ghaṭo dravyataḥ pāṭhvatvena utpādyate na jalatvena Deśataḥ ihatyatvena na pātahputrakatvena Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādām)'—pp 180-182

4 'Kālas ca iti eke'—*Tattvārīha-sūtra*, V 38

5 In the Sāmĳhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *guṇas*, there are no intrinsic differences between them (*sarjam sarvātmaṇam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *guṇas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *guṇas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāñcāla country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer here, the growth of rice is not possible in that season, a man cannot take its rise from that of a deer'—*Yoga-sūtra*, III 14

Deśa-kālākāra-nimittāpabandhāt na khalu raktir iti—*Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-*

Parispanda in Sāmkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an underived entity.

The Sāmkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla*. The Sāmkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Parināmas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Guṇas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the Āgama period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*.⁴ The second view is similar to that of the Sāmkhya.

Next, the Sāmkhya-Yoga view of the regulation of *Parināma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*numitta*)⁵ finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parināma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*keśeta*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*). This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus: 'Yathā ghaṭo dravyataḥ pāṭhvatvena utpadyate na jalatvena. Deśataḥ ihayatavena na pātāluṭakatvena. Kālataḥ vartamānakālatayā nātītanāgatābhyām. Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādnā)'—pp 180-182

4 'Kālas ca iti eke'—*Tattvārtha-sūtra*, V 30

5 In the Sāmkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *guṇas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvātmakam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *guṇas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *guṇas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāñcāla country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season, so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer'—*Tattvavaiśārādī* on the *Yoga-sūtra*, III 14

'Sarvam sarvātmakam iti. Deśa-kālākāra-numittapabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivyaktir iti'—*Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III 14

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water. From the standpoint of place, it is produced here (i.e. at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pataliputra, etc. From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future. From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Parināma* and not the *Alpa-Parināma* (or it comes to have the qualities of redness, etc.)'

The causal theory of the Sāmkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Parināma*. It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation. There is no new creation or production of the effect as such. The Jaina, even though accepting the doctrine of *Parināma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i.e., the effect is both pre-existent and pre-non-existent. It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence. Thus the Jaina, too, in the way of the Sāmkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of '*Ekāntism*', the Jaina as an '*Anekāntist*' brings in *Asat* along with *Sat*. He also seems to be influenced by the Vaiśeṣika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaiśeṣika sense. For the Sāmkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhivyakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kāraṇas* but he does not use the term *Asat*. Vidyānanda in his *Astasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāmkhya even though he does not profess it, and that the Sāmkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics⁶.

The differences in the application of the theory of *Parināma* between the Sāmkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities. The Sāmkhya analyses reality in two ways. One, on the principle of 'Sentience' (*Cetana*), and 'Non-sentience' (*Jada*) and the second way is to view reality as *Parināma* and *Aparināma* or *Kūṭastha*. He identifies the sentient with the *Kūṭastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakṛti*. The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz, Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second. This is the fundamental difference between the Sāmkhya and the

Jaina The latter regards the soul also as undergoing *Parināma*. For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jīva* and the *Ajīva* must possess this characteristic.

Next, the Sāmkhya regards the transforming *Prakṛti* as responsible for all changing phenomena. To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty-three *tattvas* from *Prakṛti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty-three *tattvas*. The primary derivation is, in Sāmkhya phraseology, called *Tattvāntara-Parināma*, while the subsequent *parināma* is called *Dharma-Laksana-Avasthā Parināma*. For the Jaina, it was not necessary to have *Tattvāntara-Parināma* because he starts with the five or six *tattvāntaras* as fundamental and underived entities. The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jīvas*, he assumes four underived *Ajīva* categories, viz, *Pudgala*, *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*. He explains all psychic phenomena as resulting from the *Parināmas* of *Jīvas*, all material phenomena from the *Parināmas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms, while *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagāha*) respectively of *Jīva* and *Pudgala*.

As just said, the essential difference between the Sāmkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Parināma* is not applied to *Purusas* by the Sāmkhya, while the Jaina would apply it both to *Jīvas* and *Ajīvas*. From this difference ensue various differences of views between the Sāmkhya and the Jaina.

The denial of *Parināma* in the *Purusas* has made it highly difficult for the Sāmkhya to relate them to the changing *Prakṛti* and has prevented them to play any substantial role in the world-phenomena. In fact, *Prakṛti*, having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Purusas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakṛti* teleological. This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings.

Another consequence of this assumption is that *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., which appear as of *Puruṣa*, become really so many transformations of *Prakṛti*. *Puruṣa* is never bound and, therefore, has never to be free. He merely witnesses all the transformations of *Prakṛti*. Thus, in Sāmkhya, truly speaking, *bandha* and *mokṣa*, are the transformations of *Prakṛti*.

The above difficulties do not confront the Jaina. The application of *Parināma* to *Jīvas* enables him to smoothly relate the two, viz, *Jīva*

and *Pudgala*, and explain their mutual influence and interaction. The Jaina theory of *Parināma*, which in the case of *Jiva* takes the form of *bhāva-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma*, makes it possible to attribute *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *moksa*, etc., to *Jivas* directly. Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jivas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jivas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Parināma*.

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jiva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*parināmas*) of the one can ever be related to those of the other. In the case of the Sāmkhya, there is no such difficulty, because the *Purusas* and *Prakṛti* are always distinct from each other and never come in real contact. The *bhoga* and *moksa* in the *Purusa* are always '*aupacārika*' (i.e., are only a way of speaking).

The Sāmkhya is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.



Anekānta and Madhyamā-Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMANA Mahāvīra started with implicit faith in *ahimsā* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation. The supreme problem of Mahāvīra was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta*. The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course).

The ontological pursuits of Mahāvīra and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekānta*. A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible. In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes. This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one.

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratītyasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidyā*. This causal law determined the ontological

speculations of the Buddha and his followers Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination The modes alone were real without any underlying unity One mode replaces another in unbroken succession determined by causal nexus The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratitya-samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions' Nothing is independent and self-sufficient in this view The real is also *sūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti*, that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *madhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says —

यः प्रतीत्यसमुत्पादं शून्यता ता प्रचक्षते ।

सा प्रज्ञतिरुपादाय प्रतिपत्तु सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratityasamutpāda* and *madhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses —

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमवाश्वतम् ।

अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥

यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं विव ।

देशयामास संबुद्धस्तं वन्दे वदता वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*)

Thus, the *madhyamā-pratipad*, originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view

Anekānta, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes The criterion of unity is inseparability There can be distinction without difference Modes are different among themselves and distinct from the substance, but they are not different from the latter The relation between substance and modes is identity-cum-distinction The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality. Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Mādhyamika Buddhist as unreal. Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable. If *anekānta* gives an impression of eclecticism, the *madhyamā-pratipad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do.



Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V M KULKARNI

THE *Svetāśvatara Upaniṣad*¹ gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers. This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Puruṣa*. This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhāva* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature.

In the commentary to the *Svetāśvatara* Sankarācārya² explains *svabhāva* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire. In the *Buddhacarita*³ Asvaghosa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhāvavāda*.

- 1 काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनि पुरुष इति चिन्त्या ।
सवोग एषा न त्वात्मभावादात्माप्यनीश सुखदुःखदेतो ॥
स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुगमाना ।
देवस्यैव महिमा तु लोकं येनेदं ब्राम्हणे ब्रह्मण्यक्रम ॥

—*Svetāśvatara* I 2, VI 1

- 2 स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनिधित्वा शक्तिः । अग्रेतोऽप्यमिव ।
3 अग्नेर्यथा द्योष्मण्या द्रवत्वं तद्वत्पृथ्वी प्रहृतिं वदन्ति ॥
केचित्स्वभावमिति वदन्ति शुभाशुभं चैव स्वभावमिति च ।
स्वभाविकं सर्वमिदं च यस्मादतोऽपि श्रेष्ठे भवति प्रपन्न ॥

“ They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*Svabhāva*), and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort.”⁴

In the *Nyāyasūtra*⁵ Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. Vātsyāyana, in his commentary to the *Nyāyasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples

In the *Māthara-vṛtti*⁶ to the *Sāṃkhya-kārikā* (v 61), along with

यदिन्द्रियाणां नियत प्रचार प्रियामित्यत्र विषयेषु चैव ।
संयुज्यते यत्नरयतिमिश्र कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभाव ॥
अङ्गिर्दुताश्च शयमभ्युपति तेजासि चापो गमयन्ति शोषम् ।
मिथानि भूतानि शरीरसत्स्थान्येव च गत्वा जगद्ब्रह्मन्ति ॥
यत्पाणिपादोदरशृङ्खलार्था निर्वर्तते गर्भगतस्य भाव ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योग स्वाभाविक तत्कलयन्ति तज्ज्ञा ॥
क कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्य विचित्रभाव शृङ्गपक्षिणा वा ।
स्वभावतः सवमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति कुत प्रयत्न ॥

—*Buddhacarita* IX 57(b)-62

4 Translation by E. H. Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो मावोत्पत्ति कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्ति । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूनां चित्रता, ग्रान्था श्रृङ्गता, निनिमित्तं ज्ञेयादानवच्च दृष्टं तथा शरीरादिस्पर्शोऽपीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV 1 22

6 अग्रे स्वभावमाहुः । स्वभाव कारणमिति । तथा हि—
येन शुद्धीकृता हसा शुक्लाश्च हरितौकृता ।

Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V M KULKARNI

THE *Svetāśvatara Upaniṣad*¹ gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Purusa* This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhāva* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature

In the commentary to the *Svetāśvatara Śāṅkarācārya*² explains *svabhāva* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire In the *Buddhacarita*³ Asvaghosa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhāvavāda*

- ~~~~~
- 1 काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छ भूतानि योनि पुरुष इति चिन्त्या ।
संयोग यथा न त्वात्मभावादात्माप्यनीश सुखदुःखहेतो ॥
स्वभावमेके कवयो वदन्ति काल तथान्ये परिमुहमाना ।
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥

—*Svetāśvatara* I 2, VI 1

- 2 स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनियता शक्ति । अक्षेरीण्यमिव ।
- 3 अग्नैर्यथा ह्योष्णमपा द्रवत्वं तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृतिं वदन्ति ॥
केचित्स्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभं चैव भवामवौ च ।
स्वभाविकं सर्वमिदं च यस्मादतोऽपि मोक्षो भवति प्रयत्न ॥

“ They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*Svabhāva*), and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort.”⁴

In the *Nyāyasūtra*⁵ Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. Vātsyāyana, in his commentary to the *Nyāyasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples

In the *Māthara-vṛtti*⁶ to the *Sāṃkhya-kārikā* (v 61), along with

शदिन्द्रियाणां नियत प्रचार प्रियाम्रियत्व विषयेषु चैव ।
सदुप्यते यज्जरायातिमिश्र कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभाव ॥
अङ्गिहुताश्च श्मशान्युपति तेनासि चापो गमयन्ति श्लेषम् ।
मिन्नानि भूतानि शरीरसत्स्थान्यैव च गत्वा जगदुदहन्ति ॥
यत्पाणिपादोदरशृङ्गमूर्ध्नां निर्वर्तते गर्भगतस्य भाव ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योग स्वाभाविक तत्त्वययन्ति तज्ज्ञा ॥
क कण्टकस्य प्रकोटि तैक्ष्ण्य विचित्रभाव क्षुण्णक्षिणा वा ।
स्वभावतः सवमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति कुत प्रयत्न ॥

—*Buddhacarita* IX 57 (b) -62

4 Translation by E H Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिनिचतो भावोत्पत्ति कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमिता शरीराद्युत्पत्ति । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूनां विनता, आण्णा शृङ्गता, निनिमित्तं बोधादानवच्च दृष्टं तथा शरीरादिस्माऽपि ।

—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV 1 22

6 अपरे स्वभावमाहुः । स्वभाव कारणमिति । तथा हि—

येन शुद्धीकृता दत्ता शुकाश्च हरितीकृता ।

Isvara and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61) Gaudapāda⁷ writes "Others say, *Svabhāva* is cause of the world By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours ?", that is, they are so naturally for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time), even *Svabhāva* merges into it, and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti*

In the commentary⁸ to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else They (*Svabhāvavādins*) declare "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba*? All this comes about by *Svabhāva*"

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Aśvaghosa's verse cited above

In the *Sarva-Siddhānta-Sangraha*⁹ Śāṅkarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus

मयूराक्षिविता येन स नो वर्ति विभास्यति ॥

स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थाऽस्ति यत् प्रजानामुत्पत्तिसंहति स्यात् तस्याद्यो ज्ञेते स्वभाव कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māthara-Vṛtti* to *Sk* 61

- 7 अपरे स्वभावकारणिका युवते । केन शुद्धीकृता इत्या मयूरा केन चिविता । स्वभावेनैवेति । कालस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीन । तस्मात् काले न कारण नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारण न प्रकृते कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāṣya* to *Sāmkhyakārikā* 61

- 8 अपरे अन्ये लौकायतिका स्वभाव जगत् कारणमाहुः । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विव्य याति । तथा च तद्राक्ष्यम् ।

क कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभाव सृष्टाक्षिणा च ।

माधुर्यमिक्षो कटुता च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तम् ॥

—*Bhaṭṭotpala's Commentary* to *Brhatsamhitā* I 7

- 9 न कल्प्यो सुखदुःखान्ता धर्माधर्मौ परिरिह ।
स्वभावेन सुखी दुःखी जनोऽन्यत्रैव कारणम् ॥
शिखिनश्चित्रयेत् को वा कोकिलान् क प्रकूलयेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasangraha* II 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others. A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well? There is in respect of these things no cause other than nature."

In his commentary¹⁰ to the *Viśeṣāvasyākabhāṣya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāva*vādins. "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause. They do not regard even 'Sva' (own, itself) as cause. What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like? What has fashioned the variegated plumage of peacocks? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident. Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only."

In the course of his discussion about the *Svabhāvavāda* (Introduction to *Ganadhara-vāda*) Malvania quotes two verses¹¹ on *Svabhāvavāda* as well-known

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature. Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

- 10 सर्वैरेतु निराशस भावाना जन्म वप्येते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहु स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्ठकादीना वैचित्र्यं कः करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रं केन निर्मितं ॥
कादाचित्कं यदत्रास्ति नि शेषं तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा चैते सुखादयः ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to
Ganadhara-vāda II, v 1963

Note The text reads 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रं' Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white" (*Ganadhara-vāda* (p 45) Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad). It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रं'—which reading eminently suits the context.

- 11 नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्रा केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नित्यात्मकः ॥
अक्षिरूपो जल शीत समस्तशैस्तथानिल ।
केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात् तदवस्थितिः ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to Ganadhara-vāda*, p 114

Isvara and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61) Gaudapāda⁷ writes "Others say, *Svabhāva* is cause of the world By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours?", that is, they are so naturally for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time), even *Svabhāva* merges into it, and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti*

In the commentary⁸ to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else They (*Svabhāvavādins*) declare "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba*? All this comes about by *Svabhāva*"

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Asvaghosa's verse cited above

In the *Sarva-Siddhānta-Sangraha*⁹ Śāṅkarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus

मयूराश्रिता येन स नो वृत्तिं विधास्यति ॥

स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थाऽस्ति यत् प्रजानामुत्पत्तिसङ्गतिं स्यात् तस्माद्यो भूते स्वभाव कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māṭhara-Vṛtti to Sk 61*

- 7 अपरे स्वभावकारणिका भवते । केन शुद्धीकृता इति मयूरा केन चित्रिता । स्वभावेनैवेति । कालस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीनः । तस्मात् कालो न कारणं नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारणं न प्रकृते कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāṣya to Sāmkhyakārikā 61*

- 8 अपरे अन्ये लौकिकयतिका स्वभाव जगत कारणमाहुः । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विवक्ष्य याति । तथा च तदाकथम् ।

क कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणा च ।

माधुर्यमिक्षो कटुता च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तम् ॥

—*Bhattotpala's Commentary to Brhatsamhitā I 7*

- 9 न कल्प्यो सुखदुःखान्ता धर्माधर्मौ परैरिह ।
स्वभावेन सुखी दुःखी जनोऽन्यत्रैव कारणम् ॥
शिखिनश्चित्रयेत् को वा कोकिलान् क प्रकूलेयत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasangraha II 4-5*

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others. A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well? There is in respect of these things no cause other than nature."

In his commentary¹⁰ to the *Vīśeṣāvasyākabhāṣya* Maladhāri Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāva*vādins. "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause. They do not regard even 'Sva' (own, itself) as cause. What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like? What has fashioned the variegated plumage of peacocks? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident. Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only."

In the course of his discussion about the *Svabhāva*vāda (Introduction to *Ganadharavāda*) Malvania quotes two verses¹¹ on *Svabhāva*vāda as well-known

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature. Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

- 10 सर्वहेतुनिराशस भावाना जन्म वर्ण्यते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहु स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्टकादीना वैचिन्य क करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र केन निर्मित ॥
कादाचित्क यदत्रास्ति नि शेष तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतीक्ष्णयादि तथा क्षेते सुखादय ॥

—Maladhāri Hemacandra's Commentary to
Ganadharavāda II, v 1963

Note The text reads 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र' Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white" (*Ganadharavāda* (p 45) Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad). It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र'—which reading eminently suits the context

- 11 नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विविक्ता केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामक ॥
अग्निरुष्णो जल शीत समस्पर्शस्तथानिल ।
केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तदवस्थिति ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to Ganadharavāda*, p 114

(by itself) By whom or what came this variety ? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*) "

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darsana-sangraha*¹², which briefly puts the case of *Svabhāvavādins* thus

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛṣṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things Thus it has been said

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn,
By whom came this variety ? From their own nature was it born "

In his commentary¹³ to *Uttarādhyayana Sūtra* (Agadadatta, v 75) Devendra gives a verse in Prakrit hunting at *Svabhāvavāda* "Who paints the peacock ? Who provides the swans with their graceful gait ? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families ?"

In his commentary to *Saddarśana-Samuccaya*¹⁴ (st 50), as mentioned by Hiriyanna, Gunaratna quotes as the view of others

"Others again say All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *karma* whatever serving as its basis "

In the *Mahābhārata*¹⁵ (Śānti-parvan) there are many references to

- 12 नन्वदृष्टमिष्टो जगद्विचित्रमात्मिकं स्यादिति चेत्—न तद् भद्रम् । स्वभावादेव तदुपपत्ते । तदुक्तम्—

अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिल ।
केनेदं चित्रितं तस्मात्स्वभावात्तद्व्यवस्थिति ॥

—*Sarvadarsanasangraha, Cārvākadarsanam*, p 13
(BORI, Poona, ed 1951)

- 13 को विचोह मज्जर गहं च को कुण्डं रायदत्ताण ।
को कुवलयान् गहं विणय च कुलप्यसृष्टाण ॥

—*Sukhabodhā-Laghuvr̥tti to Uttarādhyayana Sūtra*
(Agadadatta, v 75)

- 14 अन्ये पुनराहुः—मूलतः कर्मैव नास्ति, स्वभावनिद्रा सर्वाऽप्ययं जगत्प्रपञ्च इति ।

—*Gunaratna's Commentary to Saddarśanasamuccaya* (st 50)

- 15 हन्तीति मन्यते कश्चिन्न हन्तीत्यपि चापर ।
स्वभावतस्तु नियतो भूतानां प्रभवाप्यथै ॥
पश्य महाद भूतानामुत्पत्तिमनिमित्तत ।
हासं वृद्धिं विनाशं च न प्रहृष्ये न च व्यथे ॥
स्वभावादेव सृष्ट्या वर्तमाना प्रवृत्तय ।
स्वभावनिरता सर्वाः परितुल्येन केनचिद् ॥

the doctrine of *Svabhāva*, this passage declares how everything comes about by *Svabhāva*

The next passage¹⁶ is from the same source describing the ultimate source of material universe The *Mahābhārata* records evidence, as pointed out by Hīriyanna¹⁷ in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many

The *Bhagavadgītā*¹⁸ contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhāva* It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes, and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight

In the commentary¹⁹ to the *Sūtrakṛtāṅga* Śīlāṅka puts forward by

स्वभावभाविनो भावान् सर्वांशेष्वेह निश्चयात् ।
बुध्यमानस्य दर्शो वा मानो वा किं करिष्यति ॥
स्वभावाच्छभते प्रज्ञा शान्तिमिति स्वभावतः ।
स्वभावदेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपश्यसि ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 25 16, 179 10-11, 222 27, 35

- 16 शृषिषी ज्योतिराकाशमापो वायुश्च पञ्चम ।
एतद्योनीनि भूतानि तत्र का परिदेवता ॥
केचित्पुरुषकारं तु ब्राह्म कर्मसु मानवा ।
देवमित्यपरे विप्रा स्वभाव भूतचिन्तका ॥
विकारानेव यो वेद न वेद प्रकृतिं पराम् ।
तस्य स्तम्भो भवेद्वास्याज्ञास्ति स्तम्भोऽनुपश्यत ॥
प्रकृतौ च विकारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।
द्वेष्टारं च न पश्यामि यो मामयं समायते ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 224 17, 232 19, 222 26, 31

- 17 *Outlines of Indian Philosophy*, p 105

- 18 प्रकृतिस्त्वा नियोजयति ॥
स्वभावबलेन कौन्तेय निबद्ध स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥
कार्यते ह्यवश्यं कर्म सर्वं प्रकृतिवैशुणे ॥
प्रकृतिं यान्ति भूतानि ॥
स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—*Bhagavadgītā* XVIII 59-60, III 5, III 33, V 14

- 19 तत्कथमेतत्प्रगद्विचित्रं घटते ? तद्यथा—कश्चिदीश्वरोऽपरो दरिद्रोऽन्यः सुभगोऽपरो दुर्मगः सुखी दुःखी सुखो मन्दरूपो व्याधितो नीरोगीति, एवंप्रकारं च विचित्रता किंनिबन्धनेति ? अत्रोच्यते, स्वभावात्, तथा हि—
कुत्रचित्छब्दमण्डले प्रतिमास्य निष्पाद्यते, तच्च कुङ्कुमागरुचन्दनादिविलेपनान्मोगमनुभवति धृषायाभेदं च,

way of the view of others the *Svabhāvavāda* to explain the variety of the world, the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *punya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe

In his commentary²⁰ on *Prasnavyākaraṇa Sūtra* Jñānavimāla thus writes about this doctrine "Some believe that the universe was produced by *Svabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only"

In his commentary²¹ to *Prasnavyākaraṇa Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadrccchā* and *Svabhāva*. He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance. *Svabhāva* he explains, after Asvaghosa, as 'natural development'

Siddhasena Divākara²², Haribhadra and later Jaina writers hold that

अन्यस्मिन्स्तु पापाणखण्डे पादक्षालनादि क्रियते, न च तयो पापाणखण्ड्यो शुभाशुभे स्त, यदुदयास्त
तादृग्विधावस्थाविशेष इत्येव स्वभावाग्नगदैचि य । तथा चोक्तम्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णस्य, मयूरस्य विचित्रता ।

वर्णाश्च ताम्रचूडाना, स्वभावेन भवन्ति हि ॥

—*Silāṅka's Commentary to Sūtrakṛtāṅga*, folio 21 (a)

20 केचिद् स्वभावमावित जगद् मन्यन्ते स्वभावमेव सर्वं सपद्यते ।

—*Jñānavimāla to Praśnavyākaraṇa* 7, fol 29 (cited by Basham)

क कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां च ।

स्वभावतः सर्वमिदं प्रकृतं न कामचारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ॥

—*Gunaratna Tarkarahasyadīpikā to Saddarsana-Samuccaya*, p 13 (cited by Basham)

Note Referring to this verse Basham writes "Gunaratna quotes a verse which he attributes to the supporters of this doctrine" It will be evident by comparing this verse with Asvaghosa's (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of Asvaghosa

21 जनमिसिधिपूर्विकार्थप्राप्तिर्वदृच्छा ।

अतर्कितोपस्थितमेव सर्वं चित्रं जनानां सुखदुःखजातम् ।

काकस्य ताळेन यथाभिजातो न शुद्धिपूर्वोऽत्र वृथाभिमानः ॥

सत्यं पिशाचा स्म वने वसामो भेरीं कराग्रैपि न स्पृशाम ।

यदृच्छया सिद्ध्यति लोकयात्रा भेरीं पिशाचा परिताडयन्ति ॥

स्वभावः पुनर्वस्तुतः स्वतः एव तथा परिणतिभावः ।

"क कण्टकानाम्" इत्यादि ।

—*Abhayadeva's Commentary to Praśnavyākaraṇa Sūtra*

22 काले सहायं गिर्यै पुनःकम्पं पुरिस्कारगेगना ।

मिच्छत त चेव च समाप्तो भुवि सम्मतः ॥

to look upon any one out of many causes—*Kāla*, *Svabhāva*, *Niyati*, *Karma*, *Purusakāra*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes—some more important and some less important—is the right belief

Before we take up passages refuting *Svabhāvavāda*, it is necessary to examine the interrelation between *Yadrcchāvāda* and *Svabhāvavāda*, and *Ājivikism*

YADRCCHĀVĀDA AND SVABHĀVAVĀDA

Yadrcchāvāda is also known as *Ahetu-Anumitta-Akasmāt-vāda*. Gautama and Vātsyāyana [*Nyāyasūtra* (iv 122) *Bhāṣya*] give '*Kantaka-taksnya*' as an illustration of *Anumittavāda*. This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhāvavādin*s in support of their doctrine. We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vātsyāyana regarded these two doctrines as identical. *Svetāsvatara*, Siddhasena Haribhadra and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them. Hiriyanna²³ very well brings out the distinction between these two doctrines. "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them'. While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong."

SVABHĀVAVĀDA A SMALL SUB-SECT OF ĀJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes "Hence it appears that the *Svabhāvavādin*s agreed with the *Niyati-vādin*s on the futility of human efforts. They were classed in the group of *Akryāvādin*s, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *purusakāra*. It would seem that the *Svabhāvavādin* differed from the *Niyativādin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature. These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhāvavāda* was a small sub-sect of *Ājivikism*."²⁴ Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhāvavāda* culled in this paper we find

23 *Outlines of Indian Philosophy*, pp 103-104

24 *History and Doctrines of the Ājivikas*, p 226

that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darsana*. It is much more allied to *Cārvākadarśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyativāda* believes in an immortal soul. Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāvavāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition.

SVABHĀVAVĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāvavāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature. No detailed exposition of it is to be found in any single treatise. The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapakṣa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation. It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāvavādin's* arguments which were easy of refutation. So we have to be cautious in judging the *Svabhāvavādin's* powers of logical argument and dialectic skill.

In the course of his commentary to *Ganadharavāda*²⁵ Jinabhadragani more than once mentions *Svabhāvavāda* and refutes it. He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman*, which is

- 25 होज सहावो वत्थु निक्कारणया व वत्थुधम्मो वा ।
 जइ वत्थु गत्थि तओऽणुवळ्ढीओ खणुप्फ व ॥
 अच्चतमणुवळ्ढो वि अहतओ अस्थि नत्थि किं कम्म ।
 हेऊ व तदत्थिते जो णणु कम्मस्स वि स पव ॥
 कम्मस्स वामि हाण होज सहावो त्ति होउ को दोसो ।
 निच्च व सो सभावो सरित्थो यत्थ च को हेऊ ॥
 सो मुत्तोऽमुत्तो वा जइ मुत्तो तो न सन्वहा सरित्थो ।
 परिणामओ पय पिव न देहहेऊ जइ ण्णुत्तो ॥
 सवगरणामावाओ न य हवइ सुहम्म सो ण्णुत्तो वि ।
 कज्जस्स सुत्तिमत्ता सुहसवित्तादिओ जेव ॥
 अहवाकारणउ चिय सभावओ तोवि सरित्थया कत्तो ।
 किमकारणओ न अवे वितरित्थया किं व विच्छिती ॥
 अहव सहावो धम्मो वत्थुस्स न सो वि सरित्थओ निच्च ।
 उप्पायट्ठिइमगा वित्ता ज वत्थुपज्जाया ॥
 कम्मस्स वि परिणामो सुहम्म धम्मो सणोमाल्लभयस्स ।
 हेऊ चित्तो जगओ होइ सहावो त्ति को दोसो ॥

the cornerstone of Jaina philosophy Śīlānka²⁶, writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*) For is this different from a man or the same as he ? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference Nor (if it is) the same (as he) For, if it were, it would be a mere man

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc, is followed, rich reward is obtained So nothing is achieved by human effort "

In the *Nyāyamañjarī*²⁷ Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adṛṣṭa* or *Karman* Jayanta is well-known as a superb writer on *Nyāya* This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin*, who argues "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud " The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā* The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective func-

26 तथा स्वभावस्यापि सुखदुःखादिकर्तृत्वानुपपत्ति । यतोऽसौ स्वभावः पुरुषाद् भिन्नोऽभिन्नो वा । यदि भिन्नो न पुरुषमिति सुखदुःखे कर्तृमूळं तस्माद् भिन्नत्वादिति । नाप्यभिन्न । अग्रेदे पुरुष एव स्यात् तस्य चाकर्तृत्वमुक्तमेव ।

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* folio 31 (a)

यदि पुरुषकारकृतं सुखदुःखानुभूयेत ततः सेवकवर्णिकर्षकादीनां समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिवैसदृश्यं फलप्राप्तिश्च न भवेत् । कस्यचित्तु सेवादिव्यापारभावेऽपि विशिष्टफलनासिद्धिर्यत इति । अतो न पुरुषकारात् किञ्चिदासाधते ।

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* folios 30 (b) and 31 (a)

27 ननु कामव्यसुखविकासदिवत्स्वाभाविकमेव शिशोर्मुखाविकाशादिकार्यं स्यात्, स्वाभाविकं नाम किमुच्यते किमेवेकमविशतदेतुकमनिवर्तितेतुकं वा ।

न चाप्यस्तान्तदृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाभाविकमेतद्वाच्यं कुचकञ्चनिमित्तोपसर्गमिति वक्तुमुचितमन्तरमेव निरस्तत्वात् ।

—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakarana, pp 41-42,

KSS ed 1936)

tions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Svabhāva*

The Jainas, no doubt, criticize this doctrine of *Svabhāva* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Svabhāva* is presented as the only cause of the variety of the world. The Jainas find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syādvāda* or *Anekānta*. In this connection we draw the attention of the readers to *Sīlānka's* passage²⁸ quoted below, accepting *Svabhāvavāda*

ADDENDUM

In the *Tattvasaṅgraha* of *Sāntaraksita* with the *Pañjikā* (commentary) of *Kamalasīla* who flourished in the first half of the eighth century A D we find an exposition as well as refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* (vv 110-127). The three verses embodying the *Svābhāvavāda*, which are quoted by *Maladhārī Hemacandra*, very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasaṅgraha* (vv 110-112) and it is not unlikely that they are derived from a common source. *Hemacandra* reads '*Rājivakesarādīnām*', '*Mayūracandrīkādir va*' in place of '*Mayūracandrakādir vā*'—it is gratifying that the emendation in the text of *Hemacandra* that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasaṅgraha*, the third verse although identical in thought-content differs in its expression. The verse of *Hemacandra* is already cited above. Here I quote the verse from the *Tattvasaṅgraha*

यथैव कण्टकादीनां तैक्षण्यादिकमहेतुकम् ।

कादाचित्कतया तदद्भुतादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* by *Sāntaraksita* may very briefly be summarised thus

"The filaments of the lotus, etc., have the seed, mud and water as the causes. Why then should we search for other causes which are not to be found? If all things come about by '*svabhāva*' why should they appear at particular times and particular places only? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development. The *Svābhāvika-jagadvāda* thus stands refuted by *Pratyaksa-pramāna* itself"

28 तथास्ति स्वभावोऽपि कारणत्वेनाशेषस्य जगतः, स्वो भावः स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवाजीवमन्यत्वाभ्यत्वा मूर्तत्वामूर्तत्वानां स्वस्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्मकारणत्वदीनां च गतिस्थित्यवगाहपरत्वादित्स्वरूपादानादिति, तथा चोक्तम्—क कण्टकानामित्यादि ।

—*Sīlānka's* Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* folio 213 (b)

The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition

K. K. DIXIT

A PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole. For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance. We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed.

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history. The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmana or even the Āranyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upanisads seem to make a break with the pre-philosophical past. However, even the Upanisadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems, for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss

—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious. The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upanisads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śaṅkara, the author of the earliest available commentary on them. In the post-Śaṅkara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śaṅkara's not excluded—was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śaṅkara appeared. It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy, and the pre-Śaṅkara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śaṅkara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras.

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups. One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are). The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means. For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist'. Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Śūnyavāda and Viññānevāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā, (the Brahmanical school of Sāṅkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism).¹ An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize. For it

1 From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sāṅkhya as well as the Nyāya and Vaiśeṣika schools had not a 'pre-Brahmanical' past.

is the followers and commentators of Dinnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāsika and Sautrāntika authors of the pre-Dinnāga period. That the followers of Dinnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Vijñānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy.

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry. His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies. In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means). Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis. The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners. We consider these tendencies one by one.

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent. In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not. And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not. But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer. To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacency and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

transcendentalist Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz

- (i) by pointing out what this phenomenon is,
- (ii) by pointing out what this phenomenon is not,
- (iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
- (iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
- (v) by combining the attitudes (i) and (iv),
- (vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
- (vii) by combining the attitudes (iii) and (iv)

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i.e. of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself)

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable, he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable²

2 There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination, but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties, (however, certain typical Sāṅkhya and Mīmāṃsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following

- (i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?
- (ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?
- (iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?
- (iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first, but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows

(1) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever

~~~~~  
able. That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety



transcendentalist. Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways—viz

- (i) by pointing out what this phenomenon is,
- (ii) by pointing out what this phenomenon is not
- (iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
- (iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
- (v) by combining the attitudes (i) and (iv),
- (vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
- (vii) by combining the attitudes (iii) and (iv)

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent. Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent. An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i.e. of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself)

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable. This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable. As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable, he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection. In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable<sup>2</sup>

2 There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination, but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties, (however, certain typical Sāṅkhya and Mīmāṃsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following

- (i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?
- (ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?
- (iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?
- (iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first, but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows

- (i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever

~~~~~  
able. That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyaya-Vaisesika maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavaya). As against this the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyaya-Vaisesika maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavaya relation) constitute another such group. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other.

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyaya-Vaisesika maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavaya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common.

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyaya-Vaisesika and the Buddhist positions on the four questions here posed. Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field. The following is how he proceeded.

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon³

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaisesika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

(11) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaisesikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya) As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts

(111) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaisesikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaisesikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaisesika and the Buddhist positions on the four questions here posed Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field The following is how he proceeded

(1) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned

(11) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances

(111) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon³

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaisesika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaisesikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya) As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaisesikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaisesikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaisesika and the Buddhist positions on the four questions here posed Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field The following is how he proceeded

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon³

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaiśeṣika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called *Samavāya*, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

this question the difference between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist stands was considerable, that between the Buddhist and the Jaina stands virtually non-existent. The following considerations should elucidate the point.

The Nyāya-Vaiśeṣika ever remained unconvinced of the correctness of the thesis that it is impossible for an entity while occupying a particular place and time to exhibit precisely the same totality of features as it does while occupying another place and time. But it was this very thesis that the Jaina endorsed when he maintained that two empirical phenomena must differ in respect of their mode-aspect even if they happen to be identical in respect of their substance-aspect. The Buddhist virtually agreed with the Jaina criticism of the Nyāya-Vaiśeṣika stand, but since he made no distinction between the substance-aspect and the mode-aspect of an empirical phenomenon he expressed this agreement of his by simply maintaining that any two empirical phenomena must differ from each other. Thus the Jaina agrees with the Nyāya-Vaiśeṣika insofar as both find it possible to somehow distinguish between an entity and its features, while he agrees with the Buddhist insofar as both hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another. Deeper probe, however, reveals that the Jaina's present agreement with the Nyāya-Vaiśeṣika is well-nigh nominal while his present agreement with the Buddhist is extremely substantial. For to distinguish or not to distinguish between an entity and its features is almost a matter of adopting or not adopting a particular mode of speech, but to hold or not to hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another is a matter of adopting or not adopting a philosophical thesis of great importance. It is therefore a point of material significance that the Buddhist and the Jaina agree in maintaining that the world of empirical phenomena is ever-changing, a thesis in opposition to which the Nyāya-Vaiśeṣika maintains that the world of empirical phenomena is not ever-changing but that it just exhibits change here and there, now and then. On the other hand, it is a point of mere formal significance that the Nyāya-Vaiśeṣika and the Jaina agree in employing a terminology that distinguishes between an entity and its features, a procedure in opposition to which the Buddhist employs a terminology that does not make this distinction.

In passing, it should also be noted that the Jaina's closer agreement with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika on the most

crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaisesika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry. However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaisesika is itself rather meagre.



Vasudhārā-dhārānī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S JAINI

THE *Vasudhārā-dhārānī*, also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā-dhārānī-kalpa* is a short *dhārānī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit. The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below

“Thus have I heard. Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kosāmbī in a grove called Kantaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas*. At that time there lived in Kosāmbī a householder by the name of Sucandra. He was a man of tranquil mind, a man of great devotion. He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants. He approached the Lord and having saluted him sat in one corner. Seated there he addressed the Lord thus: “May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?” Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder: “You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions”

“Yes, Lord”, said Sucandra and asked: “How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has

become poor, how is he restored to health having become sick?" Then the Lord said to Sucandra "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty?" To his question the householder replied "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters"

"Thus asked, the Lord said to Sucandra "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāranī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others I shall also now teach that *dhāranī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *pisācas*, etc Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāranī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess *Vasudhārā* and others), inspired by their devotion to the dispensation (*sāsana*) of the Buddha and the Saṃgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins"

"Then the Lord uttered the *dhāranī* and said "These, O householder, are the charm-words of this *dhāranī* It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas That place where this *mahāvidyā* (powerful charm) is read becomes sacred Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokīteśvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i e, *Vasudhārā*) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāranī* should be repeated thrice One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāranī*,

master it and preach it to others It will be conducive to your great merit, wealth and well-being "

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāraṇī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said "I have now learnt this *dhāraṇī*, O Lord, and have grasped it well I shall now explain it in detail to others also "

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times "

"Then the Lord addressed venerable Ānanda "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth "

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble He has learnt this *Vasudhārā-dhāraṇī*, has grasped it and will preach it to others also Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāraṇī*, grasp it, recite it and preach it to others That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Śramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvīdyā*), such a contingency does not exist Why is it so ? Because, O Ānanda, these mantras of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāraṇī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities "

"Then the venerable Ānanda asked the Lord What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-grhapatī-pariprechā*¹ or the *Vasudhārā-dhāraṇī-kalpa* "

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra* As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS of which are found in Nepal See below.

and the bodhisattvas and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord "

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of the *Vasudhārā-dhāranī* from Munirāja Śrī Punyaviṣṇayaḥ. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upāśrayas*² as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *ācāryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavāda*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhārā-dhāranī* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work. The words like *sarvaṃśā, jma, arhat* and *viṭarāga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz, the Buddha and the Tirthankaras. The opening words of greeting in our three MSS, viz, (A) *om namaḥ śrī jma-sāsanāya*, (B) *om namaḥ śrī jnāya*, and (C) *om namaḥ śrī viṭarāgāya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists. It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work. But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced in the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin. The Jaina *yatis*³ who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz, that of assisting the *upāsaka* in his worldly

2 A place where the Jaina monks live

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence

There are, however, indications in our MSS that the *dhāraṇī* was recited not in public places (i.e., the Jain temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jain monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jain layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jain monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jain households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jain deities surrounded by *devatās* of Jain and non-Jain pantheon. The part played by the *Vasudhārā-dhāraṇī* in the Jain community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jains served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jain tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Candī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Punyavijayaḥ and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS of this work from Nepal. (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No. 46a) and one MS of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No. 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newārī. One MS of the *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355) agreeing with Professor Brough's No. 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No. 1400) agreeing with Brough's

No 87 were found in the Cambridge University Library ⁴ Several MSS connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos 355-362 and see also p 345) There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripitaka* ⁵ There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century ⁶ Several images and *mandalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found ⁷ In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* utilizing the various MSS of its different versions The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged As the three MSS found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of discovering remaining MSS of this work in their rich *bhandāras*

The three Ahmedabad MSS used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāranī* are referred to as A (No 3222), B (No 2848), and C (No 5730) ⁸ Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz, *ṃnasāsanāya* (A), *ṃmāya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS) all three retain a common error in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C Bendall's *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library, Cambridge*, 1883 The following MSS may be consulted (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355), (2) *Ārya-srī Vasudhārā nāmāstottara-śatakam* (No 1356), (3) *Vasumdhārā-devī-vrata* (No 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No 1400), (5) *Vasudhārā-dhāranī-kathā* (No 1680 and 1690)

5 The following may be consulted *Ārya-vasudhārā-nāma dhāranī* (341-1) *Vasudhārā-sādhana* (4059-80), *Vasudhārā-dhāranī-upasdesa* (4061-81), *Ārya-vasudhārā-nāma Astottara-śataka* (4524/81), *Vasudhārā-nīkalpa* (5127/81) and *Vasusrikalpa* (5128/87) (Tokyo-Kyoto ed 1955-61)

6 *Taishō Tripitaka*, vol 20, Nos 1162, 1163, 1164 I owe these references to Professor J Brough

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* I, 1933, Calcutta, p 129, Plates XXXIX, XL

8 These numbers refer to the Index of the Library of L D Institute, Ahmedabad

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence

There are, however, indications in our MSS that the *dhārānī* was recited not in public places (i.e., the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatās* of Jaina and non-Jaina pantheon. The part played by the *Vasudhārā-dhārānī* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jaina tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Candī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Puṇyavijayaḥ and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS of this work from Nepal. (1) *Vasudhārā-dhārānī* (No 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No 46a) and one MS of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newārī. One MS of the *Vasudhārā-dhārānī* (No 1355) agreeing with Professor Brough's No 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No 1400) agreeing with Brough's

No 87 were found in the Cambridge University Library⁴ Several MSS connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos 355-362 and see also p 345) There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripitaka*⁵ There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century⁶ Several images and *mandalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found⁷ In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* utilizing the various MSS of its different versions The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged As the three MSS found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of discovering remaining MSS of this work in their rich *bhandāras*

The three Ahmedabad MSS used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāranī* are referred to as A (No 3222), B (No 2848), and C (No 5730)⁸ Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz, *ṃsaśāsanāya* (A), *ṃnāya* (B), and *ṃvitarāgāya* (C) (found only in these three MSS) all three retain a common error in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C Bendall's *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library*, Cambridge, 1883 The following MSS may be consulted (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355), (2) *Ārya-srī Vasudhārā nāmāstottara-satakam* (No 1356), (3) *Vasudhārā-devī-vrata* (No 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No 1400), (5) *Vasudhārā-dhāranī-kathā* (No 1680 and 1690)

5 The following may be consulted *Ārya-vasudhārā-nāma dhāranī* (341-1) *Vasudhārā-sādhana* (4059-80), *Vasudhārā-dhāranīyupadesa* (4061-81), *Ārya-vasudhārā-nāma Astottara-sataka* (4524/81), *Vasudhārmikālpā* (5127/81) and *Vasusrikālpā* (5128/87) (Tokyo-Kyoto ed 1955-61)

6 *Taishō Tripitaka*, vol 20, Nos 1162, 1163, 1164 I owe these references to Professor J Brough

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* I, 1933, Calcutta, p 129, Plates XXXIX, XL

8 These numbers refer to the Index of the Library of L D Institute, Ahmedabad

broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text This must be the result of following a faulty MS tradition It is apparent therefore that all three MSS have either been copied from a single original MS yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two A is also the only dated MS and we have chosen it for the basic text Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A No attempt has otherwise been made to correct the MS in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sah sri Indrajī Sundara⁹, son of Pamaniya, in the year Samvat 1695, i e, A D 1638 The work has thus been known to the Jainas of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS of this work in Gujarat Great importance attaches to the date of this MS, since the Nepalese MSS of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites Only one of these, viz, No 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepali Samvat 696 (A D 1576) If this be the true date of this MS, it is apparent that the MSS A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhārā cult in general and for a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* in particular

9 The name of this patron is not found in any other *prasasti* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS* from the L D Institute of Indology, Ahmedabad

श्री वसुधाराधारणी ।*

ॐ नमः । श्री जिनशासनाय^२ ।ससारद्वयदैव्यस्य प्रतिहन्तु दिनावहे^३ ।वसुधारे सुधाधारे नमस्तुभ्य कृपामहे^४ ॥ १ ॥

एव मया श्रुतमेकरिम्न समये भगवान् कौशाम्या महानगर्या^५ कण्टकसङ्घे महावनवरे घोसितारामे
महामिक्षुसवेन साधे पञ्चमात्रैर्मिश्रुशतैस्सवरबहुलैश्च तपोधनैर्नौधिसत्वैर्महासत्त्वैः^७ सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतेः^८
परिवृतः पुरस्कृतो धर्मे^९ देशयति स्म ।

तेन पुनः^{१०} खलु समयेन कौशाम्या महानगर्या सुचन्द्रो^{११} नाम गृहपतिः प्रतिवसति स्म । उपशान्तेन्द्रिय
उपशान्तमानसो^{१२} बहुषोष्यो बहुपुत्रो बहुदुहितृको^{१३} बहुभृत्यपरिजनसम्पन्न^{१४} आद्रो महाआद्रः कल्याणाश्रयः
[धेन] भगवास्तेनोपसक्रान्तः^{१५} । उपसक्रम्य भगवतः^{१६} पादौ शिरसामिवन्द्य भगवन्तः^{१७} अनेकशत-
सहस्रप्रदक्षणीकृत्यैकान्ते न्यपीदत्^{१८} । एकान्ते^{१९} निषण्णश्च^{२०} सुचन्द्रो गृहपतिर्लम्बावसरो भगवन्तमेतदवोचत् ।

पृच्छेयमह^{२१} भगवन्त तयागत अहन्त सम्यक्संबुद्ध किञ्चित् प्रवेश सचेत्^{२२} मे भगवानवकाशं कुर्यात्
पृष्टप्रश्न्यकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्र गृहपतिमेतदवोचत् । पृच्छ^{२३} त्वं गृहपते यद्यदेवाकाशसि^{२४}, अह
ते यथाप्रश्न्यकरणाय वित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः साधु भगवन्निति कृत्वा भगवतः
प्रतिश्रुत्य भगवन्तमेतदवोचत् ।

* A refers to MS No 3322 used
here as our text

B refers to MS No 2848

C refers to MS No 5730

1 C नमो ।

2 A -य । B श्री जिनाय । C श्री वीतरागाय ।

3 B दिनामये । C दिवामहे ।

4 BC कृपामये ।

5 BC महानगर्या विहरति स्म ।

6 A -नै ।

7 A -त्वे ।

8 A -शुद्ध- । C -शुद्ध- ।

9 A धर्मे । BC धर्मे ।

10 B खलु पुन । 11 A सुचन्द्रो ।

12 B -मना । C मान ।

13 B -त्रिको । 14 B बहुभृत्यपरिजन ।

15 B -तेनोपसक्रान्त । 16 A भगवतः ।

17 ABC follow here a faulty MS
tradition and read -भगवन्त

गृहपतिर्द्वित्रताया प्रश्नं परिपृच्छति । अथ
सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतदवोचत् । दरिद्रोऽह
भगवन् upto कुडम्पाश्च भवेयु । एवमुक्ते
भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृह
[here there is a gap] अनेकशत-
सहस्ररूपं प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निपीदत् upto
किमिति त्वं [here there is a gap]
तेष्वसत्त्वेषु कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु यदासीत् ।
We have rearranged the
sequence of the text with the
help of Brough's Nepalese
MS No 41

18 A निपीदत् । BC न्यपीदत् । 19 A
एकान्ति । BC एकान्ते ।

20 A निषण्णश्च । BC निषिन्नस्य ।

21 A पृच्छेयमह । B पृच्छेय । C पृच्छेह ।

22 B सचेत् । C सचेत् ।

23 A पृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।

24 A -काशसि । BC -काक्षसि ।

कथं भगवन्¹ कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा दरिद्रो भूत्वा अदरिद्रो भवति व्याधितश्च² भूत्वा अन्याधितो भवति । अथ खलु भगवान् ज्ञानचेव³ सुचन्द्र⁴ गृहपतिमेतदवोचत् । किमिति त्व [गृहपते⁵ दरिद्रतायाः परिग्रहं पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्भवन्त एतदवोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्⁶ दरिद्रोऽहं सुगत बहुप्रेष्यो⁷ बहुपुत्रो बहुदुहितको⁸ बहुभृत्यपरिजनसपन्नश्च⁹ । तद्दर्शयतु¹⁰ भगवांस्तादृश धर्मपर्याय येन दरिद्राः सत्त्वाः¹¹ अदरिद्राः भवेयुः व्याधिताश्च सत्त्वाः¹² अन्याधिता¹³ भवेयुः बहुधनधान्यकोशकोष्ठागारसम्पन्नाश्च¹⁴ भवेयुः प्रिया¹⁵ मनापाश्च¹⁶ मनोज्ञाः¹⁷ सदृशनीयाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अक्षीणहिरण्यसुवर्णधनधान्यरत्नकोशकोष्ठागाराश्च¹⁸ भवेयुः । मणिमुक्तावैडूर्यवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरजतसमृद्धाश्च¹⁹ भवेयुः ।²⁰ सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुत्रदारः²¹ कुटुम्बाश्च भवेयुः ।

एवमुक्ते²² भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृहपते²³ तेष्वपि असंख्येषु²⁴ कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु²⁵ यदासीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् वज्रघरसागरनिर्घोषो नाम तथागतोऽहं न सम्यक्संबुद्धो लोक उत्पात(दि²⁶) विद्याचरणसम्पन्नो²⁷ लोकविदुत्तरः²⁸ पुरुषदम्यसारथिः²⁹ शास्ता देवमनुष्याणां च³⁰ बुद्धो भगवान् । तस्य तथागतस्यात्किन्मनया³¹ गृहपते अथ वसुधारा नाम चारिणी³² श्रुता श्रुत्वा चोपगृहीता³³ चारिता वाचिता पर्यवाप्ता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता अनुमोदिता परेम्यश्च विस्तरेण³⁴ सप्रकाशिता³⁵ अहमप्येतर्हि³⁶ गृहपते ता चारिणीं माषिष्ये यथा अस्या चारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्र मानुषा³⁷ न विद्वेठयन्ति अमानुषाः । यक्षाः । राक्षसाः । प्रेताः । पिशाचा भूता कुम्भाण्डा³⁸

- 1 AC भगवान् । B भगवन् ।
- 2 C व्याधितो भूत्वा ।
- 3 C -यव ।
- 4 C -न्द्रो ।
- 5 Restored from Brough's Nepalese MS 41
- 6 AC -वान् । B -वन् ।
- 7 AC -प्रेष्यो । B -प्रेष्यो ।
- 8 Not in BC
- 9 C -परिजनश्च ।
- 10 B वैशयतु । C दर्शयतु ।
- 11-12 AC सर्वा । B सत्त्वा ।
- 13 A अन्याधि । BC अन्याधिता ।
- 14 A कोष्ट- । BC कोश- ।
- 15 A प्रिय । BC प्रिया ।
- 16 Not in B
- 17 B मनोज्ञश्च । C मनोज्ञा ।
- 18 B -गारसपन्नाश्च ।
- 19 C मणिमुक्तावज्रवैडूर्यशङ्ख- ।
- 20 C सुप्रतिष्ठित- ।
- 21 C सुसमृद्धि- ।

- 22 A एवमुक्ति । BC -के ।
- 23 ABC read अस्ति गृहमनेकशतसद्वलकल्प प्रदक्षणीकृत्य as a result of following a faulty MS tradition See above
- 24 C असंख्येषु ।
- 25 A प्राणेषु । BC प्रमाणेषु । N अप्रमाणेषु which appears to be correct
- 26 BC उत्पातादि । N उत्पादि ।
- 27 AC -चारण- । B चरण- ।
- 28 C -दुत्तर । 29 ABC -दन्य- । Nepal (41) -दन्य- ।
- 30 BC देवानां च मनुष्याणां च ।
- 31 C तथागत शान्तिकान् ।
- 32 A चारिणी throughout in A
- 33 B सुतोपगृहीता । C बोधगृहीता ।
- 34 A विस्तरेण । BC विस्तरेण ।
- 35 A सप्रकाशिता । BC -जा ।
- 36 B -यता ।
- 37 C पुरुषपुत्रमानुषा ।
- 38 B कुम्भाण्डा । C adds कुम्भीन्द्रा ।

स्कन्दा अपस्मारा उस्ता पूतना कटपूतना यातुधाना न विहेठयन्ति¹ मूत्राहारा²
 रश्मिहारा विद्याहारा वसाहारा मासाहारा श्लेष्माहारा पूआहारा सिंहाणकाहारा खेलहारा मेधाहारा
 मथाहारा जाताहारा जीविताहारा बल्याहारा मात्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा³ न विहेठयन्ति । यस्य
 चैय गृहपते⁴ धारिणी श्राद्धस्य कुलपुत्रस्य वा कुलदुहितुर्वा हृदयगता हस्तगता श्रुतिमात्रगता पर्यवाप्ता
 प्रवर्तिता प्रकीर्तिता⁵ विचिंतिता धारिता वान्विता लिखिता अनुमोदिता परमेश्वर⁶ संप्रकाशिता च⁶
 भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्र⁷ अर्थाय सुखाय हिताय क्षेमाय सुभिक्षाय
 योगसभाराय भविष्यति । यश्चैमा⁸ वसुधाराधारिणी⁹ तथागतेभ्योऽहं द्रव्यं सम्यक्मबुद्धेभ्यो महती¹⁰
 उदारा पूजा कृत्वा नमस्कृत्वा अर्चयेत् अर्धरात्रेश्वरवार्तान्¹¹ तस्य देवता आचमनस्काः¹² प्रमुदिताः प्रीताः
 सौमनस्यजातास्त्वयमेवागत्य¹³ धनधान्यहिरण्यमुवर्णं रत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति ता प्रीतास्तथागतशासने प्रीता
 बुद्धप्रशस्त्या¹⁴ प्रीता सचप्रशस्त्या प्रीता मम धर्मभाणकस्याशयेन¹⁵ च । नमो रत्नत्रयाय । ॐ नमो भगवते
 वज्रधरसागरनिर्घोषाय तथागतस्यार्हते सम्यक्संबुद्धाय तद्यथा ॐ श्री¹⁶ ॥ १ ॥ सुरूपे सुवदने भद्रे सुभद्रे भद्रवति
 मंगले सुमंगले मंगलवति अर्गले अर्गलवति चन्द्रे चन्द्रवति अले अचले अचपले उद्धातिनि उद्मेदिनि
 उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति¹⁷ धनवति धान्यवति उग्रोतवति श्रीमति प्रभवति अमले विमले निर्मले
 रुस्मे सुरूपे सुरूपविमले¹⁸ अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते^(१) अवतनहस्ते विश्वकेशि
 विश्वनिशि विश्वनशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विश्वदशीले विगृहणीये विश्वदनीये उत्तरे अनुचरे
 अकुरे¹⁹ नकुरे¹⁹ प्रमकुरे¹⁹ ररमे ररिरे रुस्मे खलमे खिखिमे खुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे²⁰
 दुरे²⁰ तर तर तारय तारय मा सर्वसत्त्वाश्च वज्रे वज्रे वज्रगमे वज्रोपमे वज्रिणि²¹ वज्रवति उके कुके नुके धुके कके
 हके ढके टके वरके भावर्त्तिनि²² निवर्त्तिनि²³ निवर्षणि²⁴ प्रवर्षणि वर्धनि²⁵ प्रवर्धनि²⁶ निष्पादनि वज्रधरसागर-
 निर्घोष तथागत अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर सचसत्यमनुस्मर अनिहारि²⁷ अनिहारि²⁷ तप
 तप कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम सपरिवारस्य सर्वेषा सत्त्वाना च भर भर भरणि

1 A सु- । BC सू- ।

2-2 B all words end with
visarga C follows A

3 A -पति । BC -पते ।

4 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्तता ।

5 ABC परैश्च ।

6 Not in C

7 C -रात्रि ।

8 C यस्यैमा ।

9 A -णी ।

10 C भृता ।

11 C अर्धरात्रे चतु- ।

12 A मलस्का । BC आचमनस्का ।

13 A सौमनस्य- ।

14 A प्रमुद- । BC बुद्ध- ।

15 A धर्मभाणकस्याशयेन । C धर्मभाणकस्याशयेन ।
B धर्मभाणकस्याशयेन ।

16 B श्री ।

17 A शिष्यवति । B शस्यवति । C सव्यवति ।

18 C reads विश्वमसि after this

19 A -कुरे । BC -कुरे ।

20 Removed in B

21 A वज्राणि ।

22 B आवर्त्तनि ।

23 B निवर्त्तनि ।

24 A निवर्षणि (१) । BC निवर्षणि ।

25 C वर्धनि ।

26 C प्रवर्धनि ।

27 B अनिहार । C अनिहारि ।

शान्तमति¹ जयमति महामति सुमगलमति² पिङ्गलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति भागच्छागच्छ समयमनुस्मर स्वाहा³ । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृति । सर्वतथागताना विनय . हृदय उपहृदय जय विजय सर्वसत्त्वविजयमनुस्मर⁴ स्वाहा ।

ॐ श्रीं वसुमुखीं स्वाहा । ॐ श्रीं वसुश्रीं स्वाहा⁵ । ॐ श्रीं वसुश्रिये⁶ स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा । ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा । ॐ वत्से स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि⁷ धारिणि¹⁰ स्वाहा । ॐ समयसौम्ये समयकरि महासमये स्वाहा । ॐ श्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि स्वाहा । ॐ धान्यकरि¹¹ स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा¹² । ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶ । साध्यमन्त्र¹⁷ । ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै¹⁸ स्वाहा । ॐ¹⁹ उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा । स यथा²¹ द²¹ ॐ यानपात्रावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी²² अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा वृद्धिकरि²³ जुटे²⁴ लिटे लिटे लि²⁴ इत इत भागच्छागच्छ²⁵ भगवति²⁶ मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय । दशम्यो²⁷ दिग्म्यो²⁸ यथोदकचारा²⁹ परिपूरयन्ति³⁰ महीं यथा तमासि³¹ भास्करो³² रश्मिना³³ विध्यापयति³⁴ चिरतनानि यथा द्वाची क्षीताशुना निष्पादयत्यौषधीः³⁵ ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव³⁶ वरुणो धनदो³⁷ यथा³⁸ ।

मनोनुगामिनी³⁹ सिद्धिं⁴⁰ चिन्तयन्ति सरा रुणाम्⁴¹ ॥

- 1 BC शान्ति- ।
- 2 C adds विजयमति महामति ।
- 3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
- 4 BC add सर्वतथागतविजय अनुस्मर स्वाहा ।
- 5 Removed in B
- 6 C श्री ।
- 7 C adds before this ॐ श्री वसुश्रिये स्वाहा ।
- 8 C -श्रिये ।
- 9 BC -रणि ।
- 10 B -रणि ।
- 11 B धनाकरि ।
- 12 Not in BC
- 13 Not in BC
- 14 C धनकरि ।
- 15 C धान्यकरि ।
- 16 Not in A
- 17 B -मन्त्र । C मन्त्रा ।
- 18 BC ॐ लक्ष्म्यै ।
- 19 Not in BC
- 20 B -निवासिनिये । C -निवासिनिये ।

- 21 B यथैव ।
- 22 C दूरगामिनि ।
- 23 B वृद्धिकरि ।
- 24-24 C ॐ टिळि टिळि टिळि टिळि । B वृद्धिणि २ टिळि २ ।
- 25 C आगच्छगच्छ ।
- 26 C भवति ।
- 27 A दिग्म्यो । C दिग्म्यो ।
- 28 B दिग्म्यो ।
- 29 B -पारा ।
- 30 B -यति ।
- 31 C तमासि ।
- 32 A -रे । C भास्करो ।
- 33 BC रश्मिना ।
- 34 B विध्यापये । C विध्यापये ।
- 35 A -भी ।
- 36 A वैवशुत- । BC वैवशुत- ।
- 37 C धनद ।
- 38 C स्तया ।
- 39 A -मिनि ।
- 40 A -मिन्नी ।
- 41 C adds ॥ ' ॥

तथैमानि यथाकाम चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न² तु² प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तथथा । सुट सुट खट खट खिटि⁴ खिटि⁴ खुटु खुटु मरु⁵ मरु⁵ मुच मुच मरुञ्च⁶ मरुञ्च⁶ तर्पिणि⁷ तर्पिणि⁷ तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय⁸ स्वाहा । गौ⁹ स्वाहा सुरमे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । विष्णो विदिग्न्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काक्षाविरह अनुमोदयन्तु इम¹² मे¹² मन्त्रपदाः । ॐ हू¹³ ह्रीं एहोहि भगवति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्¹⁶ ददाति ईप्सित¹⁷ मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनदघुहिति वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे¹⁹ हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रारिवृते²⁰ एहोहि भगवति प्रविश्य मत्पुत्र मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू²¹ ऋतु कैलासवासिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र बब टट बब²⁴ टट²⁵ ढण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखिके यया जीवसरक्षण²⁷ फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे धरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि भयनाधिनि²⁹ भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टि³⁰ वक्ष्य रक्षा³¹ च कुरु २ स्वाहा । लेखिका³² धारिणीय³³ ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतथागताना अर्हता सभ्यवसुदुहाना पूजा कृत्वा षण्मासाब्जावर्तयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।

2-2 C प्रयच्छन्तु ।

3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।

4-4 C पिटि पिटि ।

5-5 B सुर सुर । C सुर सुर ।

6-6 B सुरञ्च । C सुरञ्च ।

7-7 BC तर्पणि ।

8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।

9 C गौ ।

10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।

11 C adds कुबेराय स्वाहा ।

12-12 BC इमे ।

13 B -इ ।

14-14 AC ददाय । B दद दापय ।

15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।

16 BC च भोगान् ।

17 A इप्सित ।

18 BC सर्वकामदुहान् ।

19 Not in BC

20 BC -कोटी- ।

21 BC हू ।

22 A -वासिन्ध्वी ।

23 BC -साधने ।

24 C बब ।

25 BC टट ।

26 BC ढण्ड ।

27 C -क्षिणि ।

28 B श्वकरि । C शिवकरि ।

29 A -नासिनि । B -नागनि ।

C -नाशिनि ।

30 C पुष्टि ।

31 B रक्ष ।

32 B लेखिका- ।

33 B धारिणी ।

34 C -मन्त्रधारिणीपदानि ।

35 B षण्मासान् आ- ।

शान्तमति¹ जयमति महामति सुमगलमति² पिगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयम-
नुस्मर स्वाहा³ । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृति । सर्वतभागताना विनय हृदय उपहृदय जय
विजय . सर्वसत्त्वविजयमनुस्मर⁴ स्वाहा ।

ॐ श्री वसुधुरीं स्वाहा । ॐ श्री वसुध्री स्वाहा⁶ । ॐ श्री वसुध्रिये⁸ स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा ।
ॐ वसुमतिध्रिये स्वाहा । ॐ वरवे स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि⁹ धारिणि¹⁰
स्वाहा । ॐ समयसौम्ये समयकरि महासमये स्वाहा । ॐ ध्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि
स्वाहा । ॐ धान्यकरि¹¹ स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ ध्रिये श्रीकरि स्वाहा¹² । ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶ । साध्यमन्त्र¹⁷ ।
ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । रुद्रये¹⁸ स्वाहा । ॐ¹⁹ उपहृदयम् । ॐ रुद्रमी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा ।
स यथा²¹ वृ²² ॐ यानपानावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी²³ अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा
वृद्धिकरि²⁴ वृते²⁵ लिटे लिटे लि²⁶ इत इत आगच्छागच्छ²⁷ भगवति²⁸ मा तिलम्ब मनोरथ मे परिपूरय ।
दशम्यो²⁹ दिग्म्यो³⁰ यथोदकधारा³¹ परिपूरयन्ति³² मरं यथा तमाहि³³ भास्करो³⁴ रदिमना³⁵ विध्यापयति³⁶
चिरतनानि यथा शशी शीताशुना निष्पादयत्यौषधीः³⁷ ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव³⁸ वरुणो धनदो³⁹ यथा⁴⁰ ।

मनोनुगामिनी⁴¹ सिद्धिं⁴² चिन्तयन्ति सदा नृणाम्⁴³ ॥

- | | |
|---|--|
| 1 BC शान्ति- । | 21 B यथैव । |
| 2 C adds विजयमति महामति । | 22 C दूरगामिनि । |
| 3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण
अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा । | 23 B वृद्धिकरि । |
| 4 BC add सर्वतभागतविजय अनुस्मर स्वाहा । | 24-24 C ॐ टिलि टिलि टिलि टिलि ।
B वृद्धि २ टिलि २ । |
| 5 Removed in B | 25 C आगच्छागच्छ । |
| 6 C श्री । | 26 C भवति । |
| 7 C adds before this ॐ श्री वसुध्रिये
स्वाहा । | 27 A दिशिम्यो । C दिशम्यो । |
| 8 C -श्रिये । | 28 B दिश्ये । |
| 9 BC -रणि । | 29 B -धारा । |
| 10 B -रणि । | 30 B -यति । |
| 11 B धनकरि । | 31 C तमासि । |
| 12 Not in BC | 32 A -रे । C भास्वरो । |
| 13 Not in BC | 33 BC रस्मिना । |
| 14 C धनकरि । | 34 B विध्यायते । C विधायते । |
| 15 C धान्यकरि । | 35 A -थी । |
| 16 Not in A | 36 A वैवश्रुत- । BC वैवश्रुत- । |
| 17 B -मन्त्र । C मन्त्रा । | 37 C धनद । |
| 18 BC ॐ रुद्रम्ये । | 38 C स्तथा । |
| 19 Not in BC | 39 A -मिनि । |
| 20 B -निवासिनि । C -निवाशनि । | 40 A -सिद्धी । |
| | 41 C adds ॥ २ ॥ |

तयेमानि यथाकाम चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न² तु² प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिति⁴ खिति⁴ खुट खुट मरु⁵ मरु⁵ मुच मुच मरुञ्च⁶ मरुञ्च⁶ तर्प्पिणि⁷ तर्प्पिणि⁷ तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय⁸ स्वाहा । गौ⁹ स्वाहा सुरमे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काश्चाविरह अनुमोदयन्तु इम¹² मे¹² मन्त्रपदाः । ॐ हूँ¹³ ह्रीं एहोहि भगवति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्¹⁶ ददाति ईप्सित¹⁷ मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे¹⁹ हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्ररिवृते²⁰ एहोहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मन्द्रवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हूँ²¹ ऋट कैलासवासिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वाधिराशिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वाधिराशिपुत्र वव टट वव²⁴ टट²⁵ ङण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखिके यथा जीवसरक्षणि²⁷ फलहरस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि मयनाशिनि²⁹ मयदूषणि सर्वदुष्टान् मञ्जय २ मोहय २ जन्मय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं³⁰ वक्ष्य रक्षा³¹ च कुरु २ स्वाहा । लेखिका³² धारिणीय³³ ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतयागताना अर्हता सम्यक्समुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।

2-2 C प्रयच्छन्तु ।

3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।

4-4 C षिति षिति ।

5-5 B छर छर । C छरु छरु ।

6-6 B सुरञ्च । C मरुञ्च ।

7-7 BC तर्प्पिणि ।

8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।

9 C गौ ।

10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।

11 C adds कुवेराय स्वाहा ।

12-12 BC इमे ।

13 B -ह्रीं ।

14-14 AC ददाय । B दद दापय ।

15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।

16 BC च भोगान् ।

17 A इप्सित ।

18 BC सर्वकामदुहान् ।

19 Not in BC

20 BC -क्षेटी- ।

21 BC हूँ ।

22 A -वासिनी ।

23 BC -साधने ।

24 C वव ।

25 BC टट ।

26 BC ङण्ड ।

27 C -क्षिणि ।

28 B श्वकरि । C शिवकरि ।

29 A -नासिनि । B -नागनि ।

C -नाशिनि ।

30 C तुष्टि ।

31 B रक्ष ।

32 B लेखिका- ।

33 B धारिणी ।

34 C -मन्त्रधारणीपदानि ।

35 B षण्मासान् आ- ।

शान्तमति¹ जयमति महामति सुमंगलमति² पिंगलमति शुभद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयम-
नुस्मर स्वाहा³ । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृति । सर्वतथागताना विनय हृदय उपहृदय जय
विजय सर्वसत्त्वविजयमनुस्मर⁴ स्वाहा ।

ॐ श्री वसुसूरी⁵ स्वाहा । ॐ श्री वसुश्री स्वाहा⁶ । ॐ श्री वसुधिये⁸ स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा ।
ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा । ॐ वस्वे स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि⁹ धारिणि¹⁰
स्वाहा । ॐ समयश्रीये समयकरि महासमये स्वाहा । ॐ भिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि
स्वाहा । ॐ धान्यकरि¹¹ स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ भिये श्रीकरि स्वाहा¹² । ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶ । साध्यमन्त्र¹⁷ ।
ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै¹⁸ स्वाहा । ॐ¹⁹ उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा ।
स यथा²¹ ॐ यानयानवहे स्वाहा । मा दूरगामिनी²² अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणां
वृद्धिकरि²³ वृष्टे²⁴ लिटे लिटे लि²⁴ इत इत आगच्छागच्छ²⁵ भगवति²⁶ मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय ।
दशम्यो²⁷ दिग्म्यो²⁸ यथोदकधारा²⁹ परिपूरयन्ति³⁰ मां यथा तमासि³¹ भास्वरो³² रश्मिना³³ विध्यापयति³⁴
चिरतनानि यथा शची शीताशुना निष्पादयत्यौषधीः³⁵ ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव³⁶ वरुणो धनदो³⁷ यथा³⁸ ।

मनोनुगामिनी³⁹ सिद्धिं⁴⁰ चिन्तयन्ति सदा नृणाम्⁴¹ ॥

- 1 BC शान्ति- ।
- 2 C adds विजयमति महामति ।
- 3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण
अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
- 4 BC add सर्वतथागतविजय अनुस्मर स्वाहा ।
- 5 Removed in B
- 6 C श्री ।
- 7 C adds before this ॐ श्री वसुधिये
स्वाहा ।
- 8 C -श्रिये ।
- 9 BC -रणि ।
- 10 B -रणि ।
- 11 B धनाकरि ।
- 12 Not in BC
- 13 Not in BC
- 14 C धनकरि ।
- 15 C धान्यकरि ।
- 16 Not in A
- 17 B -मन्त्र । C मन्त्रा ।
- 18 BC ॐ लक्ष्मीये ।
- 19 Not in BC
- 20 B -निवासिनिये । C -निवाशनिये ।

- 21 B यथीद ।
- 22 C दूरगामिनि ।
- 23 B वृद्धिकरि ।
- 24-24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि ।
B वृद्धिलि २ टेलि २ ।
- 25 C आगच्छागच्छ ।
- 26 C भवति ।
- 27 A दिशिभ्यो । C दिशिभ्यो ।
- 28 B दिश्यो ।
- 29 B -धारा ।
- 30 B -यति ।
- 31 C तमासि ।
- 32 A -रे । C भास्वरो ।
- 33 BC रश्मिना ।
- 34 B विध्यायते । C विधायते ।
- 35 A -धी ।
- 36 A वैवश्रुत- । BC वैवश्रुत- ।
- 37 C धनद ।
- 38 C स्तथा ।
- 39 A -मिनि ।
- 40 A -सिद्धि ।
- 41 C adds ॥ २ ॥

तथेमानि यथाकाम चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न² प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तथया । सुट सुट खट खट खिटि⁴ खिटि⁴ खुटु खुटु मरु⁵ मरु⁵ मुच मुच मरुञ्च⁶ मरुञ्च⁶ तर्पिणि⁷ तर्पिणि⁷ तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय⁸ स्वाहा । गौ⁹ स्वाहा सुरमे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । दिग्न्यो विदिग्न्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काश्चाविरह अनुमोदयन्तु इम¹² मे¹² मन्त्रपदा । ॐ हू¹³ ह्रीं एहोहि भगवति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्¹⁶ ददाति ईप्सित¹⁷ मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुम्भ २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे¹⁹ हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्ररिद्वते²⁰ एहोहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मन्द्रवने महाधनधान्यधारा पातय कुम्भ २ ॐ हू²¹ ऋतु कैलासवासिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महद्दृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधिपुत्रं वव टट वव²⁴ टट²⁵ ढण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेश्वरिणे यया जीवसरक्षणि²⁷ फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विद्युद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि भयनाशिनि²⁹ भयवूषणि सर्वदुहान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं³⁰ वक्ष्य रक्षा³¹ च कुम्भ २ स्वाहा । लेश्वरिका³² चारिणीय³³ ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतथागताना अर्हता अभ्यवसुधुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासाभ्रावर्तयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।

2-2 C प्रयच्छन्तु ।

3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।

4-4 C षिटि षिटि ।

5-5 B सुर सुर । C सुर सुर ।

6-6 B सुरञ्च । C सुरञ्च ।

7-7 BC तर्पणि ।

8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपाताय ।

9 C गौ ।

10 C adds वसुपतये स्वाहा ।

11 C adds कुवेराय स्वाहा ।

12-12 BC इमे ।

13 B -इ ।

14-14 AC ददाय । B दद दापय ।

15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।

16 BC च भोगान् ।

17 A इप्सित ।

18 BC सर्वकामदुहान् ।

19 Not in BC

20 BC -कोटी- ।

21 BC हू ।

22 A -वासिनी ।

23 BC -साधने ।

24 C वव ।

25 BC टट ।

26 BC दण्ड ।

27 C -क्षिति ।

28 B श्वकरि । C शिवकरि ।

29 A -नाशिनि । B -नाशनि ।

C -नाशिनि ।

30 C पुष्टि ।

31 B रक्ष ।

32 B लेश्वरिका- ।

33 B चारिणी ।

34 C -मन्त्रधारिणीपदानि ।

35 B षण्मासान् आ- ।

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय । अथ श्रीभक्तिसहितप्रज्ञा-
पञ्चकम् ॥ १ ॥ श्रीनारायणाय नमः । श्रीनारायणाय नमः । श्रीनारायणाय नमः । श्रीनारायणाय नमः । श्रीनारायणाय नमः ।

[illegible][illegible]

इन्द्रो गेरस्यतथैव^{३६} यक्षो घनदो^{३७} यथा^{३८} ।

८० पुण्यनिधि^{३३} सिद्धि^{३४} वित्तयन्ति सगृह्णाम^{३५} ॥

- | | | | |
|----|---|-------|--|
| 1 | BC -रि- । | 21 | B ययीद । |
| 2 | C adds रिदति म्दमति । | 22 | C दृग्गतिनि । |
| 3 | BC add अह रमन्ता रमा । अउर ।
मउर मउ । मउ मउमर रमरा । | 23 | B वृद्धिनि । |
| 4 | BC add मीययययि । अउमर रमा । | 24-24 | C अ टिलि टिलि टेलि टेलि
B बुटिलि र टेलि र । |
| 5 | Removed in B | 25 | C भायययय । |
| 6 | C -यी । | 26 | C भवति । |
| 7 | C adds before this अ ती ममुप्रिये
गारा । | 27 | A दिशिन्धो । C दिशन्धो । |
| 8 | C -यी । | 28 | B दिदो । |
| 9 | BC -रि । | 29 | B -भार । |
| 10 | B -रि । | 30 | B -यति । |
| 11 | B भमाति । | 31 | C तमासि । |
| 12 | Not in BC | 32 | A -रे । C भास्त्रो । |
| 13 | Not in BC | 33 | BC रस्मिना । |
| 14 | C भारि । | 34 | B विध्यायते । C विधायते । |
| 15 | C भान्ययति । | 35 | A -भी । |
| 16 | Not in A | 36 | A वैवशत- । BC वैवशत- । |
| 17 | B -मन्थ । C मन्था । | 37 | C भनद । |
| 18 | BC अ लक्ष्मीये । | 38 | C रतथा । |
| 19 | Not in BC | 39 | A -मिनि । |
| 20 | B -निवासिनि । C -निवासिनि । | 40 | A -सिदी । |
| | | 41 | C adds ॥ १ ॥ |

तथेमानि यथाकाम चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न² प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तथया । सुट सुट खट खट खिटि⁴ खिटि⁴ खुट खुट मरु⁵ मरु⁵ मुच मुच मरुख⁶ मरुख⁶ तर्पिणि⁷ तर्पिणि⁷ तर्बेनि तर्बेनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय⁸ स्वाहा । गौः⁹ स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काक्षाविरह अनुमोदयन्तु हम¹² मे¹² मन्त्रपदा । ॐ हूँ¹³ ह्रीं एहोहि भगवति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्¹⁶ ददाति ईप्सित¹⁷ मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे दे¹⁹ हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रररिहते²⁰ एहोहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मन्त्रवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हूँ²¹ त्रट कैलासवाधिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महद्बृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्यवाधिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्यनिधियन्त्र वव टट वव²⁴ टट²⁵ डण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखडिके यथा जीवसरक्षण²⁷ फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि भयनाशिनि²⁹ भयवूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं³⁰ वक्ष्य रक्षा³¹ च कुरु २ स्वाहा । लेखडिका³² चारिणीय³³ ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्संज्ञाना पूजा कृत्वा षण्मासाश्चावर्तयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

- 1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
- 2-2 C प्रयच्छन्तु ।
- 3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।
- 4-4 C विटि विटि ।
- 5-5 B छर छर । C छल छल ।
- 6-6 B मुरख । C मुरख ।
- 7-7 BC तर्पेणि ।
- 8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
- 9 C गौ ।
- 10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
- 11 C adds कुनेराय स्वाहा ।
- 12-12 BC इमे ।
- 13 B -हूँ ।
- 14-14 AC ददाय । B दद दापय ।
- 15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
- 16 BC श्व भोगान् ।
- 17 A इप्सित ।
- 18 BC सर्वकामदुहान् ।

- 19 Not in BC
- 20 BC -कोटी- ।
- 21 BC हूँ ।
- 22 A -वासिन्वी ।
- 23 BC -साधने ।
- 24 C वव ।
- 25 BC टट ।
- 26 BC डण्ड ।
- 27 C -क्षिणि ।
- 28 B श्वकरि । C शिवकरि ।
- 29 A -नासिनि । B -नाशनि ।
- C -नाशिनि ।
- 30 C पुष्टि ।
- 31 B रक्ष ।
- 32 B लेखडिक- ।
- 33 B चारिणी ।
- 34 C -मन्त्रधारिणीपदानि ।
- 35 B षण्मासान् आ- ।

शान्तमति¹ जयमति महामति सुमगलमति² विंगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयम-
नुस्मर स्वाहा³ । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृति . । सर्वतयागताना विनय . हृदय उपहृदय जय
विजय सर्वसत्त्वविजयमनुस्मर⁴ स्वाहा ।

ॐ श्रीं वसुधुरीं स्वाहा । ॐ श्रीं वसुधुरीं स्वाहा⁵ । ॐ श्रीं वसुधुरीं स्वाहा । ॐ वसुधुरीं स्वाहा ।
ॐ वसुधुरीं स्वाहा । ॐ वसुधुरीं स्वाहा । ॐ वसुधुरीं स्वाहा । ॐ वसुधुरीं स्वाहा । ॐ धरिणि⁶ धारिणि¹⁰
स्वाहा । ॐ समयधुरीं समयधुरीं महामये स्वाहा । ॐ धुरीं स्वाहा । ॐ धुरीं स्वाहा । ॐ धनकरि
स्वाहा । ॐ धान्यकरि¹¹ स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ धुरीं धुरीं स्वाहा¹² । ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶ । साध्यमन्त्र¹⁷ ।
ॐ वसुधुरीं स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै¹⁸ स्वाहा । ॐ¹⁹ उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा ।
स यथा²¹ हृ²¹ ॐ यानपात्रावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी²² अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिति उत्पन्नाना द्रव्याणा
वृद्धिकरि²³ वृ²⁴ लिटे लिटे लि²⁴ इत इत आगच्छागच्छ²⁵ भवति²⁶ मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय ।
दशभ्यो²⁷ दिग्भ्यो²⁸ यथोदकधारा²⁹ परिपूरयन्ति³⁰ महीं यथा तमासि³¹ मास्वरो³² रश्मिना³³ विध्यापयति³⁴
विरतनानि यथा शशी शीताशुना निष्पादयत्यौषधीः³⁵ ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव³⁶ वरुणो धनदो³⁷ यथा³⁸ ।

मनोनुगामिनी³⁹ सिद्धिं⁴⁰ चिन्तयन्ति सदा नृणाम्⁴¹ ॥

- 1 BC शान्ति- ।
- 2 C adds विजयमति महामति ।
- 3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण
अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
- 4 BC add सर्वतयागतविजय अनुस्मर स्वाहा ।
- 5 Removed in B
- 6 C श्री ।
- 7 C adds before this ॐ श्री वसुधुरीं
स्वाहा ।
- 8 C -श्रीये ।
- 9 BC -रणि ।
- 10 B -रणि ।
- 11 B धनाकरि ।
- 12 Not in BC
- 13 Not in BC
- 14 C धनकरि ।
- 15 C धान्यकरि ।
- 16 Not in A
- 17 B -मन्त्र । C मन्त्र ।
- 18 BC ॐ लक्ष्मीये ।
- 19 Not in BC
- 20 B -निवासिनि । C -निवासिनि ।

- 21 B यथीद ।
- 22 C दूरगामिनि ।
- 23 B वृद्धिकरि ।
- 24-24 C ॐ टिलि टिलि टिलि टिलि ।
B वृद्धिकरि २ टिलि २ ।
- 25 C आगच्छागच्छ ।
- 26 C भवति ।
- 27 A दिशिभ्यो । C दिशिभ्यो ।
- 28 B दिग्भ्यो ।
- 29 B -धारा ।
- 30 B -यति ।
- 31 C तमासि ।
- 32 A -रे । C मास्वरो ।
- 33 BC रश्मिना ।
- 34 B विध्यापयते । C विध्यापयते ।
- 35 A -धी ।
- 36 A वैवस्वत- । BC वैवस्वत- ।
- 37 C धनद ।
- 38 C स्तथा ।
- 39 A -मिनि ।
- 40 A -सिद्धी ।
- 41 C adds ॥ २ ॥

तथेमानि यथाक्रम चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न² प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि⁴ खिटि⁴ खुट्ट खुट्ट मरु⁵ मरु⁵ मुच मुच मरुश्च⁶ मरुश्च⁶ तर्पिणि⁷ तर्पिणि⁷ तर्बनि तर्बनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यमुवर्षं प्रदापय स्वाहा । अनपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय⁸ स्वाहा । गौः⁹ स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काक्षाविरह अनुमोदयन्तु इम¹² मे¹² मन्त्रपदाः । ॐ हूँ¹³ ह्रीँ एहोहि भगवति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्¹⁶ ददाति ईप्सित¹⁷ मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे¹⁹ हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्ररिद्वे²⁰ एहोहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्रवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हूँ²¹ ऋत कैलासवासिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र वव टट वव²⁴ टण्ड²⁵ ढण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलैवडिके यया जीवसरक्षण²⁷ फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि भयनाधिनि²⁹ मयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ भग्मय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टि³⁰ वक्ष्य रक्षा³¹ च कुरु २ स्वाहा । लैवडिका³² धारिणीय³³ ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतयागताना अर्हता सभ्यकसंशुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

- 1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
- 2-2 C प्रयच्छन्तु ।
- 3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।
- 4-4 C विटि विटि ।
- 5-5 B छर छर । C छरु छरु ।
- 6-6 B छरुछ । C छरुछ ।
- 7-7 BC तर्पणि ।
- 8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
- 9 C गौ ।
- 10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
- 11 C adds कुवेराय स्वाहा ।
- 12-12 BC मे ।
- 13 B -हूँ ।
- 14-14 AC ददाय । B दद दापय ।
- 15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
- 16 BC श्व भोगान् ।
- 17 A इप्सित ।
- 18 BC सर्वकामदुहान् ।

- 19 Not in BC
- 20 BC -कोटी- ।
- 21 BC हूँ ।
- 22 A -वासिनी ।
- 23 BC -साधने ।
- 24 C वव ।
- 25 BC टट ।
- 26 BC ढण्ड ।
- 27 C -क्षिणि ।
- 28 B शिवकरि । C शिवकरि ।
- 29 A -नाशिनि । B -नाशनि ।
- C -नाशिनि ।
- 30 C पुष्टि ।
- 31 B रक्ष ।
- 32 B लैवडिक- ।
- 33 B धारिणी ।
- 34 C -मन्त्रधारिणीपदानि ।
- 35 B षण्मासान् वा- ।

भवति पौष्टिककार्यं स्वयदे परगृहे वा भगवत्सथागतस्यार्थालोकितेश्वरस्य च मन्त्रदेवतायाश्चाग्रतः सर्वबुद्ध-
त्रोषिसत्त्वैर्मयो नमस्कृत्वा शुभे स्थाने कोशे कोष्टागारे वा चन्दनेन चतुरस्रमण्डलं कृत्वा त्रीन् धारान् आवर्तयन्¹
ततो गृहपते कुलपुत्रस्य वा² कुलदुहितुर्वा महापुरुषमात्रया³ वसुधाराया गृहं परिपूरयति सर्वधनधान्यहिरण्य-
सुवर्णरत्नैः⁴ सर्वोपकरणैश्च सर्वोपद्रवाश्च नाशयति । तेन हि त्वं गृहपते⁵ उद्गृहीष्वेमा⁶ वसुधारा नाम
धारिणीं⁷ धारय चाचय देशय उद्ग्राहय पर्यवाप्नुहि⁸ प्रवर्तय अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण सप्रकाशय
तद् भविष्यति दीर्घरात्र अर्थाय हिताय सुमिक्षाय क्षेमाय योगसम्भाराय चेति ।

साधु भगवन्निति सुचन्द्रो गृहपतिः⁹ भगवतोऽन्तिकादिमा वसुधारा¹⁰ नाम धारिणीं¹¹ श्रुत्वा हृष्टः¹² सुष्ट
उदग्र¹³ आचमना प्रमुदितः¹⁴ प्रीतिषौमनस्यजातो¹⁵ भगवत्¹⁶ श्ररणयोर्निपत्य¹⁷ कृतकरपुटो भूत्वा भगवन्त-
मेतदबोचत् । उद्गृहीता मे¹⁸ भगवन् इयं वसुधारा¹⁹ नाम धारिणी²⁰ प्रकीर्तिता²¹ धारिता वाचिता पर्यवाप्ता
अनुमोदिता मनसानुपरिचितिता²² च परेभ्यश्च विस्तरेण इदानीं सम्प्रकाशयिष्यामीति²³ ।

अथ तत्क्षणमात्रेण सुचन्द्रो नाम गृहपतिः²⁴ परिपूर्णकोशकोष्टागारो बभूव । अथ खलु सुचन्द्रो
गृहपतिः²⁵ भगवन्तं अनेकशतसहस्रकृत्²⁶ प्रदक्षिणीकृत्य भगवत् पादौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्तं अनेकश-
पुनः पुनरबलोक्य²⁷ भगवतोऽन्तिकात् प्रक्रान्तः²⁸ ।

अथ²⁹ खलु भगवानायुष्मन्तं आनन्द आमन्त्रयते स्म । गच्छ त्वं आनन्द सुचन्द्रस्य गृहपतेरगार
गत्वा च³⁰ परिपूर्णं पश्य सर्वधनधान्यहिरण्यरत्नसुवर्णैः सर्वोपकरणैर्महाकोशकोष्टागाराणि च³¹ परिपूर्णानि ।

अथ खल्वायुष्मान् आनन्दो भगवतः प्रतिश्रुत्य येन कोशास्वी महानगरी येन सुचन्द्रस्य गृहपतेरगार³²
तेनोपसंक्रान्तः³³ उपसक्रम्याभ्यन्तरं प्रविश्याद्राक्षीत् तत् परिपूर्णं³⁴ सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णैः³⁵ सर्वोपकरणैश्च

- 1 BC आवर्तयेत् ।
- 2 Not in C
- 3 B -नात्र वा ।
- 4 BC -हिरण्यरत्नसुवर्णैः ।
- 5 A -पति । B -पते । Not in C
- 6 B -हीस्वेमा । C गृहीस्वेमा ।
- 7 BC धारिणी ।
- 8 A पर्य- । BC पर्य- ।
- 9 A -पति । BC -पति ।
- 10 BC -धारा ।
- 11 BC -धारिणी ।
- 12 BC हृष्ट ।
- 13 A उदग्रह । BC उदग्र ।
- 14 B -ता । C -तो ।
- 15 B -यातो ।
- 16 C -वतोश्च- ।
- 17 C -श्ररणयो निपत्य ।

- 18 Not in B
- 19 C -धारा ।
- 20 C धारिणी ।
- 21 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्ता ।
- 22 BC मनसा सुपरिचितिता ।
- 23 C सप्रकाशयिष्यामीति ।
- 24-24 Not in A but occurs in BC
- 25 A -कृत । C -इत्या ।
- 26 A -अबलोक्ये । BC -लोक्य ।
- 27 B -न्त ।
- 28 C गच्छ ।
- 29 Not in C
- 30 Not in C
- 31 C -रागार ।
- 32 C -क्रान्त ।
- 33 C परिपूर्णसर्व- ।
- 34 C -सुवर्णैः ।

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णानि । दृष्ट्वा च विस्मितो दृष्टः¹ सन्तुष्टः उदग्र आत्तमान² प्रमुदितः प्रीतिलीमन-
स्यजाते येन भगवास्तेन उपसक्रान्तः । उपसक्रम्य भगवतः पादौ शिरसाभिवद्य³ भगवन्तमेतदवोचत् । को
भगवन् हेतु क प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो गृहपतिर्महाधनो⁴ महाभोगो⁵ महाकोशकोष्टागारः⁶ सर्वधनधान्य-
समृद्धः⁷ सवृत्तः⁸ । भगवानाह । आद्धानद सुचन्द्रगृहपतिः⁹ परमश्राद्धः कल्याणाश्रयः । उद्गृहीता च¹⁰ तेनेय¹¹
वसुधारा नाम धारिणी¹² धारिता वाचिता देहिता ग्राहिता पर्यवासा प्रकीर्तिता¹³ अनुमोदिता इदानीं परेभ्यश्च¹⁴
सप्रकाशयिष्यति ।

तेन चानद त्वमप्युद्गृहीष्वेमा¹⁵ वसुधारा¹⁶ नाम धारिणी¹⁷ धारय वाचय देशय ग्राहय पर्यवामुहि
प्रवर्तय प्रकीर्तय¹⁸ अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण सप्रकाशय । यत्वेय कुलपुत्रस्य वा¹⁹ कुलदुहितुर्व²⁰ हस्तगता
गृहगता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्मिक्षमरककातारादयो²¹ भविष्यन्ति²² क्रमेण²³ विभवास्तस्य²⁴
प्रवर्धिष्यन्ते²⁵ तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यार्थाय²⁶ सुखाय
देवाना च मनुष्याणा च ।

नाह आनद त वर्म²⁷ समनुपष्यामि सदेवके लोके समारके²⁸ सन्नहके²⁹ सश्रमणब्राह्मणिकाया³⁰ प्रजाया
सदेवमानुषासुराया³¹ च इमा वसुधारा³² नाम धारिणी³³ महाविद्या अभ्यया करिष्यति अतिक्रमिष्यति वा
नैतत्स्थान³⁴ विद्यते । तत् कस्य हेतोः । अभेद्या³⁵ ह्येते आनद वसुधाराधारिणीमन्त्रा³⁶ न वैते³⁷
क्षीणकुशलमूलाना सत्त्वाना³⁸ श्रुतिपथ[मप्या]गमिष्यन्ति कः³⁹ पुनर्वादे⁴⁰ पुस्तकगतामपि कृत्वा गृहे

- 1 B दृष्ट ।
- 2 B -मना ।
- 3 C शिरसा- ।
- 4 A -पति महा- ।
- 5 A -कोश को- । BC -कोशको- ।
- 6 A -कोष्टागार । BC -गार ।
- 7 BC सर्वधान्यहिरण्यसुवर्णसमृद्ध ।
- 8 B सवृत्त ।
- 9 A -पति । C -न्द्रो गृहपति ।
- 10 C व ।
- 11 B तेन इय ।
- 12 C धारणी ।
- 13 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीकृता ।
- 14 A परेभ्य । परेभ्यश्च ।
- 15 C त्वमप्यनुगृहीष्वेमा ।
- 16 C -रा ।
- 17 C धारणी ।
- 18 A प्रकीर्तय । BC प्रकीकृत ।
- 19 Not in C
- 20 BC वा दृश्यगता ।

- 21 BC -मरक- । A -मकार- ।
- 22 A भविष्यति । BC -ष्यन्ति ।
- 23 C क्रमेण ।
- 24 C adds धन ।
- 25 C -ष्यते ।
- 26 A -कायस्वर्थाय । B -कायस्यर्थे ।
- 27 A धर्म । BC धर्म ।
- 28 A सन्नारके । BC समारके ।
- 29 C शन्नहके ।
- 30 C सश्रवणिके सम्राह- ।
- 31 C -मानुषासुराणा ।
- 32 B -धारा ।
- 33 C धारिणी ।
- 34 A -स्थान । BC -स्थान ।
- 35 B अभिया ।
- 36 C -धारिणी मन्त्रपदा ।
- 37 C चैते ।
- 38 AC श्रुत्वाना । B सत्त्वाना ।
- 39 A श्रुतिपथम्यागमिष्यन्ति । BC -मप्या- ।
- 40 C adds ये ।

धारयिष्यन्ति¹ । तत् कस्य हेतोः । सर्वतथागतानां ह्येतद् वाक्य² सर्वतथागतैरेषा³ धारिणी भाषिता अधिष्ठिता⁴ स्वमुद्रिकया⁵ मुद्रिता प्रमाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता⁶ अनुमोदिता प्रशस्ता⁷ सर्वा⁸ विवृतोक्तानीकृता⁹ आरोचिता¹⁰ स्वाख्याता मुनिर्दिष्टा च सर्वस्त्वानां दरिद्राणां नानाव्याधिपरिपीडितानां¹¹ सर्वदुष्टभयोपद्रवाणां¹² चार्थोयेति ।

आनन्द आह । उदग्रहीता मे भगवन्नियं वसुधाया नाम धारिणी¹³ धारिता वाचिता ग्राहिता¹⁴ देशिता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता¹⁵ अनुमोदिता मनसा सुपरिचिन्तिता¹⁶ ।

अथ एतन्नायुष्मान् आनन्द उरथायासनादेकाधमुत्तरासृग कृत्वा दक्षिणजानुमण्डलं पृथिव्या प्रतिष्ठाप्य येन भगवास्तेनाजलिं प्रणम्य तस्या वेलायां कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म ।

अचिन्तियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो¹⁷ऽप्यचिन्तय¹⁸ ।

अचिन्तयो¹⁹ हि²⁰ऽत्र सत्त्वानां²⁰ विपाकश्चाप्यचिन्तय²¹ ॥

शास्त्राय²² नेहि सर्वज्ञं जगत्परमपरम²³ ।

धर्मराजं फलप्राप्तं²⁴ बुद्धवीरं²⁵ नमोस्तु ते ॥

- | | |
|------------------------------------|---|
| 1 C —प्यति । | 14 B after देशिता । |
| 2 C बान्धै । | 15 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । |
| 3 C —गच्छन् पया । | 16 A सुपरिचिन्तिता । BC सुपरिचिन्तिता । |
| 4 A अधिष्ठिता । BC अधिष्ठिता । | 17 B —धर्म । |
| 5 BC स्वमुद्रया । | 18 C अचिन्तया । |
| 6 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । | 19 C अचिन्तये । |
| 7 A अप्रशस्ता । BC प्रशस्ता । | 20-20 BC प्रसन्नानां (instead of सत्र सत्त्वानां) । |
| 8 C सम्प्रवर्तिता । | 21 B —अचिन्तय । |
| 9 C विवृतो — । | 22 C स्व(?)स्ताय । |
| 10 C आसिन्विता । | 23 BC —पारग । |
| 11 C —व्याधिमारिपरि- । | 24 B फलप्राप्त । C फल प्राप्त । |
| 12 C —सर्वदुष्टोपद्रवाणां । | 25 B —वीर । C वीर । |
| 13 C धारिणी । | |

The Nepalese Ms seems to preserve a better reading

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचिन्तयो ।

अचिन्तयोऽभिप्रसन्नानां विपाकश्चाप्यचिन्तया ॥

शास्त्राऽऽज्ञानेय सर्वज्ञ धर्मराजपरम्पर ।

पारगामिफलप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses

यव ह्यचिन्तिया बुद्धा बुद्धधर्मोऽप्यचिन्तया ॥ १० ॥

अचिन्तियं प्रसन्नानामप्रतिहतधर्मैकप्रवर्तिनाम् ।

सम्यक्समुद्रानां नालं गुणपारमधिगन्तुम् ॥ ११ ॥

(P L Vaidya's edition XXXI, p 306)

अथ खत्वायुष्मान् आनदो दृष्टः तुष्टः¹ आत्तमना² प्रमुदितः प्रीतिवौमनस्यजातो भगवन्तमेतदवोचत् । को नाम भगवन्³ धर्मपर्यायः⁴ कश्चेमा⁵ धारयामि । भगवानाह । तेन हि त्वमानद सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्यपि⁶ धारय सर्वधनधान्यमित्यपि⁷ धारय सर्वतथागतप्रशस्तो⁸ वसुधाराधारिणीकस्य⁹ इत्यपि धारय ।

इदमवोचद् भगवन्नात्तमना¹⁰ आयुष्मान् आनदस्ते च भिक्षवस्ते च बोधिसत्त्वा सा सर्वावती¹¹ पर्वद्¹² सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च¹³ लोको भगवतो भाषितमम्यनदन्निति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी¹⁴ समाप्ता¹⁵ ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥¹⁶ (?) संवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ७ भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहस्री पमनीयासुत साहस्री ५ इन्द्रजी सुदर पठनार्थे परोपकारार्थम् ॥ ॥ शुभ भवतु लेखकपाठकयो ॥ छ ॥ श्री. ॥

- | | |
|--|---|
| 1 C तुष्टोदम् । | 7 N gives a better reading
सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि । |
| 2 BC आत्तमना । | 8 C सर्वतथागते प्रशस्तोस्ते । |
| 3 C भगवान् । | 9 C —धारिणी— । |
| 4 A —पर्याय । | 10 C —त्तमना । |
| 5 B कश्चेना । C कस्येना । (Perhaps
we should read कस्येन) | 11 A सर्वावती । BC सर्वावती । |
| 6 C सुचन्द्रो गृहपति परिपृच्छेत्यपि ।
(N सुचन्द्रस्य गृहपते परिपृच्छेत्यपि ।) | 12 BC परिषद् । |
| | 13 C मानुषासुर गन्धर्वाश्च । |
| | 14 B —वसुधारास्तोत्र । 15 B सम्पूर्ण । |

16 After this B has the following

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्य गृह तत्र चतुर्दिक्षु गोमयलिप्तानि चत्वारि मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तस्मिन्नुपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणी महानवधविद्या वाचयति तद् वाचकगृहपति सुमति सावधानतया एकद्विद्विरेकाममनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य^(?) द्वितय स्वरस्य^(?) गोचराकांति^(?) अविविष्टप्रभित्रभोगयोगं च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्रं महासम्भाव सर्वरोगदोषहर धनधान्यकोशकोष्टागारकुडुम्बपुत्रपीत्रादिदारा-परिवृतजन करोति पठ्यमानं श्रुत्यमानं धार्यमाणं पुस्तकगत सर्वविजयकर भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णोति भद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरो क्षीरोदकवत् तथा रूपटकक इरते दत्त्वा च वा[च्या] ।

आर्यवसुधारिणी सपूर्ण ।

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्यगृह तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय लिप्तानि मण्डलानि क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चम मण्डलं तत्रोपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा वाचयति वामपार्श्वगृह उपविश्य सावधान श्रुणोति भोग^(ग ?) च करोति सुतोत्पत्ति ।

श्री वसुधारास्तोत्र समाप्त ।

से(शो ?)मापठनार्थम् ॥

धारयिष्यन्ति¹ । तत् कस्य हेतोः । सर्वतयागतानां ह्येतद् वाक्य² सर्वतयागतैरेषा³ धारिणी भाषिता
अधिष्ठिता⁴ स्वमुद्रिकया⁵ मुद्रिता प्रभाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता⁶ अनुमोदिता प्रशस्ता⁷ सर्वर्तिता⁸
विश्रुतोत्तानीकृता⁹ आरोचिता¹⁰ स्वाख्याता सुनिर्दिष्टा च सर्वसत्त्वानां दरिद्राणां नानाव्याधिपरिपीडितानां¹¹
सर्वदुष्टभयोपद्रवाणां¹² चार्थायेति ।

आनन्द आह । उद्गृहीता मे भगवन्निज वसुधारा नाम धारिणी¹³ धारिता वाचिता ग्राहिता¹⁴
देशिता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता¹⁵ अनुमोदिता मनसा सुपरिचितिता¹⁶ ।

अथ उत्थायुष्मान् आनन्द उत्थायासनादेकासमुत्तरासु कृत्वा दक्षिणजानुमण्डलं पृथिव्या प्रतिष्ठाप्य
येन भगवास्तेनाज्ञलिं प्रणम्य तस्या वेलायां कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म ।

अचित्तियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो¹⁷ऽप्यचित्तय¹⁸ ।

अचित्तयो¹⁹ हि²⁰ऽत्र सत्त्वानां²⁰ विपाकश्चाप्यचित्तय²¹ ॥

शास्त्राय²² नेहि सर्वज्ञं ज्ञातमरणपारगं²³ ।

धर्मराजं फलप्राप्तं²⁴ बुद्धवीरं²⁵ नमोस्तु ते ॥

- | | |
|------------------------------------|--|
| 1 C —प्यति । | 14 B after देशिता । |
| 2 C वाक्ये । | 15 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । |
| 3 C —गतं एषा । | 16 A सुपरिक्षिता । BC सुपरिचितिता । |
| 4 A अभ्यक्षिता । BC अधिष्ठिता । | 17 B —धर्मो । |
| 5 BC स्वमुद्रया । | 18 C अचित्तय । |
| 6 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । | 19 C अचित्तये । |
| 7 A अप्रशस्ता । BC प्रशस्ता । | 20-20 BC प्रसन्नानां (instead of सत्र
सत्त्वानां) । |
| 8 C सम्प्रवर्तिता । | 21 B —अचित्तय । |
| 9 C विश्रुतो- । | 22 C स्म(१)स्ताय । |
| 10 C आसेविता । | 23 BC —धारण । |
| 11 C —व्याधिमारिपरि- । | 24 B फलप्राप्त । C फल प्राप्त । |
| 12 C —सर्वदुष्टोपद्रवाणां । | 25 B —वीर । C वीर । |
| 13 C धारणी । | |

The Nepalese Ms seems to preserve a better reading

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचिन्तयो ।

अचिन्तयोऽभिप्रसन्नानां विपाकश्चाप्यचिन्तया ॥

शास्ताऽऽज्ञानेय सर्वज्ञं धर्मराजपरम्परा ।

पारगामिफलप्राप्तो बुद्धवीरं नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses

एव ह्यचिन्तिया बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचिन्तिया ॥ १० ॥

अचिन्तियं प्रसन्नानामप्रतिहतभयैकप्रवर्तिनाम् ।

सम्यक्संबुद्धानां नाहं गुणपारमयिगन्तुम् ॥ ११ ॥

(P L Vaidya's edition XXXI, p 306)

अथ खत्वायुष्मान् आनदो हृष्टः तुष्टः¹ आत्तमना² प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो भगवन्तमेतदवोचत् ।
 को नाम भगवन्³ धर्मपर्यायः⁴ कश्चेमा⁵ धारयामि । भगवानाह । तेन हि त्वमानन्द सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्पर्याय⁶
 धारय सर्वधनधान्यमित्यपि⁷ धारय सर्वतथागतप्रशस्तो⁸ वसुधाराधारिणीकल्प⁹ इत्यपि धारय ।

इदमवोचद् भगवन्नात्तमना¹⁰ आयुष्मान् आनदस्ते च मिश्रवस्ते च बोधिसत्त्वा सा सर्वावती¹¹ पर्वद्¹²
 सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च¹³ लोको भगवतो माषितमम्यनदन्ति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी¹⁴ समाप्ता¹⁵ ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥¹⁶ (१) संवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ७
 भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहस्री पमनीयासुत साहस्री ५, इन्द्रजी सुदर पठनार्थं परोपकारार्थम् ॥
 ॥ शुभं भवतु लेखकपाठकयो ॥ छ ॥ श्रीः ॥

1 C तुष्टोदय ।

2 BC आत्तमना ।

3 C भगवान् ।

4 A —पर्याय ।

5 B कश्चिना । C कस्येना । (Perhaps
 we should read कस्येन)

6 C सुचन्द्रो गृहपति परिपृच्छेत्यपि ।

(N सुचन्द्रस्य गृहपते परिपृच्छेत्यपि ।)

7 N gives a better reading

सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि ।

8 C सर्वतथागते प्रशस्तोस्ते ।

9 C —धारिणी— ।

10 C —तमाना ।

11 A सर्वावती । BC सर्वावती ।

12 BC परिषत् ।

13 C मानुषासुर गन्धर्वाश्च ।

14 B —वसुधारास्तोत्र । 15 B सम्पूर्ण ।

16 After this B has the following

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यश्च मुख्य गृह तत्र चतुर्दिक्षु गोमयल्लिप्तानि चत्वारि
 मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तस्मिन्नुपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणीं महानववविधा
 वाचयति तद् वाचकगृहपतिं शुभं सावधानतया एकदृष्टिरेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य^(१) द्वितीय स्वरस्य^(२)
 गोचराकृतिं^(३) अविविचित्रप्रभित्रमोगमोगं च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्र महासप्रभाव सर्वरोगक्षोषहर धनधान्यकोशकोष्टागारकुटुम्बपुत्रपीत्रादिदारा-
 परिवृत्तजन करोति पठ्यमानं गुण्यमानं श्रूयमानं धार्यमाणं पुरस्तकनात् सर्वविजयकरं भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णोति मद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरो क्षीरोदकवल्गु तथा रूपटकाक हरते दत्त्वा च वा[च्या] ।

आर्यवसुधारिणी सपूर्ण ।

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यश्च मुख्यगृह तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय लिप्तानि मण्डलानि
 क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चम मण्डलं तत्रोपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा वाचयति वामपार्श्वगृह उपविश्य
 सावधानं शृणोति भोग(ग ?) च करोति सुतोत्पत्ति ।

श्री वसुधारास्तोत्र समाप्त ।

से(शो ?)भापठनार्थम् ॥

‘A Saint like That’ and ‘A Saviour’ In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature

GUSTAV ROTH

Prakrit *tāḥ* may represent Sanskrit *tyāgīn* “one, who abandons [worldly-mindedness]”, *tāpīn* “one, who exercises asceticism”, *tāyīn* “one, who protects”, *trāyīn* “one, who protects” according to PSM¹. The *Abhidhānarājendra*² limits itself to two various possibilities *tāḥ* = *tāpī(ya)n* or *trāyīn*. We are concerned with *tāḥ* usually interpreted as *tāyīn*³ and *trāyīn* respectively.

In Buddhist-Sanskrit texts *tāyīn* is frequently mentioned. A metre of twelve syllables in a *pāda* occurring in the *Mahāparinirvānasūtra*⁴ II, Vorg 12 9, p 190-91 runs for instance as follows in his last two lines

-
- 1 Pt H Trī Śeth, *Pāṇi-Sadda-Mahannavo* (PSM), Kalkatta samvat 1985 = 1928, p 532
 - 2 *Abhidhānarājendraḥ* Kosaḥ Śrīmad-Vijayarājendrasūrisvara-vīracitah, Ratlām Śrī Vīra samvat 2440 = Khristābdah 1913, Vol IV, p 2220
 - 3 This term does not occur in classical Sanskrit. There is, however, the verb *tāy* (*tāyate*, *tāyita*) 1 To spread, extend, proceed in continuous line, 2 To protect, preserve, and *tāyanam* 1 Proceeding well, succeeding, 2 Increase, growth (v Apte)
 - 4 Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvānasūtra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Über-

śrutveha vākyam asitasya tāyinaḥ
sarge ramante sugatasya śrāvakāḥ ||

A Pali parallel passage in Anguttara-Nikāya V, XXXIV = Vol 3, p 40 (PTS-edition) reads in the last two pādas

katvāna vākyam asitassa tādino
ramanti sagge sugatassa sāvakā ||

This is one example of many passages, where Buddh-Skt *tāyin* appears in the same context, in which corresponding Pali *tādin* is embedded⁵ It has been noticed since long⁶ that Pali *tādi(n)* "such, such like, of such (good) qualities" is closely connected with Vedic Sanskrit *tādrs* and *tādrn*, as it is taught by Pāṇini VII 1 83 in his *Astādhyāyī*⁷ The correspondence *tāyi(n)* = *tādi(n)* = *tādi(n)* makes it clear enough that *tāyi(n)* and *tādr(n)* are also closely related to each other On account of this we may try to translate the Skt-quotation of the above mentioned MPS passage as follows "After having heard the word of a saint like that (*tāyinaḥ*) who is not attached (*a-sitasya*), the disciples of the Sugata take their delight in heaven "

sita in *a-sitasya* is certainly P p p of the Skt root *sā*, s: 'to bind'

setzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, Teil II, Akademie-Verlag Berlin 1951

- 5 Cf Heinrich Luders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Akademie-Verlag Berlin 1954, § 108 Buddh-Skr *tāyi* (= P *tādi*, Sk *tādis*) "ein So-Gearteter" Luders understands *tāyi* - *tādi* in association with the well known term *tathāgata* . He suggests that *tāyin* = Skt *tādrs*, in which intermediate *d* has been dropped, has come from an Eastern Middle-Indic vernacular and was taken over unchanged, as it is a technical term (p 94) See P V Bapat, *Tāyin, Tāyi, Tād.* in the *D R Bhandarkar Volume*, ed B Ch Law, Calcutta 1940, pp 249-258 Bapat (255) has shown that the interpretation of *tāyi* as a "protector" is of later origin, which is proved by the early Chinese translations of the Tripitaka Bapat "They simply show that the word was understood, in general, as an equivalent of "one who knows no sorrow", "one who has no superior", "a truthful man", "a holy man" in general, or an epithet of the Buddha or Bodhisattva "

- 6 R C Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875 "*tādi* (adj) like that, such [*tādrs*] The question is, if this term originally meant *such as the Buddha* or more in general *such as a religious man ought to be, thus holy*" Cf Edgerton's BHSD under *tāyin*, Pali Text Society Dictionary under *tādin*

- 7 Otto Böhtlingk, *Pāṇini's Grammar*, Leipzig 1887, p 384

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mūlasarvāstivāda Vinaya⁸ quoted in Waldschmidt's MPS II, 12 9

ma-bcins skyob-pa de'i gsun thos-nas |

"Having heard the word of the Protector, who is not bound"

This Tibetan translation evokes another problem it does not confirm *tāyin* as *tādrś* Tibetan *skyob-pa* means "to protect, defend, preserve, save" according to Jaschke⁹ This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvvyutpatti*-lexicon¹⁰ which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib *skyob-pa*¹¹ as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning Going through different Buddh-Skt texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available As an example the Skt-version of the *Udānavarga* I, 2 may serve, which reads in the first two pādas

*evam uktam bhagavatā sarvābhijñāna tāymā*¹² |

The corresponding Tibetan¹³ reads *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po |* (only what refers to the second pāda is quoted here)

- 8 The *Mahāparinirvānasūtra* is included here in the *Vinayaksudraka-vastu* In the Tibetan Tripiṭaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol 44, the *Mahāparinirvānasūtra* begins p 210, Ne 218 b 5 (end of the line) and ends p 236, Ne 285 a 5 It is followed by the report on the Council of Rājagṛha
- 9 H A Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, London 1881, Reprinted London 1949
- 10 The *Mahāvvyutpatti* (Mvy) ed Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A D
tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the *Dharma-Samgraha*, A Collection of Buddh Techn Terms, Oxford 1885
- 11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr Imanishi from Tokyo kindly tells me
- 12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard *Udānavarga*, *Sanskrittexte aus den Turfanfunden* X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965 Compare here the last pāda of Uv XIX 2 *tāyī sa sarvaṃ prajāhātī duḥkham ||* and p 256, Var lect 3 a), n 14
- 13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p 1
Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy* (*m*) = Skt *tādrś* and its Tib translation *skyob-pa* He judges "Tib doubtless has a secondary popular etymology"

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyīn* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyī* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyī*¹⁴ when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tāyī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyī* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tāyīn*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tāyīn* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term¹⁵ does not fully explain, why this term had not been Sanskritized into *trāyīn* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyīn*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transforming *tāyīn* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *saṃmā-sambuddha* for instance. In the case of *tāyīn* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādṛś* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tāyīn* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyīn* into *tādṛś*¹⁶ for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tāyīn* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpīno* is correct or *o-tāyīno* in his edition of Śāntideva's *Śikṣāsamuccaya* (p 313 and n 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS.

15 Luders-Waldschmidt, *Urkanon*, § 108, p 94.

16 Occasionally there appears *tādrnaḥ* instead of *tāyīnaḥ*, cf Bernhard Udānavarga, p 256 quoted under Var lect 3d) (Chakr) *devūpaḥ tasya sprhayanī tādṛnaḥ*. Cf n 12 of my article

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mūlasarvāstī-vāda Vinaya⁸ quoted in Waldschmidt's MPS II, 129

ma-bcins skyob-pa dē'ī gsun thos-nas |

"Having heard the word of the Protector, who is not bound"

This Tibetan translation evokes another problem it does not confirm *tāyin* as *tādṛs* Tibetan *skyob-pa* means "to protect, defend, preserve, save" according to Jaschke⁹ This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvvyutpatti-lexicon*¹⁰ which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib *skyob-pa*¹¹ as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning Going through different Buddh-Skt texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available As an example the Skt-version of the Udānavarga I, 2 may serve, which reads in the first two pādas

evam uktam bhagavatā sarvābhīṣṇena tāyina¹² |

The corresponding Tibetan¹³ reads *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po* | (only what refers to the second pāda is quoted here)

8 The Mahāparinirvānasūtra is included here in the Vinayaksudraka-vastu In the Tibetan Tripitaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol 44, the Mahāparinirvānasūtra begins p 210, Ne 218 b 5 (end of the line) and ends p 236, Ne 285 a 5 It is followed by the report on the Council of Rājagṛha

9 H A Jäschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1881, Reprinted London 1949

10 The Mahāvvyutpatti (Mvy) ed Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A D

tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the Dharma-Samgraha, A Collection of Buddh Techn Terms, Oxford 1885

11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr Imanishi from Tokyo kindly tells me

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965 Compare here the last pāda of Uv XIX 2 *tāyī sa sarvaṃ prajāhātī duḥkham* || and p 256, Var lect 3 a), n 14

13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p 1

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy* (m) = Skt *tādṛs* and its Tib translation *skyob-pa* He judges "Tib doubtless has a secondary popular etymology"

The consequence of the Tibetan way of translating *tāym* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyi* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyi*¹⁴ when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tāyi* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyi* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tāym*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tāym* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term¹⁵ does not fully explain, why this term had not been Sanskritized into *trāym* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāym*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transforming *tāym* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance. In the case of *tāym* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādrs* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tāym* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tāym* into *tādrs*¹⁶ for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tāym* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpino* is correct or *o-tāyino* in his edition of Śāntideva's *Śikṣāsamuccaya* (p 313 and n 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Marathi MS.

15 Luders-Waldschmidt, *Urkanon*, § 108, p 94.

16 Occasionally there appears *tādrnaḥ* instead of *tāymaḥ*, cf Bernhard Udānavarga, p 256 quoted under Var lect 3d) (Chakr) *devāpi tasya sprhayanti tādrnaḥ*. Cf n 12 of my article

first all the Śabdakosa at his disposal and Sanskrit pandits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days. They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"¹⁷ and *tāy* (*tāyate*, Pass *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (= *tray*) "to protect". To this group the aorist forms *atāyī* and *atāyīsta* also belong mentioned in the *Kasikā* (7th cent A D) to Pāṇini III 1 61, further *tāyana* "proceeding well, successful progress" in Pāṇini (5th cent B C) I 3 38 *vr̥ttisarga-tāyanesu kramah* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tāy*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tāyīn*. Once *tāyīn* was connected with Sanskrit root *tāy* no necessity was felt to Sanskritize a term, which was regarded as Sanskrit from the origin of its root. This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tāyīn* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskrit texts as well, as we will see later. This viewpoint is fully confirmed by the great Jain lexicographer Śrī Hemacandrācārya (12th cent A D) who teaches in *Abhidhānacintāmaṇi* IV 24 *Tāyikās Tarjikābhīdhāh*, commenting on that *tāyante Tāyikāh | tarjayanti Tarjikāh* ||¹⁸ "The *Tāyika* [are those who] protect (or spread), the *Tarjika* [are those who] threaten"

Hemacandrācārya's *Hamadhātupārāyanam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tayī* *tayī nayaḥ raksane ca | ca-kārād gatau | tayate tēye tayitā | nīn cāvaśyakeṭi nīnī tāyī* || (I 797) || and *tāyrd samtāna-pālanayoḥ | samtānah prabandhah | tāyate tatāye tāyitā |*¹⁹ *nīn cāvaśyakeṭi nīnī tāyī* || (I 806) ||²⁰

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tāyīn* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tāy* which were regarded as Sanskrit roots. This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tāyīn*. There is a fixed tradition about *tāyīn* =

17 Cf Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, repr Oxford 1951

18 The *Abhidhānacintāmaṇi* of Kalikala Sarvagna Śrī Hemachandra-charya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p 383. The corresponding note in PW is incomplete

19 The following text refers to Pāṇini III 1 61 and to its *Kāśikā*. This passage is omitted by me

20 The *Dhātupāṭha* of Hemacandra, ed by Joh Kirste, Wien Bombay 1901, p 97 and p 98

"protector" embracing both the Jain lexicographer and Buddh-Sanskrit-Tibetan lexicography²¹

We may, therefore, conclude that the original correspondence $tāyī(n) = tādī(n) = tādī(n)$ had become obsolete at a later time and was replaced by the equation $tāyī = trāyī$ in both the Jaina and the Bauddha communities

Let us now make an attempt to determine the position of $tāyī$ in Jaina Literature. We already noticed that $trāyī$ ($tāyī$) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathāgata* in the Buddh Mahāvvyutpattilexicon In Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* on the other side we do not find $tāyī$ given as an epithet of a *Jina* Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Pāragatas*, *Trikālavit*, etc are mentioned HC I verse 24, 25 (o c p 9), but no $tāyī$ is found among them This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to Bhagavān Mahāvira in the *Ardhamāgadhi Śvetāmbara-Jaina Canon*, where in the long list of Mahāvira's epithets no $tāyī$ can be traced Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth anga, called *Samavāe*²², of the fifth, called *Viyāhapannatti*²³, and of the sixth called *Nāyādharmakahā*²⁴, where no $tāyī$ is traceable among the epithets of Mahāvira In the *Uvanga* also, whenever a complete list of Mahāvira's epithets is given²⁵, $tāyī$ is not mentioned among them Hemacandrācārya's silence about $tāyī$ as an epithet to Bhagavān Mahāvira may indicate that he followed here the traditional line which did not have $tāyī$ as a specific epithet of the *Jina*²⁶

What the occurrence of $tāī$ in the Śvet Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own

21 Cf Mahāvvyutpatti 15

22 For references vide *Suttāgame padhamo amso*, Puppahabikkhunā sampādi, Gurgāo-Chāvanī (Pūrvapamjāb) 1953, p 316

23 *Suttāgame* p 384, *Viyāhapannatti* here under the name of *Bhagavāi*

24 *Suttāgame* I p 942, line 2, cf P Steinthal, *Specimen der Nāyādharmakahā*, Dissertation, Leipzig 1881, p 9, § 8

25 E Leumann, *Das Aupapātika-Sūtra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p 28 and § 20, p 33 The same text in *Suttāgame* Vol II p 3 22, p 5 29 under the title of *Ovavāyasuttam* Cf *Suttāgame* II p 41 26 under *Rāyapasenayam*

26 However, the list of epithets given in *Abhidhānacintāmaṇi* I 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets. Let me quote some examples from the Uttarajjhayanasutta²⁷ which is the first in the Mūlasutta section of the Svet Jaina Canon. Utt VIII 9 reads as follows:

pāne ya nāivāṇṇā/se samīya⁴⁸ tī vuccaī tātī |
 tao se pāvayam kammam/ນិយាយធានា វា ថា វា 29

Translation "He, who does not destroy living beings, a saint like that (*tāi*) is called circumspect (*samīya*)³⁰, thereupon the evil *karma* is going away from him as water from the tableland "

The meaning given for *tāi* here would well suit the context. The semantic interrelationship between the two *tāi* and *tādṛn* is evident in our verse. The occurrence of *tāi* in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the *āryā*. This older form of the *āryā* is characteristic of the older layers

- 27 Editions at hand *Uttarādhyaṇasūtram*, *Samskṛtacchāyā-padārthānvaya-mūlārthopetam*, ātmañānaprakāsikā-Hindī-bhāṣā-tīkāśakṛtam ca anuvādaka Jainamunī Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmji Mahārāj, prakāsaka Jaina Śāstra malā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrabda 2465 = Isavi sam 1939, Vol I, Vol II published Lāhaur 1941, Vol III Lāhaur 1942, (abbr Ātmārāmji) When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me
Jarl Charpentier, *The Uttarādhyaṇasūtra* edited, Upsala 1922
Suttāgame Vol II p 977 beginning of *Uttaraḍḥayanasuttam*
- 28 This is how Ātmārāmji reads Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read *samī ti*. This term designates a holy man who is concerned with the five *samī riyā-bhāsesanādāne ucčare samī iya* | Utt XXIV 2, cf W Schubring, *Die Lehre der Jamas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173
- 29 The way how Ātmārāmji had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls I am scanning
--|~|--|-/-~|--|~|~|--|
~|~|~|--|-/-~-~|~|~|~|--||
- This is exactly the older form of the āryā metre which was discovered by H Jacobi, ZDMG 38, p 555 ff, it was again discussed by L Alsdorf in his article on *Ithāparinnā*, Indo-Iranian Journal Vol II, 1958, Nr 4, p 252-53
- 30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion Vide H Jacobi, *Gāna Sūtras* translated from Prakrit, Part II The Uttarādhyaṇa Sūtra, The Sūtrakṛtāṅga Sūtra, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol XLV, p 33

of the Jaina Siddhānta, while the common *āryā* dominates in the younger strata of it. This shows that *tāi* in the sense of a "saint like that" is already at home in the earliest layers of the Jaina Canon.

In our verse *tāi* is connected with a saint who is taking care of not doing any harm to living beings and—as a saint like that—he is taking everything into account of not hurting any living creature while he is walking, talking, going on almsfood, receiving cloth etc, and observing nature's call

Even more striking the semantic interrelationship between *tāi* and *tādrn* is expressed in the archaic solemn *āryā* of Utt VIII 4

savvam gantham kalaham ca/vip̄pajahe taḥāvīham (he) bhikkhū |
savvesu kāmā-jāesu/pāsamāno na lippāi tāt ||³¹

Translation "A monk of such qualities should abandon all bondage and contention. He, who sees [the bitter consequences] in all sorts of pleasures, a saint like that will not be stained [with the Karma]"³²

Charpentier notes the Var lect *tahāvīhe* before *bhikkhū* instead of *tahāvīham*. Both Ātmārāmji (I 310) and Charpentier (93) prefer *tahāvīham*. If we accept the reading *tahāvīhe* "of such qualities", we get an attributive adjective connected with *bhikkhū* "a monk of such qualities", and gain the correspondent term of *tāi*. The expression "a monk of such qualities" refers to the previous verse Utt VIII 3, to the qualifications of a *munivaro* like Kapila kevalī, who is called *vigaya-moho* and *nāna-damsana-samaggo* and clearly bears upon *tāi* the last word of this stanza. This correlation speaks strongly in favour of the old equation *tāi* = *tādrn* which appears to be still alive in this ancient verse.

Ātmārāmji³³ understands *tāi* = Skt *trāyī* and he translates *ātmā*

31 This stanza is also composed in the archaic rhythmic movement of the older āryā I am scanning

--|--|^v--|^v/--|^v--|^v--|--|
--|^v--|--|^v/--|^v--|^v--|--||

32 Jacobi (33) translates " All fetters (of the soul), and all hatred, everything of this kind, should a monk cast aside, he should not be attached to any pleasures examining them well and taking care of himself "

33 Śrī Ātmārāṃjī Mahārāj the late headmonk of the Sthānakvāsī Śvetāmbara Jains resided at Ludhiana/Panjab Due to his unequalled memory His Holiness had the strength to lay down his

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets. Let me quote some examples from the Uttarajjhayanasutta²⁷ which is the first in the Mūlasutta section of the Svet Jaina Canon Utt VIII 9 reads as follows

pāne ya nāivāejjā/se samīya⁴⁸ tti vuccai tāt |
 tao se pāvayam kammam/nijjā udagam va thalāo ||²⁹

Translation "He, who does not destroy living beings, a saint like that (tāi) is called circumspect (*samīya*)³⁰, thereupon the evil *karma* is going away from him as water from the tableland "

The meaning given for *tāi* here would well suit the context. The semantic interrelationship between the two *tāi* and *tādrn* is evident in our verse. The occurrence of *tāi* in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the *āryā*. This older form of the *āryā* is characteristic of the older layers

- 27 Editions at hand *Uttarādhyaṇasūtram*, *Sanskṛtaccāyā-padārthānvaya-mūlārthopetam*, *ātmajñānaprakāśikā-Hindī-bhāṣā-tīkāśaṣṭam ca anuvāḍaka Jainasamunī Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmji Mahārāj*, prakāśaka Jaina Śāstra malā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrābda 2465 = Isavi sam 1939, Vol I, Vol II published Lāhaur 1941, Vol III Lāhaur 1942, (abbr *Ātmārāmji*) When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me
Jarl Charpentier, *The Uttarādhyaṇasūtra* edited, Upsala 1922
Suttāgame Vol II p 977 beginning of *Uttarādhyaṇasuttam*
- 28 This is how *Ātmārāmji* reads Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read *samī ttī* This term designates a holy man who is concerned with the five *samī riyā-bhāṣesanaḍāne uccāre samī rya* | Utt XXIV 2, cf W Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173
- 29 The way how *Ātmārāmji* had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls I am scanning
--|'-|-|--|-/-'|--|'-|-|--|
'-|-|-|--|-/-'|'-|-|-|--||
- This is exactly the older form of the *āryā* metre which was discovered by H Jacobi, ZDMG 38, p 555 ff, it was again discussed by L Alsdorf in his article on *Itihāṣparinnā*, Indo-Iranian Journal Vol II, 1958, Nr 4, p 252-53
- 30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion Vide H Jacobi, *Gama Sūtras* translated from Prakrit, Part II The *Uttarādhyaṇa Sūtra*, The *Sūtrakṛtāṅga Sūtra*, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol XLV, p 33

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur Dhp VII 5 (94), 6(95), 7(96) Let me quote Dhp VII 6 (95) as the most instructive example

*pathavi-samo na virujjhati
inda-khīlūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
samsārā na bhavanti tādino ||*

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

"Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths"

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says "The similes suggest the imperturbability of the saint"

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādīsa* by a fine nuance in its meaning here *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhmāgadhī (AMJ) *tā*: quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tā* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādīsa* and *tārīsa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādīsa* The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh-Sanskrit circle the corresponding term *tāyān* was maintained for the same reason, as *tāyān* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrī* Another reason that *tāyān* was not changed, though the meaning of *trāyān* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50 We

kā rakṣā karne vāḷā = "He, who protects himself" By this translation Ātmārāmji and Jacobī closely follow Śrī Śāntisūri-jī's (ca 1100 A D) Commentary *tāi trāyate rakṣaty ātmānam durgater itī trāyī*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta. *Āya-rakkhe* in Utt XV 2 and *āya-gutte*³⁴ represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāi* means "protecting himself"

Charpentier (307) does not share the Commentator's view. "I prefer to regard *tāi* as identical with *p tādīm = tādīs* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i.e. the Buddha and then "sanctified, holy"

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251) (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article³⁵ one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva

An idea similar to that one expressed in Utt VIII 4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh-Skt text *Udānavarga* XXIX 35 (Bernhard, p 382)

*gatādhvano visokasya vipramuktasya tāyīnah
sarvagrānthaprahīnasya paridāgho na vidyate*

Translation "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters"

Pāda c reminds us especially of the beginning of Utt VIII 9

profound knowledge in his books with the assistance of his sisya Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt he edited *Daśaśruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931

34 See L. Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol. VI, 1962-63, p 117

35 Bapat's article is referred to in p. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tāḍiṃ* which we would expect, but *sabbadhā*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tāḍi* and *tāḍiṃ* occur Dhṛ VII 5 (94), 6(95), 7(96) Let me quote Dhṛ VII 6 (95) as the most instructive example

*pathavi-samo na viruḍḍhatī
inda-khīlūpamo tāḍi subbato |
rahaḍo va apeta-kaddamo
samsārū na bhavanti tāḍiṃ ||*

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

"Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths "

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tāḍi* when he says "The similes suggest the imperturbability of the saint "

Tāḍi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tāḍisa* by a fine nuance in its meaning here *Tāḍi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamaḡadhi (AMJ) *tāḍi* quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tāḍi* and corresponding Prakrit *tāḍi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tāḍisa* and *tāḍisa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tāḍi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tāḍisa* The attentive reader who will compare other references of *tāḍi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh-Sanskrit circle the corresponding term *tāyī* was maintained for the same reason, as *tāyī* could differentiate itself conveniently from the profane *tāḍī* Another reason that *tāyī* was not changed, though the meaning of *trāyī* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50 We

kā raksā karne vālā = "He, who protects himself" By this translation Ātmārāmji and Jacobī closely follow Śrī Śāntīsūri-jī's (ca 1100 A D) Commentary *tāi trāyate raksaty ātmānam durgate 1ti trāyī*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta. *Āya-rakkhe* in Utt XV 2 and *āya-gutte*³⁴ represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāi* means "protecting himself".

Charpentier (307) does not share the Commentator's view. "I prefer to regard *tāi* as identical with p *tādm* = *tādrs* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i.e. the Buddha and then "sanctified, holy".

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251) (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādā* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article³⁵ one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva.

An idea similar to that one expressed in Utt VIII 4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh-Skt text Udānavarga XXIX 35 (Bernhard, p 382)

*gatādhvano viśokasya vipramuktasya tāyinaḥ
sarvagrān্থaprahīnasya paridāgho na vidyate*

Translation "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters."

Pāda c reminds us especially of the beginning of Utt VIII 9

profound knowledge in his books with the assistance of his sisya Śrī Jñānamunī, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt he edited *Dasasruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931.

34 See L. Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol. VI, 1962-63, p 117

35 Bapat's article is referred to in p. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur Dhp VII 5 (94), 6 (95), 7 (96) Let me quote Dhp VII 6 (95) as the most instructive example

*pathavi-samo na virujjhati
nda-khīlūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
samsārā na bhavanti tādino ||*

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

"Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths"

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says "The similes suggest the imperturbability of the saint"

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhmāgadhī (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa* The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh-Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrś* Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50, We

will, therefore, not hesitate to translate *tādī*, *tāyī* and *tāī* 'a saint like that' or 'such a saint'

The quoted Dhp verse (VII 6) has its counterpart in the Sanskrit Udānavarga XVII 12 (Bernhard, p 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words

prthivī-saḍṛso na līpyate
tāyī kīlavād aprakampayaḥ |
hrada iva hi vinīta-kardāmo
niskalusā hi bhavanti panditāḥ ||

Translation "A Saint like that is not stained like the earth, he is like a [fixed] bolt not trembling, he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things"

Further references about *tāyī* the reader will find in Uv IV 7, XIX 2 already referred to, XXXII 1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon

Another reference to *tāī* can be found in Utt XI 31

samudda-gambhīra-samā dur-āsayaḥ
ācakṣyā kenā dūppahamsiyā |
suyassa punnā vulaṣṣa tāno
khavittu kammam gāṃ uttamam gayā ||³⁶

Translation "[The *bahuśruta*], who are like the deep ocean, are difficult to be approached, they are fearless, they can hardly be hurt by anyone, full of rich knowledge are such holy men, after they have destroyed the *karman* they have reached the highest way (of final emancipation) "

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuṣya-egārasam ajjhayanam* together with the concluding verse 32 of this chapter. The meaning of *tāno* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context, than the translation 'and take care of themselves'³⁷

Ātmārāmī³⁸ comments upon *tāno sat-kāya kā rakṣaka - pālaka*,

36 Cf Ātmārāmī's text Utt Vol I, p 465, and Charpentier p 108. Metre is Vamsasthavalī, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pāda*. Cf V Sh Apte, Sanskrit Prosody, *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol III, Appendix A

37 Vide Jacobson, p 49

38 Utt Vol I, p 465. The *chay-jīva-nīyā* (*nīyāyā*, *nīkāya*) are referred to in the *Dasaveyākyasutta* IV (Suttāgame p 947) *pudhavi-kāyā*,

and translates the corresponding passage *vistṛta śruta jñāna se paripūrṇa aur sat-kāya ka rakṣaka hotā huā bahu-sruta karmō kā ksaya karke uttama-gatī - moksa ko prāpta ho jātā hai* |

He understands *tāi* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kāya*'³⁸ I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt XXI 22 and Utt XXIII 10

There are the two other occurrences *tāi* in Utt XXI 22 and *tānam* in Utt XXIII 10 As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here

There are a few other interesting references to *tāi* in the *Addaṃṣ' ajjhayane*, the sixth chapter in the second book of the *Sūyagada* (*Sūy*)³⁹, which is the second Anga in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Āyāre*

We read in *Sūy* II 6,20 as follows

*navam na kujjā vihune purānam
ciccāmaṃ tāi ya sāha evaṃ |
eyāvayā bambhavaṃ tti vuttā
tass' oday'-atthi samane tti bema ||*⁴⁰

Ardraka answers Gosāla

" (Mahāvīra) will not accomplish⁴¹ a new (*karman*), he is shaking off the old one, having abandoned the wrong view, a saint like him (*tāi*) promulgates the following of such a kind is the way of holy life (leading to *moksa*), as it was said, he, who is desirous of the benefit⁴² of it, is a *śramana*, so I say "

āu-kāyā, teu-kāyā, vāu-kāyā, vanassai-kāyā, tasa-kāyā About the six *kāya* the reader should consult Śrī Nathmalji Svāmī's book *Jiva-Ajiva*, sampāḍak Jethmal Bhansāli, prakāsak Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthī sabhā, Śrī Ūmgaragarh, pp 14-23 This book, written in Hindī, is to be regarded as one of the best Introductions into the sacred Jaina terminology Śrī Nathmalji is a disciple of His Holiness Ācārya Tulsi

39 In the *Ārdrīya*-chapter the discussions of prince Ārdraka with Gosāla and others are related I am quoting from *Suttāgame* I, p 172

40 The metre is Upendravajrā in *pāda a*, and Indravajrā in *pāda b*, c, d

41 The optatives of *kujjā* and *vihune* are chosen for the sake of expressing himself respectfully

42 As in the following verses *metri causa odae* is written instead of *udae*, I am treating *pāda d* accordingly

Jacobi (413) translates *pāda b* 'and thus the saviour said to others' Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāi* = *trāyī* The interpretation 'a saint like him' suits the context better, insomuch as the way of conduct of Mahāvira is ascertained in the preceding *pāda a* and not his performance as a saviour Both the interpretations of *tāi* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāi* with *tyāgī* He may point out that *tyāgī* would go well together with *ciccā* = *tyaktvā* and with *vikṛane* in *pāda a* We have to admit that such an argument has to be considered When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgī* in the Buddh-Skt text Udānavarga XIX 2, last *pāda tāyī sa sarvam prajāhātī duḥkham* || (Bernhard p 256) That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib Ud XIX 2, where Tib *skyob* = Skt *trāyī* is inserted (V H Beckh p 63), and no equivalent for *tyāgī* Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ādraka The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one As *tāi* next to *nāi* is also mentioned in verse 24 in a sense which is near to Skt *tādr* (s), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgī* in it Sūy II 6,24 reads

*n' eganti-n'accantiṣya odae so
vayanti te do vi gun'odayammi |
se odae sū-m-ananta-patte
tam odayam sūhai tāi nāi*⁴³ ||

Ādraka continues "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21-23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations, [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit, the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvira), the noble Jnātr (Mahāvira) promulgates (or promotes, Skt *Ṛsadh*) "

In this verse *tāi* and *nāi* stand side by side *Nāi* is to be understood here in the sense of *nāya-putta* = Mahāvira as in the case of the Jaina Śvetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI 21

43 In this verse *pāda a* is *Indravajrā*, *pāda b* *Upendravajrā*, *pāda c* is also *Indravajrā*, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does, *pāda d* *Upendravajrā* is restored, Suttāgame p 172,11 reads metrically wrong *tam udayam sūhayai tāi nāi* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputtēna tāmā |
mucchā pariggaho vutto iha vuttam mahesinām ||
 (Suttāgame II, p 961)

In this sloka *tā* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvira-Svāmī)
 It is, however, doubtful if *tā* is to be taken here as a particular epithet
 of Mahāvira It is more likely that *tā* here also is an attribute
 denoting Bhagavān Mahāvira as a "Saint like that"

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in
 Sūy II 6, 55 (Suttāgame I, p 174)

Buddhassa ānācē imam samāhim
assim su-thiccā ti-vihena tām |
tarum samuddam va mahā-bhav'-ogham
āyānāvam dhammam udāharejja⁴⁴ ||

Translation "[He, who has entered] into this contemplation
 according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it,
 is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to
 cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound
 the Dharma"

We have to see this verse in connection with the verses 49 and
 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant,
 teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the
 complete Dharma, being attached to *samāhi* through the full kevala
 knowledge (*kevalenam punnena nānena samāhiyuttā*) and who save
 themselves and others, as such, who are saved (*je u tāranti appāna*
param ca tinnā) (verse 50)

Special attention is to pay to the fact that *tām* is connected with
ti-vihena in verse 55 quoted above This is a term, which is closely
 linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*)
 So we read, for instance, in *Āyāre* II 15 1025 (Suttāgame p 94)
paccakkhāmi sabbam pānāvāyāma jīvā-jīvāe ti-viham ti-vihenam manasā
vayasā kāyasā⁴⁵ | "I will give up any kind of destroying living beings
 as long as life lasts in a threefold way by thought, word or deed"

This will remind the reader of our first reference to *tām* in Utt
 VIII 9, where such a cautious saint (*tām*), who does not destroy living
 beings, is called circumspect (*samīya*)

44 The metre is *Indravajrā* in *pāda* a, b, d The measured movement
 of *pāda* c is unsettled

45 Cf the parallel phrases in the Pali Canon . *kāyena vācāya udā*
cetasā and *kāyena vācāya manasā*, vide PTSD.

These two verses agree here in the same way of looking at *tāi*, insomuch as they closely link it with the sacred Great Vows

Reviewing the six references about *tāi* collected from the Jaina Svetāmbara Siddhānta⁴⁶ we may try to define *tāi* as follows "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*samāhi*) through the medium of *kevala nāna* "

In all these cases *tāi* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvira or of other Jina In Sūy II 620 and 24 *tāi* also stands by itself and yet the close relation of *tāi* and Bhagavān Mahāvira is demonstrably evident here

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tāyīn* is connected with Mahāvira as an epithet Theodor Zachariae, Beitrage zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p 76 quotes *Arhate Yogināthāya Mahāvīrāya Tāyīne*, and *namah Śrīmad-Anantāya Vitarāgāya Tāyīne*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekārthasamgraha*

In Śrī Jinasenāsūri's *Harivamśapurānam*⁴⁷, composed in Sanskrit at about the 8th century A D we read the following Śloka

*Astamasyendra-justasya
Kartre Tīrthasya Tāyīne |
Candraprabha-Jinendrāya
Namaś Candrābha-kīrtaye ||*

Translation "Veneration to Him, who is the eighth [Tīrtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian⁴⁸, to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon "

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tāyīn*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvīyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhūdhanacintāmanī* (12th cent A D)

46 There are many more references about *tāi* in the AMg Canon I may refer here only to the Śloka in *Dāsaveyākīyasutta* VII 67 *Vibhūsā-vattīyam c'eyam buddhā mannantī tārīsam | sāvaṇṇa-bahulam c'eyam n'eyam tāhīm sevīyam ||*

47 Prakāsikā Manikyacandra-Jainagranthamālā-samītiḥ, Publisher Nāthurām Premī, Hīrābāg, Bambaī, p 2

48 Var lect *pālakāya*, o c , p 2, noted under the line

We have seen that the old correspondence *tāyī* = Palī *tādī* (*n*) = Sanskrit *tādī* (*s*) has also left its traces in the Ardhmāgadhī passages, which we consulted with regard to *tāī*. Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tāī* understanding it in the sense of *trāyī* "Saviour". It is interesting to observe that the semantic development of *tāī-tāyī* (*n*)⁴⁹ moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trāyī*, due to the conditions which have been explained in this paper. The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period.

With regard to the semantic development of *tāī-tāyī* towards *trāyī*, the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind. "For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally. 'a new meaning' is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time"⁵⁰

To sum up our subject the following may be observed. In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tāī* on one side, *tādī* and *tāyī* on the other exist to which the meaning 'a saint like that' can be assigned. In this sense *tāī* can already be traced in the earlier layers of the Ardhmāgadhī Jaina Śvetāmbara Siddhānta. In later times at about the 7th or 8th century A D the meaning of this term changed into 'Saviour, Protector' as an epithet of the Tathāgata as well as of Mahāvīra and other Tīrthāṅkara. This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha. The change of the meaning of *tāī* into this particular

49 The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tāī* = *tādrī* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tādrī* in *tāī*, after intervowel *d* had been dropped. Prakrit *tāī* can only represent *tāpī* or *tyāgī* or *trāyī* or *tāyī*, but not *tādrī*. Skt *tādrī* is represented by Prakrit *tārisa* or rarer by *tādisa* only, vide Sheth's PSM R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tānam* = *trāyām* too.

50 Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in 'Language in Culture and Society' by Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, p. 591 (right column).

direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour



Nature of Time

NAGIN J SHAH

“AS I see it, we are unlikely to reach any definite conclusions on these questions (Determinism vs Freewill and the problem of causation) until we have a better understanding of the true nature of time”¹—these are the words of Sir James Jean, a great scientist. How can it be possible for a person like me to determine the nature of time? So, my task here is to study what the great masters have said about the nature of time. While doing so I shall make a special attempt to explain the Jaina view at length.

Western Views

In the West, Aristotle maintains that time is closely connected with continuous movement. Time is the measure of this continuous movement. In other words, time is a breaking up of continuous movement (*numerus motus*). Movement presents two features: (i) Movement is an uninterrupted progress of the subject from potentiality to actuality. Thus movement bears the characteristic of unity. (ii) Movement, on the other hand, is also virtually multiple. One can divide it into an indefinite number of parts. “Movement, then, subjected to a simple mental division becomes a number or a multitude.” Thus time is looked upon as made up of two elements, the one formal namely number (*numerus*), and the other material namely movement (*motus*).

1 The Mysterious Universe, p 20

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration ²

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical. Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order. It has first to submit itself to a process of mental division. This mental division gives rise to the notion of succession. Nevertheless, this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement ³. I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson.

Descartes identified external reality with extension. Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure. He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal. They are the modes of matter, they are due to the action of motion on matter. He thus came to admit the reality of motion. But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality. So, he maintains that God originally imparted motion to matter. Motion implies change and time. So, he has to admit the reality of time. Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God. Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments ⁴. Why was he led to this atomic view of time? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time. He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created. Every moment Time seemed to annihilate the world, therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past" ⁵

According to Spinoza there is only one eternal universal substance 'God or Nature'. This substance possesses, among other infinite

2 *History of Western Philosophy* (Bertrand Russel), p. 229

3 For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol I, pp 145-150

4 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol II, p. 206

5 *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p. 44

attributes, extension. Attributes appear in specific ways or modes. Motion, according to him, is the mode of extension, since there can be no motion without extension. Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension. Hence it is unreal. He seems to have been influenced by the method of geometry. This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance⁶, that causal relation is not temporal relation, that it is the relation between the 'constant and eternal things'⁷. This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal. Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity. To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis*. In this sense time is unreal, it is the appearance which reflective knowledge eliminates. This trend could be traced back in Parmenides and Plato.⁸

Descartes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance. Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance⁹. Space and time, according to him, are confused ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time.¹⁰

According to Newton, sensuous time and space are unreal. There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external. Space is characterised by reversibility, time is characterised by irreversibility. In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will. Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity.¹¹

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes. They are the necessary forms of perception. They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or

6 *A History of Philosophy* (Thilly), pp 324-326

7 *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p 305

8 *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p 250

9 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp 215-216

10 *Ibid*, p 242

11 *The Evolution of Scientific Thought* (d'Abro), p 72

relations belonging to things as such, they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things, hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.¹² Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses, such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.¹³ Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.¹⁴ According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.¹⁵ A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception, and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience', conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.¹⁶

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée réelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.¹⁷

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p. 421

13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p. 267

14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p. 18

15 *Ibid.*, p. 36

16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp. 243-255

17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp. 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions.¹⁸

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i.e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do.¹⁹

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Wildon Carr writes: 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving. Space and Time are not containers nor are they contents but variants.'²⁰ 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity. If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured. The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

18 Ibid., p. 274

19 Ibid., p. 341

20 *The Principle of Relativity*, p. 190

relations belonging to things as such, they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things, hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.¹² Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and countertheses, such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.¹³ Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.¹⁴ According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.¹⁵ A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception, and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience', conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.¹⁶

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée réelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.¹⁷

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p. 421

13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p. 267

14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p. 18

15 *Ibid.*, p. 36

16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp. 243-255

17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp. 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions.¹⁸

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i.e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do.¹⁹

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Wildon Carr writes: 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving. Space and Time are not containers nor are they contents but variants.'²⁰ 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity. If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured. The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

18 *Ibid.*, p. 274

19 *Ibid.*, p. 341

20 *The Principle of Relativity*, p. 190.

as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum' 21

Indian Views (except the Jaina)

In the Sāmkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time. Some maintain that time is altogether non-existent²², some declare that it is an evolute (*parināmaḥ prthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)²³, some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time²⁴, some expressly state that time is nothing but action²⁵. Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khanda*), that eternal time is no more than *gunas* of *Prakṛti*, the fractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts²⁶. Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future²⁷. The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon. According to this view there is no time except moment. What is called time, rather duration, has no factual existence, it is only mental construction. Moment is real, duration is unreal. This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santāna*) is unreal. Let us study this view in the words of Sir B. N. Seal "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhismāna*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another. These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which

21 *Reason and Nature* (Cohen), pp 234-236

22 *Sāmkhyatattvakāumudī* on *kārikā* 33

23 *Mṛgendravṛttidīpikā*, 10 14

24 प्रधानवादे पञ्चविंशतितत्त्वस्यो बहिर्भूतस्य कालतत्त्वस्याभावात् प्रधानमेव कालश्च्येन व्यवहियताम् ।

Parāśarasamhitābhāṣya, I 20

25 न काले नाम कश्चिद् पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? नित्यायु कालस्य ।

Yuktidīpikā (Calcutta Sk Series), p 158

26 नैतल्यौ यौ दिकालौ तावाकाशप्रकृतिभूतौ प्रवृत्तेर्गुणविशेषावेन । यौ तु खण्डदिकालौ तौ तत्तदुपाधिसंयोगाद् अकाशादुत्पद्यत इत्यर्थः ।

Sāmkhyapraṇāyanabhāṣya (Chowkhamba), p 82

27 कालश्च भूतं भवद् भविष्यदिति व्यवहियमाणपदार्थव्यतिरेकेण न स्ववन्त्रोऽस्ति ।

Vṛttānta, *Mānasollāsa* on Stotra-verse, 41

the understanding conceives as order in Time. The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution. The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum. As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāna*) in the *Gunās* or infinitesimal Reals of *Prakṛti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical consciousness. A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence. If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change. Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz, the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātrā*) from one point in space to the next succeeding point. Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position. The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *ksana*). If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete. Time is of one dimension. Two moments cannot co-exist, neither does any series of moments exist in reality. Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before. But only one moment, the present, exists. The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena. One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent. This may be called the change of mark (*lakṣanaparīnāma*) as opposed to change of quality (*dharmaparīnāma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā-parīnāma*). The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon. Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment. The rest is but potential or sublatent.

Vijñānabhikṣu points out that this does not amount to a denial

of Time It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment' But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*gunaparīnāmasya kṣaṇatvavacanāt*) But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vyutthitadarsana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Gunas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicārā nirvikalpaprajñā*) The "intellectual intuition" (*nirvicārā nirvikalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality "28

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson According to this Sāṃkhya view, the moment is real while the duration is mental construction Bergson's view is quite opposite There moment is unreal and duration is real Moreover, duration of the Sāṃkhya seems to be a series of discrete moments, there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before, that is, one does not 'melt' into the other, so to say On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow, its moments 'melt' into one another and form an organic whole I feel that this Sāṃkhya view of time is not in tune with their theory of change (*parīnāmavāda*) They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i.e. mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santāna*) of these discrete object-moments is mental construction 29

Nyāya-Vaiśeṣika View According to this system, Time is a substance It is one, eternal and all-pervading It causes movement and change All perceptible things are perceived as moving, changing,

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp 19-21

This exposition is based on *Vyāsabhāṣya* and Viṇṇānabhikṣu's *Vārtika* on III 52

29 सन्तान समुदायश्च पञ्क्तिरेनादिवन्वृष । —*Bodhicaryāvatāra* (Ed Vaidya), p 158

coming into being and passing away They are produced and destroyed There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all The things themselves cannot do it There must, therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible It is this something, this Power or Force, which is Time As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions It is devoid of specific physical qualities like colour etc Hence it is not emanable to perceptual cognition Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense-organ in the case of external things Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time-notions associated with all change³⁰ Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term³¹ When Time is divided in many different times, it is a metaphor³² In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions Similar is the case with the division of Time into past, present and future In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it These different times are mere *representations* produced by one single object only They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept³³ From all this it becomes clear that this system considers Time as all-embracing receptacle containing the entire universe It is interesting to note Raghunātha Śrīraṁṇi's view According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Iśvara)³⁴

Mīmāṃsā View The Bhāttas mainly follow the Vaiśeṣikas in this connection The Bhāttas too consider Time as a substance, all-

30 *Vaiśeṣika Sūtras* II 11 6-9 with *Upaskāra* and *Vivṛti* thereon

31 आकाशकोरदिशामेवैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिस्रः सङ्गा भवन्ति ।

—*Prasastapādabhāṣya* (Vizianagaram Ed), p 58

32 अथवा कालस्यैकत्वेऽपि सिद्धे नानात्वोपचारः ।—*Kandali* (Vizianagaram Ed), p 66

33 आकाशस्य कालस्य दिशश्चैकैकत्वादपरजातिर्नस्ति तस्य व्यक्तिसंज्ञाविग्रहत्वात् ।—*Ibid* p 59

34 *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol XI (1943), p 79,

pervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc³⁵ But as against the Vaisesikas they believe that Time is perceptible by all the six sense-organs³⁶ One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses *Śāstrādīpikā* solves the difficulty in the following manner Time is not perceived independently by the senses, but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses³⁷ On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prābhākaras accept the Vaisesika view of Time *in toto*³⁸

Advaita Vedānta View According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*)³⁹

Buddhist View At a very early stage of Buddhism—when even the Pitakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Ac Narendradeva, among the Buddhists He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *vyñāna* as immutable He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature⁴⁰

Mahāvibhāṣā refers to a view that regards time as immutable and *samskṛta dharmas* as impermanent Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous, *samskṛta dharmas* move in this receptacle, they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three 'transitions' (*adhva*) The Vaibhāsikas think that all the three transitions—future,

35 कालस्यापि विमुक्तेऽप्यीपाधिको भेदव्यवहारोऽस्ति । —*Mānameyodaya* (Adyar Ed), p 191
कालस्य च रूपादिहीनस्य भीमासमादिभिः व्युत्पन्नात् । —*Advaitasiddhi* (Nirnaya Ed), p 319

36 स च कालः परिन्द्रियग्राह्यः । —*Mānameyodaya*, p 190

37 कालो न स्वातन्त्र्येणैन्द्रियैर्गृह्यते, अथ च विषयेषु स्वेषु गृह्यमाणेषु तद्विशेषणतया सर्वैरपीन्द्रियैर्गृह्यते ।

—*Śāstrādīpikā*, I. 15

38 तत्र व्युत्पन्नमतिद्वान्तन्यायेन कणादतन्त्रसिद्धेः एव प्रवेशवर्गोऽस्तीक्रियते । —*Tantrarāhasya* (G O S, Baroda), p 17

39 कालस्त्वविद्यैव । —*Siddhāntabindu* (G O S, Poona), p 96

40 *Buddha-Dharma-Darśana* (Ac Narendradeva), pp 574-75

past and present—exist. The distinction among them is based on the causal efficiency (*kāritra*) of an element. Causal efficiency (*kāritra*) is of two kinds—one that determines the general character of the remote fruit (*phalaksepa*) and the other that actually produces the fruit (*phaladāna*). All the *dharma*s, when they are in a state of *phalaksepa* are termed present. The states prior and posterior to this state are devoid of *phalaksepa-sakti*. Prior non-existence of this power is termed future, and posterior non-existence of this power is termed past. The future and the past exist in the same sense as the present exists. All the three times, rather 'transitions', have the same nature always, merely their efficiency (*kāritra*) differs. While discussing the doctrine of the existence of three times (*adhvā*) it is said, in the *Abhidharma-kosa*, that the future (effect) becomes present through *deśāntarākarsana*. In the *Vaibhāsika* list of seventyfive *dharma*s Time finds no mention. But we may surmise that through the back door both the types of time—one unitary immutable and the other conditioned empirical—enter the *Vaibhāsika* philosophy. One unitary immutable time is accepted under the name of *Amṛta dhātu* (= *Nirvāṇa dhātu*). The empirical time is accepted in the guise of *samskṛta lakṣaṇa*s which together, like *Vaiśeṣika* time, constitute the general cause of change.⁴¹

The *Sautrāntikas* deny the objective reality of the *samskṛta lakṣaṇa*s viz production etc. The notions of production etc., they say, refer not to a moment but to a series (of moments) which is a mental construction.⁴² Again, they believe in the present time only, while the other two divisions of time, namely, past and future, are regarded as non-existent. Neither the past nor the future exists.⁴³ Even what is called present is nothing over and above an element (*dharma*). Hence here the moment becomes a synonym of an element.⁴⁴ This is the reason why the author of *Brahmaṇyābharana* writes as follows. In the opinion of the *Buddhists* Time does not exist. A jar etc. which is perishable by nature in the very act of emerging becomes the basis for the assumption of moment (*ksana*). They assert that moment is nothing over and above the objects such as a jar. There is no independent time such as a *ksana*.⁴⁵

41 *Ibid*, pp 575-582

42 *Abhidharmakosabhāṣya*, II 46 ab

43 *The Central Conception of Buddhism* (Stcherbatsky), pp 71-80

44 *Ibid*, p 36

45 बोद्धानां मते क्षणपदेन घटादिरेव पदार्थो व्यवहियते, न तु तदतिरिक्त कश्चिद् क्षणो नाम कालोऽस्ति क्षणिक पदार्थ इति व्यवहारस्तु भेदकल्पनया । II 2 20

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasamgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states, that it is the *sine qua non* of the succession of mental states ⁴⁶

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past, they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future? A non-relative present or future is not possible, and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established ⁴⁷

Kamalasila shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol IX (1933), p 153

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp 198-200

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it. If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalasila, time is unnecessary.⁴⁸

Grammarians' View According to Patañjali, Time is the substratum of the world, it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhanca*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*). We cannot trace its origin. Nor can we divide it into parts. The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*draṣya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time. In short, change is due to Time.⁴⁹ How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpanā*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāśa*). Fractionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes. Associated to a particular form of action Time becomes day, associated to another form of action it becomes night and so on. Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc.⁵⁰

Bhartrhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute. He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time. The notion of temporal order could not be accounted for without this Power. According to him, thus, Time is not an independent and super-sensible substance. It is a Power of the Absolute. But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical.⁵¹ This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jarā*) and *abhyanuṣṭhā* (also called *krama*). The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect. But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous. Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously. The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority.⁵² These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanuṣṭhā* correspond more or less

48 *Tattvasaṅgrahapañjikā* on *kārikās* 629–630

49 येन मूर्तिनामुपवयश्चापवयश्च लक्ष्यते तं कालमाहुः ।—महाभाष्य (Ed Kielhorn), Vol I, p 409

50 *Ibid*, Vol I, p 409

51 *Vākya-padīya* (Banaras Sanskrit Series), I 2

52 कालात्मापि भावानामात्मानमनुप्रविश्य प्रतिबन्धाभ्यनुगम्या निमज्जनोन्मज्जने कुर्वन् क्रमं पौर्वापर्यलक्षणं प्रकल्पयति ।—*Helārāja's comm.* (Banaras Sk Series), p 357

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasamgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states, that it is the *sine qua non* of the succession of mental states⁴⁶

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past, they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future? A non-relative present or future is not possible, and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established⁴⁷

Kamalasīla shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol IX (1933), p 153

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp 198-200

Astronomers' View The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhandadandāyamāna*) and without an end (*aksayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalarātmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nīdrśya*) and is an object of perception.⁶⁰ This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāṇa*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the 'truti', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second.⁶¹

Jaina View

In the *Avasyaka Cūṛṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality⁶², some maintain that it is nothing but modes of the substance⁶³, still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāśa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectively).⁶⁴ Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisūtra*.⁶⁵ The

60 लोकानामन्तकृत् कालः कालेऽन्य कलनात्मकः । स दिवा स्थूलसूक्ष्मत्वान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūrya-siddhānta* (Kashī Sk Series), Sl 10 and the comment thereon

61 प्राणादि कथितो मूर्तस्तुल्याघोऽमूर्तसकः ।—*Ibid.*, Sl 11

According to the commentator, Pt Kapilesvara Chaudhary

$$\text{truti} = \frac{1}{3240000} \text{ second}$$

62 काले गुण —*Avasyaka cūṛṇi* (Ratlam Ed), 340

63 पुण काले दन्वत्त चेव पञ्चाओ —*Ibid.*, p 340

64 अथवा 'कालेश्चेत्येके' एव दन्वकाले ।—*Ibid.*, p 341

65 किमिदं भन्ते । काले ति पक्वत्वं ? गोपया । जीवा चेव अजीवा चेव ति ।

कश्च भन्ते । दन्वा पत्रता ? गोपया । उ दन्वा पत्रता । त जहा—धम्मत्थिकाए, अथम्मत्थिकाए, अगासत्थिकाए, पुगलत्थिकाए, जीवत्थिकाए, अद्दासमये य ।

to the two aspects, namely *viksepa* and *āvarana* ascribed to *Avidyā* by the later writers on Advaita Time (*kālasakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kāraṇa*) or the causal agent (*prayojaka-kartr*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution⁵¹ As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity⁵⁴ Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls⁵⁵ Similarly, our description of Time as long or brief is not true Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short⁵⁶ Moreover, Time, in reality, is not threefold—past, present and future When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future, and when it continues to flow on as a current, it is called present Thus the distinctions into past, future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time⁵⁷ The two aspects *pratibandha* and *abhyanyajña* are eternal⁵⁸ Hence they co-exist Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co-existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *gunas* of Sāmkhya *Prakṛti* in their support⁵⁹

53 उत्पत्तौ च स्थितौ चापि विनाशे चापि तद्वत्तम् । निमित्त कालमेवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥

—*Vākyapadīya*, III 9 3

54 तथा च कार्यनिवेशिनः क्रम काले समारोप्यते न स्वतः तत्र भाविक इत्यर्थः ।—*Helārāja's comm*, p 352

एव शैवपथमपि कार्यगत काले समारोप्यते ।—*Ibid*, p 353

55 एकत्वेऽपि विभाविते नानात्वमुपाधिभेदनिहितम् ।—*Ibid*, p 344

56 दूरान्तिकव्यवस्थानमध्वाधिकरण यथा । चिरक्षिप्रव्यवस्थान कालविकरण तथा ॥

—*Vākyapadīya*, III 9 47

57 क्रियानुपपत्ते भूत, सम्भावितार्था क्रियायां भविष्यन्, क्षणप्रवाहरूपेण वर्तमानरूपायां तस्यां मुख्य एवायम् ।

—*Helārāja's comm*, p 350

58 प्रतिबन्धान्मनुशास्त्रां वृत्तिर्यां तस्य शाश्वती ।—*Vākyapadīya*, III 9 30

59 *Vākyapadīya*, III 9 52 and *Helārāja's comm*, p 361

Astronomers' View The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhandadandāyamāna*) and without an end (*aksayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalarātmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nīdrśya*) and is an object of perception.⁶⁰ This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāṇa*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the '*truṭi*', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second.⁶¹

Jaina View

In the *Āvaśyaka Cūṛṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality⁶², some maintain that it is nothing but modes of the substance⁶³, still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāśa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectively).⁶⁴ Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisūtra*.⁶⁵ The

60 लोकाणामन्तकृद् काले कालेऽन्य कञ्चान्तरक । स दिवा स्थूलसूक्ष्मत्वान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūrya-siddhānta* (Kashī Sk Series), *Sl* 10 and the comment thereon

61 प्राणदि कथितो मूर्तस्त्रुट्यथोऽमूर्तसक ।—*Ibid.*, *Sl* 11

According to the commentator, Pt Kapilesvara Chaudhary

$$\text{truṭi} = \frac{1}{3240000} \text{ second}$$

62 काले गुण —*Āvaśyaka cūṛṇi* (Ratlam Ed), 340

63 गुण काले दन्वत्स चेव पञ्चांगे —*Ibid.*, p 340

64 अथवा 'कालेऽन्वत्येके' एव दन्वकाले ।—*Ibid.*, p 341

65 किमिद मन्ते । काले ति पचच्चद ? गोयमा । जीवा चेव अजीवा चेव ति ।
 कश्च न मन्ते । दन्वा पञ्चरा ? गोयमा । छ दन्वा पञ्चरा । त जहा—अधम्मत्थिकाप, अधम्मत्थिकाप, अगासत्थिकाप,
 पुग्गलत्थिकाप, जीवत्थिकाप, अद्दासमये य ।

Svetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them. Digambara thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance.

Now let us study the arguments put forward by the Svetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*vartanā*) that go on in the five substances, without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause⁶⁶. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production⁶⁷. (2) Jainas should accept Time as an independent substance. Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma*. The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*⁶⁸. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc do not bear fruits *all at once*, this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition⁶⁹. (4) Time substance is a controlling prin-

66 धर्मोदीनां द्रव्याणां स्वपर्यायनिर्भूतिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां बाह्योपप्रसाद्विना तद्वृत्त्यभावात् तत्प्रवर्तनोपलक्षितं काल इति कृत्वा वर्तना कालस्योपकारः । —*Sarvārthasiddhi* (Ed Pt Phulacandra), p 291

67 स्वकीयोपादानरूपेण स्वयमेव परिणममानानां पदार्थानां कुम्भकारवत्कस्यापस्तनशिलावद् पदार्थपरिणर्षेण सदकारित्वं सा वर्तना मन्यते । वर्तनालक्षणं काल्यगुद्रव्यरूपो निश्चयकालः ।
—*Dravyasamgrahavṛtti on gāthā 21*

68 तथा च वर्तनापर्यायस्य साधारणपेक्षा न कथ्यते तदा तु स्थित्यवगाहनापेक्षासाधारणवारणत्वेन धर्मोपनिस्तिकार्या सिद्धौ जानी तत्राप्यनाश्रय आयाति । —*Dravyānuuyogatarikanā* (Nirnayasagar Ed), p 175

69 चूताया शेषहेतूनां सत्त्वेऽपि फलवच्चिगा ।
कालद्रव्यमपेक्षन्ते नानाशक्तिमन्वितम् ॥ —*Lokaparakāsa*, XXVIII 48

ciple Without it temporal order could not be accounted for Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order⁷⁰ (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division⁷¹ (6) Simple uncompounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time⁷² (7) Activities like cooking etc are conventionally referred to as 'cooking time' etc But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time⁷³ (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future' Movements require the assistance of Time Without it they are impossible Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance⁷⁴ (9) It is untenable to maintain that Space (*ākāśa*) can very well perform the function assigned to time In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*varianā*) in the five substances Space merely contains or gives room to the substance It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it

- ~~~~~
- 70 कति हि नियमकत्वे क्रिय-कालिका-कालप्रसवपरिणतय सबकारतरोयुगपदाविर्भवेयुः, क्रमभाविनी चैषां क्रियकालादिपरिणतिरपश्यते, तत इत्यमनुमातुम्—यदनुरोधेता कार्यव्यक्तयस्तारतम्येनात्मातिशयमानादयन्ति सोऽस्त्यत्र कोऽपि कालः । —*Siddhasenagani-Tikā on Tattvārthasūtra* IV 15
- 71 कालद्रव्ये नास्ति तद्विशेषा समवादय ।
कय नु स्थुविशेषा हि सामान्यानुवत् खलु ॥ —*Lokapīṭhāśā, XXVIII 21*
- 72 यच्छुद्धपदवाच्यं तत् सद् द्रव्यमुन्तिरेपि ।
पञ्च द्रव्यं वधत् सिद्धिं कालाख्यं को निवारयेत् ॥ —*Ibid*, XXVIII 20
- 73 समवादीनां क्रियाविशेषाणां सम्यग्वादिभिर्निर्वैयर्थ्यमानानां च प्राकादीनां 'समयं प्राक' इत्येवमादि स्वसंज्ञाकृतिसंज्ञावेऽपि 'समयं कालः' 'मोदनप्राक' कालः इति मध्यारोप्यमाणं कालव्यपदेशस्तद्द्रव्यपदेशनिमित्तस्य कालस्यास्तित्वं गमयति । —*Sarvārthasiddhi*, p 292
- 74 स्यादेतत्—आदित्यगतिसिन्ध्या द्रव्याणां वर्तनेति, तत्र, किं कारणम्? तद्वत्तावपि तत्संज्ञावात् । सविस्तुरपि द्रव्याणां भूतादिव्यवहाराविषयभूतार्थं किंत्वेव रुद्धार्थं वर्तनादर्जनाव तदेतन्नाऽन्येन कालेन भवितव्यम् ।
—*Rājavārtika* (Ed Pt Mahendrakumar), p 477

cannot cook the rice, for that we need fire⁷⁵ (10) Some might even argue that 'Existence' (*Sattā*) itself can perform the function of time, and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes⁷⁶ (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*krīya*). Akalanka explains it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity⁷⁷. Akalanka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'dandī' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'dandī' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *danda* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity⁷⁸. Moreover,

75 यथा भाजनं तण्डुलानामधिकरणं न तु तदेव पचति, तेनसो हि स व्यापारः, तथाक्लृप्तमप्यादित्यगत्यादिवर्तनायाः अधिकरणं न तु तदेव निर्वर्तयति । कालस्य हि स व्यापारः । —*Ibid*, p 477

76 कालानुगृहीतवर्तनां हि सत्तेति ततोऽन्येन कालेन भवितव्यम् । —*Ibid*, p 477

77 स्यान्मतम्—क्रियामात्रमेव कालः । सर्वाऽपि कालव्यवहारः क्रियाकृतः । क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या भवति । योऽपि समयो नाम भवद्भिर्दुष्यते स परमाणुपरिवर्तनक्रियात्मक एव कालममानाधिकरण्यात् । न समयपरिमाणुपरिच्छेदकोऽन्यः तत् सक्षमतरं कश्चिदस्ति कालः । तत्समयक्रियाकालप्राप्त्या, तत्प्रत्यय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकालपरिच्छिन्ना आवधिक्या उच्छ्वासात्परिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या । एवमुत्तरत्रापि योज्यम् । लोकेऽपि तथैव गोदोहेनपक्षादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या इति क्रियैव काल इति । —*Ibid*, p 482

78 तस्य क्रियाकृत एवायं व्यवहारः सर्वः—उच्छ्वासात्मात्रेण कृत्तुं सुदुर्लभं कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासात्तो निश्चये सुदुर्लभं इति स्वस्वतन्त्राभिनिर्मुक्तार्थां काल इत्यभिधानयकस्यायं भवति । यथा देवदत्तमन्या निम्बे पिण्डे दण्ड्यभिधानमकस्मान् भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धिः तथा कालमधिक्रिये । —*Ibid* pp 482-483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.⁷⁹ It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection?⁸⁰ Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time, they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.⁸¹ The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.⁸²

We have already stated that all the Dīgāmbara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Dīgāmbara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other. Scholars

79 तस्य वर्तमानकालाभावः प्रसक्तः । कथम् ? ऊच्यते पट इति यः प्रक्षिप्तस्तन्नु सोऽतिक्रान्तः, न प्रक्षेप्यते सोऽनागतः, न च तयोरन्तरे कश्चिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागामिनी क्रियाऽस्ति या वर्तमानत्वेन परिरुक्षेत । वर्तमानापेक्षी च पुनरतीतानागतविष्येते तदभावे तयोरप्यभावः स्यात् । —*Ibid*, p 483

80 आरम्भादिरपवर्गान्तः क्रियाकारणो वर्तमान इति । तदव्ययकम्, कुतः ? क्षणिकानां क्रियावयवानां समूहाभावाच्च । —*Ibid*, p 483

81 यदि न्यतिरेकेणानुपलब्धे कारो नास्ति इत्युच्यते, ननु क्रियायाः क्रियासमूहस्य चाभावः । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेषः क्रिया, न तस्य प्रवृत्तिन्यतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid*, p 483

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशमार्गित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितो हि लोके प्रस्थादि परिमाणविशेषः मौल्यदेवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थितः कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । —*Ibid*, p 483

cannot lose the rice, for that we need him? (10) Some might even try to that the 'tence' (*Setu*) itself can perform the function of time, and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes? (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriyā*). Akalanika explain it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *avalambu*, the collection of these *avakhas* is called *ucchuva* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity? Akalanika refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'dandī' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'dandī' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *danda* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity? Moreover,

75 यथा भाजनं तण्डुलनामभिकरणं न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापारः, तथाक्ताशमप्यादित्यगत्यादिवर्तनाया भिकरणं न तु तदेव निर्वर्तयति। कालस्य हि स व्यापारः। —*Ibid*, p 477

76 कालस्तु गृहीतवर्तना हि सत्तेति ततोऽप्यन्येन कालेन भवितव्यम्। —*Ibid*, p 477

77 व्याप्तमत्र—क्रियामात्रमेव कालः। सर्वोऽयं कालम्ववहारः क्रियाकृतः। क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना कालख्या भवति। योऽपि समयो नाम अवशिष्टोऽप्येते स परमाणुपरिवर्तनक्रियासमय एव कालमात्रनामभिकरणाय। न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्य तत् परमतरं कश्चिदस्ति कालः। तत्समयक्रियाकलाप आवलिङ्गित, तत्समय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकलापपरिच्छिन्ना आवलिङ्गिता उच्छ्वासपरिच्छेदे वर्तमाना कालख्या। एवमुत्तरत्रापि बोध्यम्। ज्ञेयोऽपि तथैव गोदोहेन्यनपाक्तादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमान कालख्य इति क्रियैव काल इति। —*Ibid*, p 482

78 सत्यं क्रियाकृत एवैव व्यवहारः सर्व—उच्छ्वाससमाप्ते कृणु शुद्धतेन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासो निश्चाये शुद्धते इति स्वसंज्ञाभिनिर्मुक्तानां काल इत्यभिधानमकस्मान्न भवति। यथा देवदत्तसंज्ञया निरुद्धे पिण्डे दण्डमभिधानमकस्मान्न भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धिः तथा कालसिद्धिरपि। —*Ibid*, pp 482-483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.⁷⁹ It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection?⁸⁰ Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time, they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.⁸¹ The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.⁸²

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other. Scholars

79 तस्य वर्तमानकालाभाव प्रसक्त । कथम् ? ज्योते पट इति च प्रक्षिप्तस्तन्तु सेडितिक्रान्त, च प्रक्षेप्यते सोऽनागत, न च तयोरन्तरे कश्चिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागमिनी क्रियाऽस्ति या वर्तमानत्वेन परिगृह्येत । वर्तमानपेशी च पुनरतीतानामतामित्येते तदभावे तयोरप्यभाव स्यात् । —*Ibid*, p 483

80 आरम्भादिरपक्वानीत क्रियाकलापे वर्तमान इति । तदप्ययुक्तम्, कुत ? क्षणिकानां क्रियावयवानां समूहाभावाच्च । —*Ibid*, p 483

81 यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धे काले नास्ति इत्युच्यते, ननु क्रियाया क्रियासमूहस्य नामाव । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेष क्रिया, न तेषां प्रवृत्तिन्यैतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid*, p 483

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशमागित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितो हि ओके प्रस्थादि परिमाणविशेष औष्ण्यदिरवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्ट । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थित कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्ट । —*Ibid*, p 483

generally find differences between the two views⁸³ Let us see what is the real position

According to the Digambara thinkers, time is atomic in nature These time-atoms are innumerable Each time-atom occupies one unit of universe space⁸⁴ They do not combine and form molecules as do the atoms of matter Nor do they constitute one single whole as the Medium of motion (*Dharma*), Medium of inertia (*Adharma*) and Space (*Ākāśa*) Though these time-atoms have no spatial extension (*tiryakpracaya*), they do have temporal extension or monodimensional order (*ārdhvapracaya*) Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya* Hence, time is not counted among *astikāyas*⁸⁵ Time-atoms are motionless⁸⁶ and hence each of them for ever occupy the same unit of universe space (*lokākāśa*) They are eternal as they are atomic and do not form aggregates⁸⁷ Origination, persistence and decay in their case is explained through the origination, persistence and decay of other things⁸⁸ Sometimes it is said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghu guna* (their special individual quality)⁸⁹ Āc Kundakunda maintains that the time-atom undergoes origination, permanence and destruction at one and the same moment⁹⁰ Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, flavour etc and in this sense only they are termed *amūrta*⁹¹ They are subtle and imperceptible⁹² They go on assuming different modes all the while The smallest mode of time-atom is termed '*samaya*' Each atom has

83 *Darsana aur Cintana* (Pt Sukhlalji), p 332

84 लोपायपदेते द्रव्ये के जे द्विधा द्रव्ये कहे । रचना रासीमि ते कालण असत्त्वद्रव्याणि ॥ —*Dravyasamgraha gāthā*, 22

85 *Sarvārthasiddhi*, p 312

86 कालणमो निष्क्रिया । —*Ibid*, p 313

87 कालणूना कायत्वाभाव । अत एव विनाशहेतुत्वाभावाजित्वा । —*Rājavārtika*, p 482

88 परप्रत्ययोत्पादविनाशसद्भावमित्या । —*Ibid*, p 482

89 औप्य तावत् कालस्य स्वप्रत्यय स्वभावव्यवस्थानात् । व्ययोदयो परप्रत्ययो, अयुर्लघुयुग्मवृद्धिहान्यपेक्षया स्वप्रत्ययौ च । —*Sarvārthasiddhi*, p 312

90 एवमिह सन्ति समये समवर्तिनितास्तत्त्विदा अह्ना । समयस्त सत्त्वकाल एत हि कालगुप्तभावो ॥

—*Pravacanasāra*, II 51

91 सविघ्नमार्गाकाशच्छिद्रवत् परिच्छिन्नमूर्तित्वेऽपि रूपादियोग्याभावाद् अपूर्त । —*Rājavārtika*, p 482

92 *Ibid*, p 501

infinite such modes⁹³ Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manuṣyakṣetra*) Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe-space Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries This motion is available in the human region only⁹⁴ A verse found in the *Loka-prakāśa*⁹⁵ gives scope to interpret this view as follows Their Time substance pervades the whole universe-space Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya*, *āvalikā*, *muhūrta*, day, etc everywhere in the whole of universe-space It is manifested only in the human region It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region When interpreted thus this view becomes identical, in so far as these points are concerned, with the Digambara view Even Digambara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region⁹⁶ On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*) Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers On the contrary, Āc Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Digambara

93 *Darsana aur Cintana*, pp 332-333

94 *Ibid*, p 332

95 किन्तु योऽर्कोदिचारामिविद्युद्भ्यो नृक्षेत्रमध्यम् । काले न स्यात् कथं कार्योन्मेव परमाणुवत् ॥ XXVIII 19
Study the *Tattvārthabhāṣya* on *sūtra* 'तत्कृत् कालविभाग ।' (IV 5) Here it is तस्य (कालस्य) विभागो ज्योतिष्काणां गतिविशेषकृत ।

96 एव सचिन्तुरनुसमयगतिप्रत्यक्षेया आवल्लिच्छत्वास्त-प्राण स्तोकांश्च नास्मिन्नुद्गृहीतेश्वरात् पक्ष-मासत्वाद्यना-
दिसन्निवृत्तिपरिवर्तनकालवर्तनया व्यवहारकाले मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषा गतिपरिणामात्, न
नहि, निवृत्तगतिस्थापारत्त्वात् ज्योतिषाम् । —*Rājavārtika*, p 482

view⁹⁷ And if Āc Hemacandra's view is considered to be the view of those concerned Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two, as a matter of fact there are no two views, there is but one view only

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mulhya*) and Relative or Conventional (*vyāvahārika*) Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time⁹⁸ Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*varīṇā*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*parīṇāma*), the movement (*krīyā*) and the temporal order (*paratāparatva*) is the Relative Time⁹⁹ They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity¹⁰⁰ From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time substance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances? If they really

97 लोकाकारप्रदेशस्था मित्रा कालाणवस्तु वै । भावाना परिवर्तान् मुख्य कालं स उच्यते ॥—*Vṛtti on Yogasāstra*, I 16

98 तत्र परमार्थकाले भूतादिव्यवहारो गौण, व्यवहारकाले मुख्य । —*Rājavārtika*, p 482

99 स्यान्मतम्—वर्तनाद्यहम्येवास्तु कालास्तित्वस्थापनं तद्विकल्पत्वात् परिणामादीनामिति । तत्र । किं कारणम् ? कालद्वैविध्यप्रदर्शनार्थत्वात् प्रपञ्चस्य । द्विविधं कालः—परमार्थकालं व्यवहाररूपमेति । तत्र परमार्थकालं वर्तनाया उपकारकः ।—*Ibid*, p 482

100 कालवर्तनया लब्धकालव्यपदेशं कुतश्चित् परिच्छिन्नं अपरिच्छिन्नस्य परिच्छिदहतम् । —*Ibid*, p 482

mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaisesika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaisesikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers. If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances. And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time. But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers. Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence. I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance. This mode is termed *samaya*. It is identical with an instant¹⁰¹ (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement¹⁰². And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner. Gross modification or change implies duration which is impossible without instants. Movement means existence of a body at different contiguous space points at different instants. This means that without instants even movement would become impossible. Dharma is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

101 *Darsana aur Cintana*, p. 333

102 अमरदेश एव समयो षैकमाकाशप्रदेशमभिव्याप्य तत्स्थुष प्रदेशमात्रस्य परमाणोस्तदभिव्याप्तमेकमाकाशप्रदेश
मन्दगत्या व्यतिपतत एव इति ।—Amrtacandra's comm on *Pravacanasāra*, II 46
See also *Vṛtti* on *Dravyasaṃgraha* (Arrah Ed), *gāthās* 21-22
Compare तेन परमवृद्धगतिरित्यस्य सर्वत्रवन्द्यगतिपरिणतस्य परमाणो स्वावगाहनक्षेत्रव्यतिक्रमकाक्ष समय
इत्युच्यते । *Bhāṣya* on *Tattvārthasūtra*, IV 15

The Jains maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated *within a samaya*. Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe *within a samaya*. Now, if they were to define a *samaya* (moment) in terms of movement of an atom from one space point to the next one, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*laghanya* or *manda*). The Buddhists talk of the speedy motion (*āsugati*) of an atom in this connection. The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calataḥ paramānuḥ*).

same sense in which Relative Time is Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves. In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence. The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*)

We have studied the view that Time is an independent substance. According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances. In other words, time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc are merely the modes of the five substances. And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also. The statement, occurring in the *Bhagavatisūtra*, that *Jiva* and *Ajiva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time, Time is nothing over and above these modes ¹⁰³. The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc and the states of being old and new etc are nothing but particular movements or modes of the substances. For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya*. A series of such innumerable modes is called *āvalikā*. A number of *āvalikās* makes a *muhūrta*. And thirty *muhūrtas* form a night and a day. Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other, the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new'. Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances. And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes. Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अत्राहुः केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादयः ।

काल इत्युच्यते तज्ज्ञे प्रयुग् द्रव्य तु नास्त्यसी ॥

एव च द्रव्यपर्याया एवामी वर्तनादयः ।

सम्पन्ना कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥

पर्यायाश्च कश्चिद स्युर्द्रव्याभिन्नास्तत्तत्र ते ।

द्रव्यान्मानाणि कथ्यन्ते जातु श्लोक वदामहे ॥

—*Lokaprakāsa*, XXVIII 5, 11 and 12

cessantly without the help of any other substance (time) Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change ¹⁰⁴

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively But motion and inertia of a substance are not eternal Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained, that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak The order of the universe is firmly based on the principle of causality Time is superfluous The description of Time as atomic seems metaphorical Each and every material atom could be called time-atom And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apranesi*) ¹⁰⁵ The conception of time-atom is vitiated by many contingencies If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* ? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself ? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound

¹⁰⁴ *Darsana aur Cintana*, pp 331-332

¹⁰⁵ This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers See *Dravyānuyogātarkāṇā*, X 18-19

same sense in which Relative Time is Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*)

We have studied the view that Time is an independent substance According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances In other words, time is identical with change and nothing over and above change The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc are merely the modes of the five substances And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also The statement, occurring in the *Bhagavatīsūtra*, that *Jīva* and *Ajīva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time, Time is nothing over and above these modes¹⁰³ The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc and the states of being old and new etc are nothing but particular movements or modes of the substances For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya* A series of such innumerable modes is called *āvalikā* A number of *āvalikās* makes a *muhūrta* And thirty *muhūrtas* form a night and a day Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other, the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new' Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

- 103 अत्राहु केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादय ।
काल इत्युच्यते तज्ज्ञैः पृथग् द्रव्यं तु नास्त्यसौ ॥
यव च द्रव्यपर्याया एवामी वर्तनादय ।
सम्पन्ना कालशब्देन व्यपदेशया भवन्ति ये ॥
पर्यायाश्च कथञ्चित् स्युर्द्रव्याभिन्नास्ततश्च ते ।
द्रव्यानाम्नापि कथ्यन्ते आतु प्रोक्तं यदागमे ॥

cessantly without the help of any other substance (time) Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change ¹⁰⁴

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively But motion and inertia of a substance are not eternal Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained, that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak The order of the universe is firmly based on the principle of causality Time is superfluous The description of Time as atomic seems metaphorical Each and every material atom could be called time-atom And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apranestī*) ¹⁰⁵ The conception of time-atom is vitiated by many contingencies If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound

104 *Darśana aur Cintana*, pp 331-332

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers See *Dravyānuvyaogātarkānā*, X, 18-19,

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual¹

COLETTE CAILLAT

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified"

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

-
- 1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, serie in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are Vav, Nis = *Vavahāra- und Nisiha-sutta* Herausgegeben von Walther Schubring Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisiha* — Bearbeitet von Walther Schubring Mit einem Beitrag von Colette Caillat Hamburg, 1966. *Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's T(ikā),

the theory of *prāyascitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928 Note the following correspondence between the *sūtra* and the commentaries

				T vibhāga	I
Vav udd 1	1-14	Bh 1	<i>gāthā</i>	1-288	II
	15-35			289-429	III
				1-334	
udd 2		2			IV
udd 3		3			IV (by mistake ? here noted IV')

Nisītha-sūtram Edited with *Bhāṣya* and *Cūṛṇi*, 4 vol, Agia 1957-1960
K = *Das Kalpasūtra* Die alte Sammlung jainistischer Monchs-vor-schriften Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1905

Jiya = *Jiyakappa*, Jita = Jinabhadra's *Jitakalpa*, mit Auszügen aus Siddhasena's *Cūṛṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp 1195-1210)

Uvav (*Uvavāya-sūtra*) = *Das Aupapātika Sūtra* Erstes Upāṅga der Jaina I Theil Einleitung, Text und Glossar Von Dr Ernst Leumann Leipzig, 1883 (AKM VIII 2)

Āyār 1 (*Āyārāṅga-sūtra*) = *Ācārāṅga-sūtra* Erster Śrutaskandha Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1910 (AKM XII 4)

Pāksika-sūtram Edited with Yasodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP)

Pravacanasāra = Nemicaṇḍra, *Pravacanasāroddhara* 2 vol, Bombay, 1922-1926 (DLJP 58, 64)

Samavāyanga Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918 (Āg S)

Thānanga Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918-1920 (Āg S 1, 2)

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas* Described after the old Sources Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen Delhi, 1962 (References are to the paragraphs)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras* Kritische übersetzungen aus dem Kanon der Jaina Göttingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14, 17)

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* Poona, 1960 Id *History of Jaina Monachism* From Inscriptions and Literature Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17)

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual

COLETTE CAILLAT

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified"

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

-
- 1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, serie in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are Vav, Nis=*Vavahāra- und Nisīha-sutta*. Herausgegeben von Walther Schubring. Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha* — Bearbeitet von Walther Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. Hamburg, 1966. *Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's T(ikā),

the theory of *prāyascitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928 Note the following correspondence between the *sūtra* and the commentaries

Vav	udd 1	1-14	Bh 1	gāthā	1-288	T vibhāga I
		15-35			289-429	II
					1-334	III
	udd 2		2			IV
	udd 3		3			IV (by mistake ? here noted IV')

Nisītha-sūtram Edited with *Bhāṣya* and *Cūṛṇi*, 4 vol, Agra 1957-1960

K = *Das Kalpasūtra* Die alte Sammlung jainistischer Monchsvorschriften Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1905

Jiya = *Jiyakappa*, Jita = Jinabhadra's *Jitakalpa*, mit Auszügen aus Siddhasena's *Cūṛṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp 1195-1210)

Uvav (*Uvavāya-sūtra*) = *Das Aupapātika Sūtra* Erstes Upāṅga der Jaina I Theil Einleitung, Text und Glossar Von Dr Ernst Leumann Leipzig, 1883 (AKM VIII 2)

Āyār 1 (*Āyāranga-sūtra*) = *Ācārāṅga-sūtra* Erster Śrutaskandha Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1910 (AKM XII 4)

Pāksika-sūtram Edited with Yasodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP)

Pravacanasāra = Nemicandra, *Pravacanasāroddhara* 2 vol, Bombay, 1922-1926 (DLJP 58, 64)

Samavāyanga Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918 (Ag S)

Thānanga Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918-1920 Ag S 1, 2)

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jamas* Described after the old Sources Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen Delhi, 1962 (References are to the paragraphs)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras* Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina Göttingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14, 17)

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* Poona, 1960 Id *History of Jaina Monachism* From Inscriptions and Literature Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17)

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden

mental tenets of the *Arthaśāstra* But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prāyaścitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the Śvetāmbaras' oldest doctrine

It is said to be based on religious tradition (*śruti*, *śrūta*), as opposed to custom (*śrīya*, *śrīta*), it is expressed in the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*, whereas *śrīya* is embodied in the *Śrīya-kappa*

Although the *Nisīha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non-abatement" and "increase" of the so-called *parihāra* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihāra* is meant to redeem 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*) The *parihāra* is, indeed, a very ancient and important *prāyaścitta* It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahāra*, the oldest disciplinary books of the Canon the reason may be that it grew obsolete very soon But, thanks to the *Nisīha-bhāsa* and *-cūṛṇa*, to the *Vavahāra-bhāsa* and *-tīkā*, many interesting details about it have been handed down to us² It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas* nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition³

THE JAINA COMMUNITY Before studying the *prāyaścittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community For the *niggaṇṭha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault, decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prāyaścitta*, being correctly effected, may benefit the culprit

2 Especially ad Vav 1, 17-20 = Nis 20, 17-20, ad Vav 1, 21-24, 2, 1-6, 27-30

3 Cf G Buhler, *On the authenticity of the Jaina tradition*, etc WZKM 1, 1887, 165-180, 3, 1889, 233-240, etc Cf Schubring, *Doctrine* p 49 ubi *alia*, E Leumann, *Dasavaikālika-sūtra* and *-niryukti*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592, *Doctrine* § 43

It is well-known that the Jaina *saṃgha* is divided into units called *gana* (later *gaccha*), small groups, collected around a famous *ācārya* and his pupils, are known as *kula*. The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakkiya* (Vav 2, 26, VavBh 2, 325). The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf Bh T, ad Vav 2, 26) ⁴

There have been discussions about the unit named *sambhoga*. Various opinions have been expressed concerning its attributions. Schubring stresses that the *sāmbhogikas* (amg *sambhogyas*) conform to the same rules when begging or using the alms ⁵. More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*ācāra*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle" ⁶. This is evident in the ritual of the *viḥār'ālocanā*, which eventually takes place between the members of the *sambhoga*, those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication ⁷. The *sāmbhogyas* are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samanunna* (Sk *samanojña*) ⁸. They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasāmbhogika samvigna*) ⁹ and from those "with whom *sambhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhinnasāmbhogika amanojña asamvigna*) ¹⁰, and, finally, from the *visāmbhogika* (that is the *pārsvastha*, etc and *samyatī*) who are altogether "excluded from commensality" ¹¹.

4 This is not surprising it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J A Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* I 278, Max Weber, *The Religion of India* 21, 117, 189, Gonda, *Die Religionen Indiens* I 351, etc

5 Doctrine 139 Compare Deo, History 230 and n 88

6 *sarvāṣaṭtapo-viśesa-pratipanna-varjitatāḥ sādhubhir ekatra mandalyāṃ bhoktavyam*, VavT IV 82 b-83 a, *saṃ ekibhūya samāna-samācārānāṃ sādḥūnāṃ bhōjanam sambhogah*, Samavāya 22 b 7, etc

7 VavT II 17 b, *infra*

8 VavT II 17 a 4, 17 b 3, etc Cf *sāmbhogika sama-sukha-duḥkha*, VavT IV 45 a 3

9 Samav 23 a 4, cf *infra*

10 VavT II 21 a 6

11 Samav 22 b 10 ff Cf *infra*

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted¹² Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhūṇitae* is used, with *saṃvasitae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group¹³

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *saṃvāsa* existed in the Buddhist *saṃgha* too¹⁴ But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga* The fact remains that similarities can be traced Moreover, in both communities, the heaviest *prāyascittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions"¹⁵

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS The monks who build the *saṃgha* bear different names in the different strata of the canonical literature But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha*, *bhikkhu*, or *samana niggantha*, etc, can be considered as synonyms¹⁶

12 Samav 21 b-24 a = NisBh 2071 f, cf Abhidhāna 7, 207 a-b

13 Vav 6, 10 f, 7, 1, 4 f, cf K 4, 4, 1, 35

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf Paul Mus, *Barabudur* *264 The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts *sambhogō nāma dve sambhogā āmisa-sambhogō ca dhamma-sambhogō ca āmisa-sambhogō nāma āmisa-sam deti vā patiganhāti vā dhamma-sambhogō nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff)

15 Cf the arrangements against the *patanīya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl La Vallee Poussin IV 96)

16 Sk *nirgrantha*, amg *niggantha* and *nyantha*, pā *nyantha*, etc About these forms, Jacobī IA 9, 1880, 158 f, K R Norman, JOIB 10, 1961, 349 f, VavT explains *nirgato granthād dravyataḥ suvarṇādī-rūpāt, bhāvato mithyātūādī-laksanād ita nirgranthah* (IV' 27 b 6 f) Cf *Uttarajjhāyā* 29, 31

As for the *bhikkhu* (*bhikṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*² p 245, V S Agrawala, *India as known to Pāṇini*² 382 (ad Pān 3 2, 168), cf Schubring IA 39, 259 this fact is not ignored by Malayagiri (cf *bhikṣu yācāyām*, VavT II 1 b 11) nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikṣu* and the root *bhū-* *bhāvasya bhedaḥ bhikṣuḥ*, *ibid*, 5 b-6 a Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl La Vallee Poussin IV, p 96 f

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks

Some of them (the *ṇakappiya*, etc.) are "not concerned" with the *gana*, therefore are known as *ṇavekkha* (*nirapeksa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*" Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpeksa*), it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b), the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsi* (ibid IV 7 b) This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gana* have to be released

The *ṇakalpika* must have successfully "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast they are *krtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak*) Further, some *bhikkhus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthira dhrty-avastambha-rahite*, VavT III 11 b 7) ¹⁷

An important distinction, in the *Mahānīsa* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agiyattha* and *giyattha* or *kadaḍḍogī* the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta* ¹⁸ The *giyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *vsabha*) ¹⁹, whereas the *agiyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*) ²⁰

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovidā*), while others are "competent" (*vikovidā*), which means that these either are *giyattha*, or have already effected a *prāyascitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agiyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināmaka*), some do not,

¹⁷ Cf VavBh 1, 418, 420 = NisBh 6649, 6651, compare VavPithBh 160

¹⁸ *kadaḍḍogīgiyattho bhannaḥ Pind'esana Vattha-Pā'esana Cheya-suy'āyana sut'tatthao ahīyāna jena so giyattho (Jiyakappa cunni, ad Jiya 16 a* Leumann Jita p 1203, cf VavPithBh 109, T 38 a 10)

¹⁹ Cf Deo, History 226

²⁰ VavBh 3, 264, 272, T IV 49 a 12, 58 a 9, III 42 a Compare the name of the first Tirthamkara, Usabha, Rsabha, and the "leonine" lineage of Mahāvira, *sih'ubbhava-bhūenam appānenam*, Āyār 2, 15, 2, cf Doctrine p 24 n 3

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *sihānuga*, the culprit monk is *krostukānuga* (VavT III 42 a) Compare, among the Buddhists, J Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* 115, 239 etc

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted¹² Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhunittae* is used, with *sanvasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group¹³

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *samvāsa* existed in the Buddhist *samgha* too¹⁴ But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga* The fact remains that similarities can be traced Moreover, in both communities, the heaviest *prāyascittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions"¹⁵

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS The monks who build the *samgha* bear different names in the different strata of the canonical literature But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha*, *bhikkhu*, or *samana niggantha*, etc, can be considered as synonyms¹⁶

12 Samav 21 b-24 a = NisBh 2071 f, cf Abhidhāna 7, 207 a-b

13 Vav 6, 10 f, 7, 1, 4 f, cf K 4, 4, 1, 35

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf Paul Mus, *Barabudur* *264 The old *Vmāya* commentary distinguishes two sorts *sambhogo nāma dve sambhogā āmisa-sambhogo ca dhamma-sambhogo ca āmisa-sambhogo nāma āmisa-sam deti vā patiganhāti vā dhamma-sambhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff)

15 Cf the arrangements against the *pataniya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl La Vallée Poussin IV 96)

16 Sk *nirgrantha*, amg *niggantha* and *niyantha*, pā *nigantha*, etc About these forms, Jacobi IA 9, 1880, 158 f, K R Norman, JOIB 10, 1961, 349 f, VavT explains *nirgato granthād dravyataḥ suvarn'ādi-rūpāt, bhāvato mithyātv'ādi-laksanād itī nirgranthaḥ* (IV' 27 b 6 f) Cf Uttarajjhāyā 29, 31

As for the *bhikkhu* (*bhikṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*² p 245, V S Agrawala, *India as known to Pāṇini*² 382 (ad Pān 3, 2, 168), cf Schubring IA 39, 259 this fact is not ignored by Malayagiri (cf *bhikṣu yācāyām*, VavT II 1 b 11) nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikṣu* and the root *bhū-* *bhāvasya bhedako bhikṣuḥ*, ibid, 5 b-6 a Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl La Vallée Poussin IV, p 96 f

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks

Some of them (the *ṇakappiya*, etc.) are "not concerned" with the *gana*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapeksa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*" Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpeksa*), it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b), the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsī* (ibid IV 7 b) This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gana* have to be released

The *ṇakalṭika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast they are *krtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak*) Further, some *bhikkhus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthira dhrty-avastambha-rahite*, VavT III 11 b 7) ¹⁷

An important distinction, in the *Mahānisiha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agiyattha* and *giyattha* or *kadaṇḍagī* the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta* ¹⁸ The *giyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *vsabha*) ¹⁹, whereas the *agiyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*) ²⁰

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovidā*), while others are "competent" (*vikovidā*), which means that these either are *giyattha*, or have already effected a *prāyascitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agiyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināma*), some do not,

¹⁷ Cf VavBh 1, 418, 420 = NisBh 6649, 6651, compare VavPithBh 160

¹⁸ *kadaṇḍagī giyattho bhannaṃ Pind'esanā Vattha-Pā'esanā Chaya suy'āyam sut'tathao ahīyāni jena so giyattho (Jiyakappa cunnī, ad Jīya 16 a Leumann Jīta p 1203, cf VavPithBh 109, T 38 a 10)*

¹⁹ Cf Deo, History 226

²⁰ VavBh 3, 264, 272, T IV 49 a 12, 58 a 9, III 42 a Compare the name of the first Tirthamkara, Usabha, Rsabha, and the "leonine" lineage of Mahāvira, *sih'ubbhava-bhūenam appānenam*, *Āyār 2, 15, 2, cf Doctrine p 24 n 3*

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *simhānuga*, the culprit monk is *krostukānuga* (VavT III 42 a) Compare, among the Buddhists, J Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* 115, 239 etc

but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyascitta* (*aparināmaka*), again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atiparināmaka*)²¹ All these peculiarities are summarized in the following table

<i>niravekkha</i>	<i>sāvekkha</i>	
they are <i>gacchaniggaya</i>	(Cf the superiors, who are <i>gacchavāsī</i>)	
3 <i>ṇṇakappiya</i> <i>pārihāriya</i> (or <i>parih</i>) <i>ahālandiya</i>	3 <i>āyariya</i> <i>uvajjhāya</i> <i>bhikkhu</i>	
necessarily <i>kayakarana</i>	either <i>kayakarana</i>	or <i>akayakarana</i>
	either <i>thira</i>	or <i>a(t)thira</i>
	either <i>giyattha</i> = <i>kadaḥogī</i> = <i>vasaha</i>	or <i>agiyattha</i> = <i>miga</i>
	is normally <i>parināmaka</i>	either <i>parināmaka</i> or <i>aparināmaka</i> or <i>atiparināmaka</i>
	is <i>vikovida</i>	either <i>vikovida</i> or <i>akovida</i>

The distinction between the *giyattha* and *agiyattha* is particularly important. It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units.

THE NIRAVEKKHAS As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order: the *ṇṇakappika* (*ṇṇakappiya*), the *pārihāraśuddhika* or *suddhapārihārika* (cf *amg* *pārihāra-kappa-tthiya* or *pārihāriya*), the *yathālanda(-pratimā) kalpika* (*ahālandiya*). The *pārihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *pārihāra* (*infra*).

The *ṇṇakappiya* follows the "rule of the Jina" (*ṇṇakappa*). Unlike

the monk “of the rule of the *theras*,” who, normally, is not allowed to be alone, the *ṇakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space) ²² As far as possible, he conforms to what has been Mahāvīra’s practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic ²³

This solitude of the *ṇakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature For many, it was well-nigh unbearable ²⁴

There is no doubt that the *yathālanda-pratimā* is archaic and quite obsolete For the *Pravacanasāra* ²⁵ relates its disposals with due reserve *ittham tāvad asmābhīr vyākhyātam* (174 a 4) ¹

The *ahālandiyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned ²⁶ they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid* 612 f) Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *ṇakappiya* They live five together at the very most ²⁷ Two degrees seem to be recognized according to their proficiency some still need coaching, and therefore keep links with the *gana*, or rather with its *āyariya*, while others are absolutely free from all ties ²⁸

The *ahālandiya* and the *ṇakappiya* rank as *attacmīa* (*ātmacintaka*) not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self exerting themselves, they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratipattu-kāmāḥ* (VavT IV’ 41 b 7)

In the same manner, the *pārīhāriya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att’atṭha-cintaga* ²⁹ In many respects, the atonement called *parīhāra* tends to impart the benefits of the *ṇakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows Just like the *ṇakappa* and the *yathālandapratimā*, this observance is probably but a survival In a sense, it looks like a sort of

22 Cf K p 47, quoting Abhayadeva, Jacobī, SBE 22, 57 n 2, Schubring, *Worte Mahāvīras* 100

23 Cf *Āyār* 1, 29 f, 40 ff, Schubring, *Worte* 115 ff

24 Cf *infra* Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikāya* 1, 17 ff

25 *Gāthā* 611–628, p 172 b–176 a

26 *landam tu hoī kālo*, *Pravacana* 611, cf 612

27 *pañc’eva hoī gaccho tesm ukkosa-parimānam*, *ibid* 613, cf 173 a

28 *gacche pratibaddhā apratibaddhās ca*, *ibid* 173 a 14

29 VavBh 1, 363 Cf VavT III 30 b

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical

Though there are some signs that the *niravekkkhas*' ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks they had to live a particularly pure life ³⁰

THE PARIHAVANTAS On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavant*), lack religious zeal

Six types are recognized the *pāsattiha* (*pārsvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kuṣiḷa* (*kuṣiḷa*), the *osanna* (*avasanna*), the *nūtiya* or *nūcca*, the *samsatta* (*samsakta*) ³¹ They are opposed to those who anxiously strive for delivery ³² They are excluded from the *sambhoga bhinnasambhogiko 'manoñño 'samvignaḥ* (VavT II 21 a 6) It appears that they commonly transgress the rules concerning the aims and the *bhikkhu's* daily duties (*āvassaya*) ³³ It is their conduct, then, that is not commendable But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge ³⁴

* * *

THE PĀYACCHITTAS Like so many other religious communities, the Jains hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault, they extract the "dart" that the offence would have been, they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery ³⁵

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhūntara(y)a tava*,³⁶ whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions ³⁷ Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf VavT IV' 22 b 6 ff, 62 a 4 ff

31 *paribhavantaḥ pārsvasth'ādayaḥ*, VavT II 28 a 2, *pārsvasth'ādau ayatamāne*, Abhidhāna 5, 659 b, s v *parih*, *dharmāc cyuta*, Samav 23 a 12

32 About the *samvigna* (*samvigna*) or *jayamāna* (*yatamāna*), cf VavT II 28 a 1, *samvigna moksābhīlāsin*, *ibid* IV' 73 a 11, *vihāram icchanti*, *ibid* II 26 a 12

33 Cf VavBh 3, 165, and the relative T (summary in my Expiations 55 ff), also the commentary of Nis 13, 42 ff

34 Cf Vav 1, 35, VavBh 3, 212 f

35 VavBh 1, 322 ff, 2, 47, Uttar 29, 16, cf SBE 45, 164 and n 4

36 Cf Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid*

virtually synonymous with fasting"³⁸ Hence another meaning of *tava, tavo, tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchutta*, that mainly consists of fasts³⁹ it will be seen that it has replaced the older *parihāra*

THEORETICAL REMARKS Traditionally, ten atonements are listed
pāyacchittam tu dasaviham (Uttar 30, 31)

They are quoted in a famous *gāthā*⁴⁰

*āloyana 1 padikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pīrancie 10 c'eva*

This list is reproduced in many texts, though sometimes with slight variants⁴¹ The *pāyacchittas*, thus, are said to be "the confession, repentance, mixed (or both these), restitution, and collectedness, further austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion"

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras⁴² It must be admitted that alterations took place early enough,⁴³ but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items⁴⁴

The first two are often alluded to, the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*),⁴⁵ which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as one expiation only, moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six⁴⁶ Thus, the Jainas were quite aware of the heterogeneous character of the atonements The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R Williams, *Jaina Yoga* 238

39 ZDMG 60, 1906, 538, Doctrine 161

40 VavPīthBh 53, cf K p 12, Jīta p 1196 n 1, ubi alia

41 (ta-) ubhaya instead of mīsa, Uvav 30 P, Jīya 4

42 Mūlācāra 5, 164 f

43 Cf the list in the Tattvārtha, comprising nine *pāyacchittas*

44 Cf S B Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40

45 Cf Doctrine 161

46 VavPīthT 36 a 12, Bh 100 b, 108 b

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical

Though there are some signs that the *niravekkhas*' ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks they had to live a particularly pure life ³⁰

THE PARIHAVANTAS On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavanti*), lack religious zeal

Six types are recognized the *pāsatiha* (*pārsvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kuṣiḷa* (*kuṣiḷa*), the *osanna* (*avasanna*), the *nīriya* or *nīcca*, the *samsatta* (*samsakta*) ³¹ They are opposed to those who anxiously strive for delivery ³² They are excluded from the *sambhoga bhinnasambhogiko* 'manojño' *samvignaḥ* (VavT II 21 a 6) It appears that they commonly transgress the rules concerning the aims and the *bhikkhu*'s daily duties (*āvassaya*) ³³ It is their conduct, then, that is not commendable But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge ³⁴

*

*

*

THE PĀYACCHITTAS Like so many other religious communities, the Jainas hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault, they extract the "dart" that the offence would have been, they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery ³⁵

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhūntara(y)a tava*,³⁶ whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions ³⁷ Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf VavT IV' 22 b 6 ff, 62 a 4 ff

31 *paribhavantah pārsvasth'ādayah*, VavT II 28 a 2, *pārsvasth'ādau ayatamāne*, Abhidhāna 5, 659 b, s v *parih*, *dharma-cyuta*, Samav 23 a 12

32 About the *sumviga* (*sumvigna*) or *jayamāna* (*yatamāna*), cf VavT II 28 a 1, *sumvigna moksābhilāsin*, *ibid* IV' 73 a 11, *vihāram icchanti*, *ibid* II 26 a 12

33 Cf VavBh 3, 165, and the relative T (summary in my Expiations 55 ff), also the commentary of Nis 13, 42 ff

34 Cf Vav 1, 35, VavBh 3, 212 f

35 VavBh 1, 322 ff, 2, 47, Uttar 29, 16, cf SBE 45, 164 and n 4

36 Cf Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid*

virtually synonymous with fasting³⁸ Hence another meaning of *tava*, *tavo*, *tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta*, that mainly consists of fasts³⁹ it will be seen that it has replaced the older *parihāra*

THEORETICAL REMARKS Traditionally, ten atonements are listed
pāyacchittam tu dasaviham (Uttar 30, 31)

They are quoted in a famous *gāthā*⁴⁰

*āloyana 1 padikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā vrussagge 5
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pārancie 10 c'eva*

This list is reproduced in many texts, though sometimes with slight variants⁴¹ The *pāyacchittas*, thus, are said to be "the confession, repentance, mixed (or both these), restitution, and collectedness, further austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion"

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras⁴² It must be admitted that alterations took place early enough,⁴³ but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items⁴⁴

The first two are often alluded to, the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*),⁴⁵ which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as one expiation only, moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six⁴⁶ Thus, the Jainas were quite aware of the heterogeneous character of the atonements The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R. Williams, *Jaina Yoga* 238

39 ZDMG 60, 1906, 538, Doctrine 161

40 VavPithBh 53, cf K p 12, Jīta p 1196 n 1, ubi *āha*

41 (*tad*-) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I', Jīya 4

42 *Mūlācāra* 5, 164 f

43 Cf the list in the *Tattvārtha*, comprising nine *pāyacchittas*

44 Cf S B Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40

45 Cf Doctrine 161

46 VavPithI 36 a 12, Bh 100 b, 108 b

enumeration But it should not be overlooked that the *āloṇā* and *padikkamana* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed

The commentaries of the *Vavahāra*'s first lesson hold still another view, and consider the *pāyachchittas* 1-6 as related, *not* to the confession etc, but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts ⁴⁷

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *pāyachchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities Consequently, the weakest monks incur the lightest *pāyachchitta*, at least according to theory ⁴⁸ Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *sāvekkhas*, the eighth is the topmost expiation it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *āyariya kayakarana* Hence the table of equivalences on p 99

This table seems to be rather theoretical, has it ever been followed in actual practice? In that case some difficulties would have arisen For, according to it, the *parihāra* is prescribed even to the *agītārtha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gītārthas* (*mfra*)

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain the *pāyachchitta* known as *tava* in *Uvav*, *Jiya*, etc, is listed in these treatises at exactly the same place where the *VavBhT* name the (*parihāra*-)*tava* or *tapas*, corresponding to the *parihāra* of the *Vavahāra-sutta* ⁴⁹ This substitution of the *tava* for the old *parihāra* is acknowledged in the *Jiya* and in the *VavBhT* ⁵⁰ Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihāra* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

47 Compare *VavPithBh* 164 f

48 Cf K p 12, *VavBh* 1, 422 f (= *NisBh* 6 655, 6 657), *VavT* III 49 a ff, compare *Manu* 8, 337 f, *Arthasāstra* 3, 10, 43 The actual practice may have been somewhat different (cf Gonda, *Die Religionen Indiens* 1, 295), also A L Basham, *The wonder that was India* 120 f, with keen and sympathetic insight

49 In the canonical formula *se s'antarā chee vā parihāre vā*, the order of the words is dictated by the rhythm (cf Wackernagel (-Debrunner), *Altindische Grammatik* 2, 1 p 166), etc

50 Cf *Jiya* 61, and Leumann p 1205, *VavBh* 3, 180 and corresponding T

		ācārya		upādhyāya		bhikkṣu							
						gītārtha				agītārtha			
Incurred prājasaṭṭu		kṛtā- kārana		kṛtāk		sthāra		asthāra		sthāra		asthāra	
		akṛtā- kārana		akṛtāk		akṛtāk		kṛtāk		akṛtāk		akṛtāk	
mūla	mūla	chedā	chedā	chedā	6 guru	6 laghu	6 laghu	6 laghu	6 laghu or 4 guru	4 guru	4 laghu	4 laghu	1 guru
cheda													
6 months													
4	guru												1 bhinna g 1 bh l
1	guru												20 days g- l
	laghu												15 g l
	guru												10 g l
	laghu												5 g l
1 bhinna g l													Fast dasama astama
20 days g l													sastha
15 g l													caturtha
10 g l													ūcāmla
5 g l													ekāsana
Fast dasama astama													pūrvārtha nirvikṛtika

the specific disposal of the *parihāra* ⁵¹ This change is not to be wondered at for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk, ⁵² but consequently some discrepancies arose according to theory, the *parihāra* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*), in actual practice, however, the VavBhT commonly advise the replacement of the *parihāra* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*

This does not alter the fact that the *parihāra* had occupied a prominent position the commentaries distinguish between the monk being in it (*vattanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation It is the *parihāra* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*

Indeed, it sometimes appears as if the *parihāra* were thought of as the *prāyascitta* thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is their number is limited according to the *sūtra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihāra* occurrences ⁵³

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahāvira not only does he live "isolated" (though in his *gana*) it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahāvira's longest penances ⁵⁴

THE VEYĀVADIYA The *pāyacchitta* washes away the stain left by the fault, however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives This is effected by a complementary observance, the "service", *veyāvadiya* or *veyāvacca* (*vaiyāvrttya*) ⁵⁵

The custom of *vaiyāvrttya* is not specifically Jain it is in use among the Buddhists⁵⁶, and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras, etc Nevertheless, its consequences were bound to be much further-reaching in a well organized community

It is held to be very meritorious And, if the monk is able to perform it together with the *pāyacchitta*, he is advised to do so, ⁵⁷ but it

51 Cf *supra* 8, *infra* 21, 24 Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *pāyacchittas*, Jiya 91, 100, 102, and Leumann p 1196

52 Cf VavT III 29 b 10, and *infra*

53 VavT II 80 b-81 a, cf Bh 1, 223-226

54 VavT II 53 a 11 f, 79 b 11, 97 a 1, III 16 b 5, etc

55 Cf Vav 10, 35, Uttar 29, 43

56 Cf Vin I 46-49, IV 326, 1 f

57 Cf VavT III 4 a 2 f

seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength⁵⁸ In any case, the *veyāvadiya* played a very important part in linking all the members of the *samgha* and *gana* together While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *pāyacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service

On the other hand, the *veyāvadiya* could prove prejudicial to the common monks' progress Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation⁵⁹ Various provisions, however, point to the conclusion that *veyāvadiya* soon ranked as one of the noblest observances⁶⁰

THE FIRST PĀYACCHITTA (*āloyanā*, *ālocanā*) The practice of confession was already established in India at the time when Buddha s and Mahāvira's communities were developing It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did⁶¹ But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jainas than among the Hindus

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement, but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *āloyanā* alone can make possible Hence, it must be true and honest The difficulty of this undertaking is acknowledged it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *pāyacchitta* (*supra*) Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault⁶²

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation Even if the sequence is partly artificial, it shows that the

58 Cf VavBh 1, 298

59 As for the able *niggantha*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *niravekkhas'* practice

60 Cf VavT III 8 b, 10 b-11 a

61 Wilhelm Gampert, *Die Sühnezereimonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233

62 Cf VavT II 57 b 1, 59 a 4 f,

process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities *āloejjā padikkamejjā nndejjā garahejjā vuttejjā visohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'riham tavokammam pāyacchittam padivajjejjā* (Vav 1, 35, cf 6, 10 f, 7, 1, K 4, 25)

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyanā* ⁶³

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*, if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga*, or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūvvyam*), the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāvivyām*), if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*)

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can ⁶⁴. As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents

jaḥa bālo jampanto kaḥḥa-m-akaḥḥam ca ujjuḥyam bhanaḥ ⁶⁵

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times ⁶⁶ if the three accounts are identical, they are held to be true

63 Uttar 29, 5, cf *Mahānisiha* 1, 16, 31 f, § 13 Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc

64 Cf VavT III 39 b 12 ff, 40 b 2, IV 18 b 5 ff Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337–338, ten qualities from the culprit, *ibid* 339 b – 340 a

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohaṇiḥ 801, cf *Mahānisiha* 1, 199 a

66 In conformity with the technique of the *śrūta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem

*āloyāventi te u tukkhutto
sarīs'attham apaluncī visarisa parināmato kuncī*

(VavBh 1, 137 = NisBh 6 395)

According to VavBhT, there are three types of *āloyanā* (1) the *vihār'ā*, (2) the *uvasampayā* (*upasampad-ā*), (3) the *avarāk'hā* (*aparādh'hā*) The first one is that of the religious life, which is thus laid open *vihāram prakatayanti* (VavT II 17 a 6), from the commentaries, we learn that it is the *ā* addressed by the monk to the superior of his own *sambhoga*. It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession.

The other two occur in special circumstances. The second is that of the monk who, leaving his own *gana*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing, the third *āloyanā* is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gana* for this very purpose.

All three can be enunciated globally or point by point, *ogghena vibhāgena ca* ⁶⁷. In fact, the global *ā* is not resorted to except in cases of emergency, ⁶⁸ otherwise, it is allowed only in the *vihār'āloyanā*, if the incurred atonement does not last more than 25 days ⁶⁹.

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type ⁷⁰. Except for the detailed *avarāk'hā*, it does not matter whether the day is auspicious or not ⁷¹.

The order according to which the offences are recalled is fixed first the transgressions of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc ⁷².

The commentators give further details about each of the three sorts of confessions. The *sambhoga* monks who come in view of the *vihār'āloyanā* should arrive when the residents have just begun their meal. Thus, they will take it all together, either after the confession if the *āloyanā* is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the *āloyanā* if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days)

67 VavT II 17 b, Bh 1, 52, 62

68 Cf similar rules among the Buddhists, Vin 1, 112 f, 168.

69 VavT II 21 a 9 f, 11 f, Bh 1, 52

70 VavBh 1, 53 = NisBh 6 315

71 VavBh 1, 54, T II 18 b

72 Compare the Buddhist Vinaya 1, 112

process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyachitta* consisting in austerities *āloejjā padikkamejjā nndejjā garahejjā vuttējjā viṣohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'riham tavokammam pāyachittam padivapejjā* (Vav 1, 35, cf 6, 10 f, 7, 1, K 4, 25)

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *ālayanā* ⁶³

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*, if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga*, or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūvīyam*), the *sūta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāvīyām*), if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*)

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can ⁶⁴. As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents

jaha bhālo jampanto kassa-m-akajjam ca upuyam bhanaṃ ⁶⁵

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times ⁶⁶ if the three accounts are identical, they are held to be true

63 Uttar 29, 5, cf *Mahānsiḥa* 1, 16, 31 f, § 13 Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc

64 Cf VavT III 39 b 12 ff, 40 b 2, IV 18 b 5 ff Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337-338, ten qualities from the culprit, *ibid* 339 b-340 a

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 5 392 = Ohanijj 801, cf *Mahānsiḥa* 1, 199 a

66 In conformity with the technique of the *sruta-vyavahāra* as opposed to that of the *āgama-vyavahāra*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem

*āloyāventi te u tikkhutto
sarīs'attham apakuncī visarisa parināmato kuncī*

(VavBh 1, 137 = NisBh 6 395)

According to VavBhT, there are three types of *āloyanā* (1) the *vihār'ā*, (2) the *upasampayā* (*upasampad-ā*), (3) the *avarāh'ā* (*aparādh'ā*). The first one is that of the religious life, which is thus laid open *vihāram prakatayanti* (VavT II 17 a 6), from the commentaries, we learn that it is the *ā* addressed by the monk to the superior of his own *sambhoga*. It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession.

The other two occur in special circumstances. The second is that of the monk who, leaving his own *gana*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing, the third *āloyanā* is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gana* for this very purpose.

All three can be enunciated globally or point by point, *ogghena vibhāgena ca* ⁶⁷. In fact, the global *ā* is not resorted to except in cases of emergency, ⁶⁸ otherwise, it is allowed only in the *vihār'āloyanā*, if the incurred atonement does not last more than 25 days ⁶⁹.

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type ⁷⁰. Except for the detailed *avarāh'ā*, it does not matter whether the day is auspicious or not ⁷¹.

The order according to which the offences are recalled is fixed first the transgressions of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc ⁷².

The commentators give further details about each of the three sorts of confessions. The *sambhoga* monks who come in view of the *vihār'āloyanā* should arrive when the residents have just begun their meal. Thus, they will take it all together, either after the confession if the *āloyanā* is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the *āloyanā* if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days)

67 VavT II 17 b, Bh 1, 52, 62

68 Cf. similar rules among the Buddhists, Vin 1, 112 f, 168

69 VavT II 21 a 9 f, 11 f, Bh 1, 52

70 VavBh 1, 53 = NisBh 6 315

71 VavBh 1, 54, T II 18 b

72 Compare the Buddhist Vinaya 1, 112

It is addressed to the eldest (*rāṇiya*), or to the second eldest, or to a *giyattha*, and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months, or after a year, or after twelve years at the most ⁷³

The *uvasampayāloyanā* is a very elaborate ceremony ⁷⁴ It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gana* He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper If he is acknowledged to be faultless, he is granted admission, and tested during three days, he himself observes whether the conduct of the *āyariya* is satisfactory If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order, ⁷⁵ then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus

āloyanā me dinnā, icchāmi sārana vārana coyanam ti,
the guru promises

ajjo amhe sūrejjā vārejjā cojjā iti ⁷⁶

The *avarāh'āloyanā* is performed by a monk who has specially come from another *gana* to confess particular faults ⁷⁷ This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not ⁷⁸ The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troupe, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasampayāloyanā* Normally, this confession is a detailed one

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc ⁷⁹ The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction the latter towards the East or the North, or the *carantī* (*dik*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life ⁸⁰ The *ācārya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North, or again the *ācārya* is turned to the North, the other is on the left, looking

73 VavBh 1, 51, T II 17 a - b

74 VavBh 1, 61 - 119 = NisBh 6322 - 6376

75 VavBh 1, 119 = NisBh 6 376

76 VavT 38 b 11 ff

77 VavBh 1, 120 - 133 = NisBh 6 377 - 6 390

78 VavT II 39 a 5

79 VavBh 1, 122 - 131 = NisBh 6 379 - 6 388

80 *carantī nāma yasyām* (*dīśi*) *Bhagavān arhan viharati, sāmānyato*; *kevala-jnāni*, etc, VavT II 42 a f

towards the East or the *carantī* The culprit bows, makes the *anjali*, squats in the *utkutuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule ⁸¹

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial ⁸²

The commentaries are very particular about the order of precedence The usual hierarchy between the two men can still be manifested But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear this is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule Therefore, he must take his place on a higher seat As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkutuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated *yady utkutukaḥ sann ālocayati, tataḥ śuddhiḥ* (VavT III 42 a 10) Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhT ⁸³ they must be expiated along with the main offences

THE SECOND ATONEMENT (*padikkamana, pratikramana*) The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa micchā me dukkadam*, "my fault is due to error" ⁸⁴ It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour *pratīpam kramanam yad āha "sva-sthānād yat param sthānam pramādasya vaśād gataḥ, tatraiva kramanam bhūyaḥ pratikramanam ucyate" ⁸⁵ It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*āvassaya*) ⁸⁶ On the other hand, it seems that the *padikkamana* is strongly linked with the *āloyanā* (*supra*), and it is noteworthy that there is no mention of an independent *padikkamana* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35)*

The *padikkamana-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually ⁸⁷ As far as time is concerned, *padikkamana* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates in the evening to regret the day's faults, in the

81 VavBh 1, 133 = NisBh 6 390

82 Cf Kane, *History of Dharmasāstra* 4, 85, *Majjhima Nikāya* 2, 248, 23 ff, and Vin 1, 125 f

83 VavBh 1, 400 - 410, a masterpiece of scholastic work ¹

84 Cf VavT III 126 b 3 *pratīkrāmen mithyā duskrtam tad-vīsaye dadyāt*

85 Pravacana 39 a

86 Cf Doctrine 151

87 Abhidhāna 5, 271 ff

morning to regret those of the night, at the end of every fortnight, of four months, of the year

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhiya-sutta*,⁸⁸ which has been commented upon by Yasodeva. It can be summarized following the *Pakkhiya-cummi*.

The monks first complete their tasks. Then at sun-set, they recite the *sāmāya-sutta*, they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day, they salute (*namokkāra*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kukamma*). They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence. The *guru* prescribes the *pāyacchitta*. They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *padikkamana-sutta*. Standing, the *guru* recites his part, then sits down. The monks bow down and ask for mercy. The *guru* answers, asking for mercy too.⁸⁹ The monks enumerate their faults: the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions.⁹⁰ The latter, prostrate, makes *añjali*, and in his turn asks for pardon.

When all, the *guru* and the *bhikkhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight. Then the *guru* exhorts to repent correctly: *sammam padikkamaha*. After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahāvira's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity. Then, prostrate, they recite the five Graces (*khāmei*).⁹¹

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn.⁹²

According to the above account, the ceremony is evidently public. And the *Pravacanasāra* states that *padikkamana* must take place in front

88 Cf. Doctrine 159, 55

89 *icchāmi khamā-samano uvatthio mi abbhīntara-pakkhiyam khāmeum*
— *aham avi khāmemi tubbhe tti*

90 The ritual is so established in order to inspire humility to every one present.

91 Doctrine 159

92 *Pravacanasāra* p. 39 a - 40 b

of the *guru*, nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone ⁹³

It will have been noted that, while the *āloyanā* ritual seems rather simple, the *padikkamana* looks much more elaborate. A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial when the monks have committed an offence, they confess it to the superior, and this confession is auricular. Then, at fixed dates, they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed ⁹⁴. On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed ⁹⁵.

THE THIRD ATONEMENT (*mīsa*, *mīśra*, or (*tad-*)*ubhaya*) It combines *āloyanā* and *padikkamana*. The peculiar features appear to be these: (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which must be addressed to the *guru*, (2) the *padikkamana* immediately follows *āloyanā*, and the regrets are expressed strictly conforming to the *guru's* advices ⁹⁶.

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya*, *viveka*) It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure. The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPithBh 109).

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga*, *vyutsarga*, *kāussagga*) The *kāussagga* is constantly resorted to in the religious life. It is meant to procure detachment. Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of Bāhubali at Śravana Belgola. It is emphasized at the end of the *kāyotsarga-sūtra*, when the *bhikkhu* proclaims: "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kāyam thānenam monenam jhānenam appānam vosirāmi* ⁹⁷.

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results: (1) it destroys the sinful acts, (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity ⁹⁸.

⁹³ Ibid, p. 39 b 10

⁹⁴ Cf. Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* 1, 312 ff.

⁹⁵ Gampert, *Sühnezeimonien* 234 f.

⁹⁶ Cf. VavPithT 20 b 6 ff., 37 a 2.

⁹⁷ R. Williams, *Jaina Yoga* 213.

⁹⁸ Ibid, 213, VavPithBh 125.

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvāsa*), this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pāda* of a *śloka*, or a *namaskāra* ⁹⁹ The number of *kāyotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration, they increase when the occasions become more important and solemn Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult

* THE SIXTH ATONEMENT (*parihāra*, later replaced by *tava, tavo, tapas*) The *parihāra* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault, he should keep away from those whose behaviour is pure *parihāro varjanam sādhor itī gamyate āpannaparihāraḥ tathā hi sa prāyascitti avissuddhatvād visuddha-caranaiḥ sādhubhir yāvat prāyascitta-pratipattiyā na visuddho bhavati, tāvat parihriyate* ¹⁰⁰

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvissamāna-kappatthi* ¹⁰¹ He is considered to be morally outside the troupe, *gaccha-nggaya*, and is not concerned with his companions, *niravekkha* he concentrates upon his own spiritual progress, and should strictly adhere to the Rule, *att'attha-cintaga* ¹⁰² The commentaries give many details about this *prāyascitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava, tapas* On the other hand, scholastics, besides this *āpanna-parihāra*, recognize a *suddhaparihāra*, "p of the pure", or "pure p" it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice ¹⁰³ In fact, it is never met with in the K, Vav or Nisīha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihāra*

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihāra* or would derive no benefit from it, the nuns, the *agiyattha*, ¹⁰⁴ those who have no strength or vigour

suddhatavo ayyānam agiyatthe dubbale asamghayane (VavBh 1, 359a)

99 Cf Doctrine 161, Williams, *ibid*, 215, VavPithBh 122, Jiya 22

100 VavT II 11 a 9

101 Cf Doctrine 162

102 Cf VavBh 1, 363, *supra*

103 VavT II 11 a An other name is *śodhi*, cf VavT IV 16 a

104 *agītārīhatvena parihāratapo yogyatāyā abhāvāt* VavT IV 16 a 5, cf 17 b 3, *passim*

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihāra*, the eighth *pāyacchitta*, the "radical" suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b, T III 11 b)

Before prescribing the *parihāra*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it¹⁰⁵ The VavBh T state that it should be executed only during the rains, so that it may be milder¹⁰⁶

gimhānam āvanno, causu vi vāsāsu denti āyaryā (VavBh 2, 364 a)

Moreover, the penitent should never be left alone¹⁰⁷ he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *giyattha* thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice

* * *

The *parihāra* is either "cumulated" (*samcayita*, sic!), or not (*asamcayita*) Though it can be further mitigated, the *asamcayita parihāra* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred

The *samcayita parihāra* is prescribed when the culprit has, in fact, incurred more than six months atonement from seven at the least to 180 at the most They are reduced to six, which is the maximum of *parihāra* according to Mahāvira's Doctrine (VavT III 1 b)

Each of these two types is "liable to abatement" or not (*ugghāya anugghāya*, -*ima*, (an)*udghātika*), or, as the commentaries prefer to say, is either "light", or "heavy" (*la(g)hu*, *guru*)¹⁰⁸ The weight of the penance depends on two factors, time (*kāla*) and austerities (*tapas*)¹⁰⁹

The *samcayita* is meant to redeem several offences at the same time Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gītārtha* or *vikovida*, or even *parināmaka* They are the *sthāpanā* (*thavanā*) "carrying forward", and *āropanā* (*ārovanā*) "addition" Taken together, these two operations constitute the *samcaya*¹¹⁰

105 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, T III 28 b

106 However, see Deo, History 155 for the commentaries of Vīyāh and Thān

107 *ekākinaś ca sataḥ parihāratapo na nirvahaṭi*, VavT IV 22 b 7

108 Doctrine 162

109 VavT IV 25 b 2 ff, K p 14 n 1

110 Cf VavT II 58 b

Then, the *parihāra* is set into "motion", or given (*prasthāpanā*, *patthavanā*, *dāna*, according to the *Nisīha-cunni*) ¹¹¹

The *patthavanā* is said to be of two kinds,¹¹² the *ārovanā* of five sorts,¹¹³ among the latter, the "complete" variety, *kasinā* (*kṛtsnā*) and the *akasinā* appear to be the most important

In the case of *akasinā* the total length is reduced, the "suppression" ¹¹⁴ varying so that the remaining expiation be necessary and sufficient to purify the culprit ¹¹⁵ In the case of *kasinā* there are no varying suppressions, but only fixed ones fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf VavBh 1, 247)

The commentators name six sorts of *kasinā* (VavBh 1, 385 = NisBh 6 616), they give details about the fifth (*anudghāta-kṛtsnā*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-kṛtsnā*, "complete with remission"

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets (" *hā dusthu krtam* " *īty ādi*), or when he is known to be weak ¹¹⁶ The mechanism is explained thus suppose a monk has successively incurred two *parihāra* of six months each he will perform only six months altogether Two cases occur

(1) six days of the six first months have already been performed the remaining five months 24 days are suppressed, the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed,¹¹⁷

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days ¹¹⁸

If there is no remission, the arrangements are as follow

(1) the new fault occurs at the end of the six first days the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

111 Quoted by Malayagiri VavT III 2 a 10, cf Bh 1, 294 a

112 VavBh 1, 412 a = NisBh 6 642 a

113 VavBh 1, 413 = NisBh 6 643

114 *jhosa*, *jhosa*, *jhosayati*, eventually explained *parityāga*, *parityajati*, VavT III 11 a, 6 a - b

115 VavT II 86 b 10 ff

116 VavT III 37 b

117 Ibid, 7 a - b

118 Ibid, 7 a

necessitated by the second offence are maintained The total is six months six days ¹¹⁹

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days the remaining six days are suppressed, the second group of six months is maintained Thus, the total is twelve months less six days ¹²⁰

*

*

*

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *thavanijjam tharattā* and *karanijjam veyāvadiyam* Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri ¹²¹ the monk first recollects The teacher, in front of the whole *gana*, proclaims the rank of the two *nigganthas* who will assist him He publicly states which arrangements are to be taken (*sthāpanīyam sthāpayitvā*, VavT III 26 a 1) Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaiyāvṛtyam karaniyam*, *ibid* 2)

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kāyotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins ¹²² Then the teacher says to the religious

kappatthito aham te, anuparihārī ya esa te gīto, ¹²³

"For you, I stand in the Rule ", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent

Though the formula *thavanijjam tharattā* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions ¹²⁴ The *guru* sums them up at the beginning of the observance He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either

esa tavam padivajjai, na kim cī ālavati mā ya ālavaha ¹²⁵

119 *Ibid*, 7 a

120 *Ibid*, 7 b

121 *Ibid*, 25 b ff

122 VavBh 1, 350 = N1sBh 6 584, VavBh 1, 360, 361a = N1sBh 6 593 a

123 VavBh 362 a = N1sBh 6 594 a

124 Cf my discussion in *Les Expiations* 183 f and in *Drei Chedasūtras*, ad 1, 17

125 VavBh 1, 363 a = N1s Bh 6 595 a

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihāriya* and the pure *ugganthas*. They apply both to the penitent and to the others

*ālāvana pad-pucchana pariyatt' utthāna vandanaga matte
padilehana samghādaga bhatta-ddānam sṛmbhunjanā c'eva* ¹²⁶

Thus, the *parihāriya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him, (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books, nor will they ask him, (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him, (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they, (5) does not salute, nor do they, (6) does not offer the various pots, nor do they, (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they, (8) does not meet with the others, nor do they, (9) does not present anything to eat or drink, nor do they, (10) does not eat with them nor do they with him. All transgressions should of course be expiated. And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink ¹²⁷

This is not mere chance. Other provisions show the importance that was attached to food. At the end of the *parihāra*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc. But they do not eat together before an extra period has elapsed¹²⁸ (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihāra*). Moreover, it seems that, even during the *parihāra*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21), they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid* 2, 27)

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency if the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28, Bh 2, 371 f, 374), or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f) ¹²⁹

126 VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596

127 VavT III 31 a, IV 17 b, cf the table in Expiations 185

128 Vav 2, 27, cf T IV 80 b *ālāpan'ādini sarvāni kriyante, navaram ekam bhojanam ekatra varyate*

129 About the importance of food, cf Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc, Expiations 187, and n 1, ubi alia

The seclusion which is the specific feature of the *parihāra*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries. The weak are spared this, and for them *mūla* (or *śuddhāparihāra*) is prescribed in its place ¹³⁰

It even happens that the future *parihāriya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) then the *ganāvaccchaya* should comfort him

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*) ¹³¹ and of the "second" (*anuparihāriya*, *anuparihārīka*) they do the "service" (*karanīyam veyāvādiyam tabhyām kartavyam*, Vav 1, 17 ff, T III 34 a 1 f) To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain

anusitthi uvāmbhe uvaggahe c'eva
(VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b)

the service can be either material (especially the *uvaggaha*), or more often spiritual ¹³²

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc., the *parihāriya* can question him about the Doctrine, from him, he receives directions concerning the various abstinences ¹³³. Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*). As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anuparihārīka*. On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anusitthi stuti-karanam vā*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sānūnāyopadesa-dānam esa upāmbhaḥ*) ¹³⁴

The task of the *anuparihāriya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885, 6 600)

utthiyya nisīyyā bhikkham hindeyya bhandayam pehe
kuviya piya bandhavassa va kareṇi iyaṇo vi tusinī

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says "I try to stand up", then the other helps him. But, while helping him, he should not speak a word

130 *yasmāt suddhatapasā dasāpy ālāpaṇ'ādini padāni santi tena kāranena tat tapaḥ karkasam na bhavati*, VavT III 33 b 8

131 Compare amg *kappāga*, Vav 2, 2, 4

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884, 6 599

134 Cf VavT III 34 a

The reason why the *anuparihāriya* should be a *gīyattha*¹³⁵ can be readily imagined he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the “adept” Thus “sustaining” the penitent as far as *cāritra* is concerned, the “second” discharges the superior of heavy tasks he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jnāna* and *darśana*¹³⁶

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya*, *cheda*, *mūla*) While the commentaries give a detailed account of the *parihāra*, they give little information concerning *cheya* and *mūla*

Cheya consists in the partial suppression of the seniority, *mūla* is its “radical” suppression

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*¹³⁷ Generally, K and Vav enjoin a “proportional *cheya* or *parihāra*”, *se s'antarā chee vā parihāre vā*¹³⁸ And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihāra*, or an atonement meant to complete the latter Its length is calculated like that of the *parihāra*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month, every four months¹³⁹

Though the explanations given in VavT vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihāra* either after a *samcayita parihāra* (first *udghāta*, then *anudghāta*),¹⁴⁰ or after three *asamcayita parihāra*¹⁴¹

All these rules seem rather theoretical But there is probably not much to be added, except this it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline¹⁴²

135 VavBh 1, 362 = NisBh 6594 About the qualifications of the *gīyattha*, *supra* 6

136 In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihāra* But, in many respects, the *paticchanna-parivāsa* can be compared with it (Cf K p 12)

137 However K 5, 5 does

138 K 2, 4-7, Vav 1, 21, 22-24, 3, 2, 4, 11 f, etc

139 VavT III 11 a 5 f, compare PithT 46 a 7 f

140 VavT II 97 b 2 f

141 *Ibid*, III 2 a - b

142 Cf Doctrine 51 f

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gana* rather, the *ācārya* is the only one who is liable to this *prāyaścitta* (*supra*)

His seniority is completely suppressed. He must begin his religious life afresh, from the vows onwards. But he is not made to observe any *tapas* ¹⁴³

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320

*tav'atīya-m-asaddahae tava-bālie c'eva hoī pariyāge
dubbala apparnāme atthira abahussue mūlam*

They are those who need more than the sixth (or seventh) expiation, who are not confident in the purificatory power of the sixth, or who bear it too easily, etc., and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly ¹⁴⁴. On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute for the ninth and tenth atonements, from which the *sāpekṣas* are exempted, for the sixth and seventh when these would be too light, for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*anavattthayā*, *anavasthayā*, *pāranciya*, *pārāncita*) The ninth atonement is the *anavattthayā* (= *anavasthayā*, for *anavattthavayā*), "destitution". The tenth is known as the "last" in the commentaries. If it had a specific name, it did not come down to us, we only read of the penitent being *pāranciya* (*pārāncita*), "excluded"

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *jñakappiya*, *parihāriya*, *ahālandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people, or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc). Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2), according to Thān, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gana*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a). Thus, the *pāranciya*

143 Cf the commentary ad K 4, 2-3

144 Cf T III 11 a-b

is blamed for his dispositions rather than for definite offences¹⁴⁵ Therefore, it seems that he should be excluded once for all. However the *Varahāra* teaches that he can be taken back into the *gana* and rehabilitated, just as the *anavattthappa* (2, 21 and 23, 19 and 22). The rehabilitation is operated by the *ganāvaccchēya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gana*'s wishes. The *anavattthaya* performs *tava* after his reordination, the *pāranciya* before it¹⁴⁶. The commentaries of Vav 2, 18-23 define the status of both these penitents together¹⁴⁷.

They are excluded from the "circle" or ground where their *gana* is established *yāvad anavasthāpyam pārancitam vā vahati tāvad bahiḥ kṣetrād avatisthate*¹⁴⁸. Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *samyata-rūpin*¹⁴⁹. Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia¹⁵⁰. On the other hand, neither he nor the *anavattthappa* should behave like laymen¹⁵¹. When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *ṇakappiya*¹⁵². Though they are established outside the *gana*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them¹⁵³. If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *giyattha*. These should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come, then they all keep silent, performing the superior's orders¹⁵⁴. If, notwithstanding these measures, the *anavattthaya* or *pāranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *ganāvaccchēya* or by the *āyariya* (cf Vav 2, 7-8).

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parihāra*.

When the time for the religious's readmission into the *gana* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

145 Cf Doctrine 162

146 Commentaries of K 4, 2-3, Thāp

147 VavT IV 52 a - 58 a

148 *Ibid*, 53 b 4, cf 26 a 9

149 Cf VavT IV 56 a 1 ff, cf Bh 2, 249 f

150 ThānT 300 b

151 VavT IV 53 b 5

152 *Ibid*, 53 b 6

153 VavBh 2, 239 f

154 VavT IV 54 b, cf *supra* the *anuparihārī*

(*gihī*, Vav 2, 19, 21) This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule They will not bathe, but will wear fine clothes Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say "Lord, I wish to hear the Law" The superior recites it Then the penitent proclaims "I believe in this righteous Law Let me leave the world" 155

Though the *ganāvaccheṇiya* is forbidden to receive the *anavattaya* and *pāranciya* into the *gana* if they do not come as lay believers, the *gana* may insist that they be rehabilitated the *ganāvaccheṇiya* then must comply with the *gana*'s wishes (cf *jahā tassa ganassa pattiyam sīyā*, Vav 2, 22 f) Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243 – 254), (2) when an *āyariya* has suffered some prejudice in his *gana* (ibid 2, 255), (3) because his people wants him and no other (ibid 2, 258 f), (4) if there is a controversy between two *ganas* the members of which are *agiyattha* (ibid 2, 260 ff)

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihāra*, (10) *saddahanā* (*Mūlācāra* 5, 165, (10) *śraddhāna*, *Āsādhara*, *Anagāradharmāmṛta* 7, 56) They differ in various details from the Śvetāmbaras' *anavasthayā* and *carama* But the general aim is the same to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gana* Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahāvira's example

155 VavBh 2, 233



Jaina Phraseology In The Bhagavadgītā

K H KAMDAR

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā*. An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms. I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper.

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five *vratas* (vows) which are classified as *अणु* (minor) and *स्थूल* (major) according to the status of the observer. The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named *प्राणातिपातविरमणम्*. *प्राण* or life is discussed in great details by Jaina writers. In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (अध्याय) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this *अणुव्रत* by Arjuna, when he says to Śrī Kṛṣṇa that the Pāṇḍavas were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures. The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the Kauravas in battle, he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy (*अहो क्त* etc., verse 45, *यदि मामप्रतीकारम्* etc., verse 46, and *एवमुक्त्वा* etc., verse 47).

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (*या निशा सर्वभूतानाम्* etc.) literally described more than

once in the *Ācārāṅga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina* of Bhavnagar. The explanation for the parallelism is obvious. The consolidation of the *Ācārāṅga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upanisads* and the *Brahma-Sūtras*. The date for the *Ācārāṅga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A D.

The *Gītā* uses the phrase प्रज्ञावाद in verse eleven of the second Discourse. This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācārāṅga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back. The use occurs in the *Gītā* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Kṛṣṇa rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom. प्रज्ञावादाश्च माषसे etc. The reader should note the use of the plural in प्रज्ञावाद.)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Asoka Cakra having been adopted by us as our national emblem. I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics. The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse. The verse reads as एव प्रवर्तितं चक्रम् etc. I may add that the word प्रवर्तित is eminently Jaina and Buddhistic.

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma: ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc. which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चरित्र). The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gītā* as applied to knowledge and conduct. I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or श्रद्धा, though there are several references to श्रद्धा (Faith) in the text of the *Gītā*. The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse. Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature. Śrī Kṛṣṇa says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just as flame is enveloped by smoke, as mirror is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in anion. The verses start as धूमेनाव्रियते etc., आवृतं ज्ञानमेतेन etc., एतन्निमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य etc.

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 8 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Kṛṣṇa observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the begin-

ning and by succession (अनुवन्ध) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमाद). The word अनुवन्ध in the verse is essentially Jaina

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism. Haribhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his चर्मबिन्दु. The *Gītā* refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed. The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Kṛṣṇa.

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Kṛṣṇa observes न प्रहृष्येत् प्रिय प्राप्य etc. Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला.

The other Bhāvanās are कारुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood). The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelfth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रे. करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥

The emphasis is mine. The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajusana week. Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and कारुण्य.

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others. I have not found mention of प्रमोद in the *Gītā*.

The word आरम्भ is peculiar to Jainism. So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc. which are Kaśāyas. The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the *Gītā*. The words मान (Honour), अपमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc. occur times out of number in the *Gītā*. The opposite of आरम्भ is अनारम्भ. Śrī Kṛṣṇa says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (अञ्जम) etc. generate from रजस्. शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय). In verse 12 of the fourteenth Discourse the *Gītā* describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Gunas. The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of

the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse The Yati must be absorbed in स्वाध्याय-सद्ब्रह्म which is a peculiar Jaina term He must practise continence (ब्रह्मचर्य) according to verse 8 of the eleventh Discourse He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse) The Yati is also called मुनि because his intellect is self-composed (स्थितधी), according to verse 56 of the second Discourse The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the मुनि must discard speech etc The Gītā uses in this verse the word युक्त which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Sāstra*

Of equal importance is the frequent use of the word परिग्रह which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth व्रत of the Jainas It is termed अपरिग्रह The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon परिग्रह which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs A Besant, but which really means Property, Possession

The twin concept of बन्ध and मोक्ष (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sāttvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release In verse 5 of the sixteenth Discourse बन्ध is spoken of as निबन्ध It is the fruit of आसुरी (demoniacal) possession According to Jainism both पुण्य and पाप (Merit and Sin) lead to Bondage, even पुण्य (Merit) leads to बन्ध (Bondage), for merit must yield its own result which is always good In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of कर्म (Action) which attaches to the soul by Nature—स्वभावजेन निबद्ध. स्वेन कर्मणा

The Gītā speaks of शुभ and अशुभ (good actions and bad actions) more than once The secret (गुह्यज्ञान) of release from अशुभ कर्म (evil deed) is given by the Gītā in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc) Here we find reference to the तत्त्व (essence) of निर्बन्ध (shedding of कर्म, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the Gītā

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा etc The word स्मृति here is opposed to मोह (Delusion, Infatuation) and

is almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (स्मृतिलेखा) Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahāvira and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc who were his chief disciples and Skanda etc in the *Bhagavati* and other *Sūtras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (स्मृति) a new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान) They accepted conversion from Mahāvira who said यथाशुक्लम् (as you please) The *sūtras* describe them as अन्तेवासी (those who lived nearest to Mahāvira) The word is *upanisadic* Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rājagrha

In verse 58 of the second Discourse, the *Gītā* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of प्रज्ञा (wisdom) withdraws his senses from all objects The same illustration is found in the *Uttarādhyayana Sūtra*

Merutungācārya has repeated several phrases of the *Gītā* in his immortal *Bhaktāmara-Sutra*, as for instance आदित्यवर्ण in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुष पुराण विश्वस्य पर निधानम् in verse 38 of the same Discourse Such illustrations can be multiplied

I have tried to bring out in this contribution the salient parallelisms between the phraseology of the *Gītā* and Jainism The parallels are easily explained There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhistic and Brahmanical philosophical beliefs Brahmins were the great co-ordinators of the rich culture of the age In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age The culture was pre-eminently synthetic and elastic It was tolerant It could absorb successfully the best that was contained in the various systems

I might be permitted to make one observation Words like क्षम, अक्षम etc have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upanisadic scholars It is suggested that we make a comparative study of the commentaries I am informed that a comparative study of the commentaries on Kālidāsa's *Meghadūta* has been made recently in some Indian Universities It is high time that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhistic and Brahmanical terminologies

Some time back the reformist Jaina monk, Munī Śrī Santabala, wrote on Jaina thought in the *Gītā* My contribution strikes a different note

I have detected even semetism in the *Gītā* as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् । कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विद्युन्मयहम् ॥

A little known fact may be mentioned here Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A D and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the *Gītā* and the Jaina Sūtras A close study of Buddhist texts reveals the same identity The late Prof H Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term आस्रव by the two sects, Jains and Buddhists This was done more than a generation ago I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M S University of Baroda by Prof Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhubaneswar The subjects of the three addresses were (1) असग and महायानसूत्रात्कार, (2) अमिधर्मसमुच्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अमिधर्मकोशभाष्य



Ramagiri In Jaina Literature

V V MIRASHI

THE location of Rāmagiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy. Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof H H Wilson suggested that it might be identical with Rāmtēk, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence. Besides, his identification of Māla with Māldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Āmrakūta with the Amarakantak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*¹. Prof K B Pathak accepted this identification of Rāmagiri with Rāmtēk near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with 'the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

1 Kālidāsa describes Māla as a table-land situated to the north of Rāmagiri, while Māldā in the Bilāspur district lies southeast of Rāmtēk. Āmrakūta cannot be Amarakantak, for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Āmrakūta with great speed (तोयोत्सर्गद्वुततरगातिरतत्पर बलं तीर्ण । रेतां द्रक्ष्यसि etc.) Amarakantak is, on the other hand, the source of the Narmadā.

Āmrakūta or Amarakanṭak, the source of the Narmadā' The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere² More than twenty years ago we proved the identification of Rāmāgiri with Rāmtēk in an article published in the *Nagpur University Journal*, No IX, pp 3f Recently the controversy has been revived by Shri V K Paranjpe of Poona, who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmāgiri with Rāmgarh, first proposed by Prof K B Pathak We examined his arguments in several articles in Marathi³ and also in English⁴ and showed how they are extremely fallacious, based as they are on forced interpretations of Kālidāsa's words and wrong identifications of some other places like Māla and Āmrakūta It is not intended to repeat the arguments in favour of Rāmtēk or those against Rāmgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof V M Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago We propose to deal with the subject here

The first mention of Rāmāgiri in Jaina literature occurs in the *Paumacariya* (Sanskrit, *Padmacarita*) of Vimalasūri⁵ The date of this work is not certain If the statement in that Prakrit *kāvya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvāna* of the Tīrthankara Mahāvira The date of the Tīrthankara is not yet definitely proved Some place his *nirvāna* in 526 B C while Jacobi places it in 467 B C According to the former view the work was completed in A D 4, while according to the latter it was finished in A D 63 But the statement in the *Paumacariya* is not accepted by scholars It is pointed out that according to a statement of Vimalasūri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rāhu of the Nāla-kula-vamśa This *vamśa* is usually

2 *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

3 See *Samsodhana-muktāvali*, Part IV, pp 18 f, *Meghadūtānīl Rāmāgiri arthāt Rāmtēk* (Marathi), pp 50 f See also its Hindi version

4 *Studies in Indology*, Vol II, pp 285 f

5 For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijayaji)

identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasūtra*, was founded in A D 93 So Vimala could not have completed his work in A D 4 or even in A D 63 Besides, the *Paumacariya* contains references to *dināra*, *lagna* etc which suggest a much later date So Dr Jacobī places Vimalasūri in the third century A D There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kāvya* now extant

Vimalasūri has taken the life of Rāma as the subject for his *kāvya* Pauma (Padma) was another name of Rāma The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Rāmāyana* of Vālmiki The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it Vimalasūri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Rāmāyana* story which appeared to be fantastic and unbelievable such as the killing of the Rākshasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarna, the ten-headed form of Rāvana, or has given another explanation of them He says, for instance, that the Vānaras who helped Rāma in the Battle of Lankā were not monkeys but Vidyādharas Rāvana had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced

Though Vimalasūri has thus altered some incidents in the *Rāmāyana*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Rāmāyana* He describes for instance that Daśaratha, being very old, decides to crown Padma (i e Rāma) as his successor But his queen Kaikeyī reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata So Padma leaves for the forest, accompanied by Lakshmana and Sitā Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyī and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rāma

Vimalasūri has described some events in the life of Rāma as in the *Rāmāyana* of Vālmiki, but has altered some others He describes that in the course of their wandering, Rāma, Lakshmana and Sitā reached the place Vamsasthapura Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vamsagiri Vimalasūri thus describes the hill (40, 4)—

नाणाविह्वरुच्छे नाणाविहपविलकुलकुशीए ।

वरकुसुमगन्धपवणे निञ्जरपवहन्तविमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds, birds of different kinds were singing sweetly there, it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers, and streams of clear water were flowing therefrom)

The prince of the place supplied all the necessities of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras ⁶

तत्थेव वससेले पडमाणत्तेण नरवरिन्देण ।
जिणवरभवणाइ तथो निवेसियाइ पभूयाइ ॥

After staying there for some days, Rāma said to Laksmāna,⁷

अह अन्नया कयाई भणिओ रामेण तत्थ सोमिच्छी ।
मोत्तूण इम ठाण अन्न देस पगच्छामो ॥
निमुणिज्जइ कण्णरवा महणई तीए अत्थि परएण ।
मणुयाण दुग्गम विय तरुन्हल दण्डयारण्ण ॥

(Let us now leave this place and move to another There is said to be a great river named Karnaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Dandakāranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings)

So Rāma, Laksmāna and Sītā left the place and proceeded to Dandakāranya Vimalasūri then says,⁸

रामेण जग्हा भवणोत्तमाणि जिणिन्दचन्दाण निवेसियाणि ।
तत्थेव तुद्धो विमलप्पमाणि तग्हा जणे रामगिरी पसिद्धो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri)

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paumacariya* is historically correct Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (i e in circa third century A D) there was a hill known by the name of Rāmagiri north of Dandakāranya Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there The geographical situation of this Rāmagiri suits Rāmték That this Rāmagiri (Ramtek) lay to the north of Dandakāranya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* ⁹ On the hill of Rāmték there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising

6 *Paumacariya*, 40, 9

7 *Ibid* , 40, 12-13

8 *Ibid* , 40, 16

9 Act II

penance He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-linga, now called Dhumreśvara This tradition is at least seven hundred years old, for it is mentioned in a stone inscription of the Yādava period fixed in the front wall of the temple of Lakṣmana on the hill of Rāmtēk His name occurs there in a slightly different form, viz, Dhumrākṣa¹⁰ We learn from Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* that the Dandakāranya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambūka's hermitage up to the confines of Janasthāna, on the bank of the Godāvāri¹¹ The situation of Rāmtēk thus answers to the description in the *Paumacariya* That the place was known by the name of Rāmagiri in the fourth century A D is clear from the Rdhdpur plates of the Vākātaka dowager queen Prabhāvatiguptā, who made one of her grants there near the *pādukās* of Rāmagirisvāmin (i e Rāmacandra)¹² Kālidāsa also describes that the hill of Rāmagiri had the venerable *pādukās* of Raghupati (Rama) installed on it¹³ The way of the Cloud-messenger described in the *Meghadūta* suits Rāmtēk and no other place,¹⁴ and there are reasons to suppose that Kālidāsa sojourned for some time in the neighbouring Vākātaka capital Nandivardhana, which lies only about three miles from Rāmtēk¹⁵ The hill of Rāmtēk was thus undoubtedly known as Rāmagiri in the fourth century A D and it is not unlikely that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri In describing the hill of Rāma's sojourn as Rāmagiri which lay to the north of Dandakāranya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramtek

In one respect, however, Vimalasūri's description appears to be imaginary He tells us that at the instance of Rāma several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Rāmagiri There are now no remains of any temples of the Jaina

10 See श्रीरामचन्द्रस्य करेण चद्रहासादत्त प्राप्य पद सुरारे । स शकुनः शङ्खमुनिर्महीभराणेन च भूमास शवि
प्रसिद्ध ॥ *Ep Ind*, Vol XXX, p 17

11 See पतानि खड्ग सर्वभूतारोमहर्षेणान्युत्पत्तचन्द्रापादकुब्जकुलगिरिगह्वराणि जनस्यानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दक्षिणा
दिक्षामभिवर्तन्ते । Act II

12 See रामगिरिस्वामिन पादमूलात् । C I I, Vol V, p 35

13 See वन्द्यै पुसां रघुपतिपदैरङ्कित मेखलासु । V 12

14 See *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

15 *Ibid*, pp 19 f

Tirthankaras on the hill of Rāmtēk But there were evidently some in the vicinity of Rāmtēk A huge and beautiful image of Śāntinātha about 15 ft in height, was discovered some years ago in the vicinity of Rāmtēk and has now been installed in a magnificent temple erected by the munificence of the Jaina community at Rāmtēk In the same temple are also installed the images of the Tirthankaras Pārsvanātha and Candraprabha

Rāmtēk has been known as a sacred place from very early times There are several temples of Hindu gods and goddesses on the hill of Rāmtēk On one of the off-shoots of the hill there is a cave known from very early times as the cave of Nāgārjuna At Mansar, which lies in the vicinity of Rāmtēk, there are remnants of a Buddhist Vihāra Its Jaina images have been mentioned above The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great religions, Hindu, Bauddha and Jaina

The description of Rāmagiri in the *Paumacariya*, on the other hand, definitely goes against the identification of Rāmgār with Rāmagiri of Kālidāsa's *Meghadūta*, for, firstly, there are no remains or vestiges of Jaina temples on or in the vicinity of Rāmgār and, secondly, there is no evidence that Rāmgār lay to the north of ancient Dandakāranya



Jainism in Ancient Bengal

R C MAJUMDAR

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people. We learn from the *Ācārāṅga Sūtra* that when Mahāvira wandered as a naked mendicant in Lādha (i.e. Rādhā or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbbabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him.¹ It appears that it was not due to any malice against Mahāvira, but the people generally maltreated the ascetics. It was difficult to travel in Lādha which is described as *duccara* or pathless country. It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways. Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*latthim gahāya nāliyam*). The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them.²

Of the peregrinations of Mahāvira which brought him to Rādhā along with Gosāla, also called Makkhali, we get a full account in Jinadāsa's *Cūṛṇī* to the *Avasyaka Sūtra*, and the *Bhagavati Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual

1 S B E, XXII, p 84

2 Barua, B M, *The Ājīvikas*, p 57

journeys As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically.

The *Bhagavatī Sūtra*³ describes in detail⁴ how Gosāla, after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple⁵ by Mahāvira at a place called Panīyabhūmī The story, put in the mouth of Mahāvira, then proceeds *Aham Gosālenam saddhīm Panīyabhūmīe chavvāsām vīharitthā* The normal meaning of the passage is that the two lived together at Panīyabhūmī during the next six years But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sūtra* that Mahāvira spent only one rainy season in Panīyabhūmī⁶ In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Panīyabhūmīe* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative But this is admitted to be an unusual construction As according to the persistent Jaina tradition Mahāvira led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavatī Sūtra* evidently means that Mahāvira and Gosāla fixed their headquarters at Panīyabhūmī, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadāsa

The question of the location of Panīyabhūmī is also beset with difficulties The *Bhagavatī Sūtra* seems to indicate that it was situated quite close to Nālandā But this creates a difficulty The *Kalpa Sūtra* is in full agreement with Jinadāsa's list of places where Mahāvira spent the rainy seasons, with the single exception of Vajjabhūmī in Lādha The commentator, Vinayavijaya, reconciles this discrepancy by stating that Panīyabhūmī, where, according to the *Kalpa Sūtra*, Mahāvira spent one rainy season, is in Vajjabhūmī Curiously enough, A L Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadāsa did not invent the whole of his story", yet elsewhere he severely criticized Dr B M Barua for having located Panīyabhūmī in Vajrabhūmī on the authority of Vinayavijaya's commentary, "ignoring the clear statement of the *Bhagavatī* that Panīyabhūmī was near Kollaga which was a settlement near Nālandā"⁸

3 XV, *Sūtra* 541

4 For a summary, cf A L Basham, *The Ājīvikas*, pp 39-41

5 Barua (op cit, pp 17 ff) denies that Gosāla was ever a disciple of Mahāvira and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavatī Sūtra*

6 *Sūtra* 122 (Jacobi's edition, p 64)

7 Basham, op cit, p 46

8 Ibid, p 41

We are thus placed in a dilemma. If we accept, on the authority of the *Bhagavatī Sūtra*, that Panyabhūmi was near Nālandā and not in Vajrabhūmi, i.e., Rādhā (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvira spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvira's visit to Rādhā. On the other hand, the visit of Mahāvira to Rādhā is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Ācārāṅga Sūtra*, as stated above. We should remember also that the *Bhagavatī Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvira and it is possible to argue that the vicinity of Panyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion. Dr Barua was evidently of this view⁹ when he stated, on the authority of Vinayaviṇaya, that Panyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal.¹⁰

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvira. Even his visit to Rādhā or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Ācārāṅga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūṛṇī*, composed probably not earlier than the 7th century A.D. But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvira not only visited Rādhā but fixed his headquarters for six or more years within its boundary.

It may be argued against this last point that if Mahāvira and Gosāla settled down in Rādhā, Jinadāsa's reference to their visit to Rādhā in the 5th and again in the 9th year of Mahāvira's asceticism would be somewhat incongruous. But the same objection would remain, if we accept the location of Panyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadha which includes that locality. Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavatī Sūtra*, as interpreted above.

9 It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvira (See fn 5).

10 Barua, *op cit*, p 57

According to Jinadāsa's detailed itinerary, Mahāvīra, along with Gosāla, visited Rādhā twice, as stated above. On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā. On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhūmi, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Ācārāṅga Sūtra*.

Jinadāsa refers to Rādhā as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people. But if we study the itinerary of Gosāla and Mahāvīra as a whole, as described by Jinadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today. For Jinadāsa records numerous instances where Gosāla was ill-treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvīra also shared the sufferings and ignominy with him. Gosāla was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvīra were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well.

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rādhā would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan¹¹ and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know.

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice. According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visākhā remarked on seeing an Ājīvika: "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

- 11 But some Jaina texts represent the allied peoples of Anga and Vanga in a good light. Sylvain Levi observes: "For the Jainas, Anga is almost a holy land. The *Bhagavatī* places Anga and Vanga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha. One of the Upāṅgas, the *Prajñāpanā*, classes Anga and Vanga in the first group of Ārya peoples whom it calls the Khettāriya." The list also includes Tāmalitti, i.e., the people of Tāmralūpta in West Bengal (Rādhā). P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 73.

arahants"¹² The *Dīvyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan¹³ Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvīra when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them How far such a feeling was at work when the people of Rādha set dogs upon Mahāvīra and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan¹⁴ and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvīra chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B C The Hathigumbha inscription of Khāravela¹⁵ tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangarīdai or Gandarīdai and the Prasīai, mentioned by the Greek writers In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangarīdai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasīai or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

12 *Dhammapada Commentary*, p 400 "Evarūpa hīrottappavīrahīṭā arahantā nāma nahontī "

13 *Dīvyāvadāna*, Ed by Cowell, p 165

14 Cf fn 11

15 Line 12 *Ep Ind*, pp 80, 88

perhaps, of both Khāravela himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Asoka. It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Asoka massacred 18,000 Ājīvikas of Pundravardhana on a single day.¹⁶ It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Aśoka in the third century B C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana. In the course of time it had four *sākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotīvarsīya, and Pundravardhaniya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz, Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādhā), Kotīvarsa and Pundravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B C¹⁷, but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B C and the first century A D¹⁸ contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

16 *Divyāvadāna*, p 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ājīvikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka*, p 278.

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c 324 to 300 B C.

18 Guérinot, *Épigraphie Jaina*, pp 36 ff, 71 ff.

arahants"¹² The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan¹³ Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvira when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them How far such a feeling was at work when the people of Rādhā set dogs upon Mahāvira and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan¹⁴ and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvira chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B C The Hathigumbha inscription of Khāravela¹⁵ tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasii, mentioned by the Greek writers In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasii or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

12 *Dhammapada Commentary*, p 400 "Evarūpa hīrottappavīrahitā arahantā nāma nahonti "

13 *Divyāvadāna*, Ed by Cowell, p 165

14 Cf fn 11

15 Line 12 *Ep Ind*, pp 80, 88

perhaps, of both Khāravēla himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangarīdai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandarīdai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

The *Dvīyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Asoka. It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Asoka massacred 18,000 Ajivikas of Pundravardhana on a single day.¹⁸ It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Asoka in the third century B C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana. In the course of time it had four *sākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotīvarsiya, and Pundravardhaniya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz, Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādhā), Kotīvarsa and Pundravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B C,¹⁷ but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B C and the first century A D¹⁸ contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

16 *Dvīyāvadāna*, p 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ajivikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf Przyluski, *La légende de l'Empereur Asoka*, p 278.

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c 324 to 300 B C.

18 Guérinot, *Épigraphie Iana*, pp 36 ff, 71 ff,

of the three *śākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before. We may therefore reasonably assume that by the first century A D Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rāḍha whose people had once been so rude to Mahāvira. An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rārā. Rārā is very probably Rādhā, a well-known variant of Rāḍha (in Bengal), and the date is to be referred to the Kusāna era and therefore equivalent to about 150 A D ¹⁹

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A D) found in Paharpur in North Bengal famous for the big Buddhist Stūpa and monastery of the Pāla period (8th century A D). The grant records the endowment, by a Brāhmana couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc., of the divine Arhats at the *vihāra* of Vata-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Ni(r)grantha-sramanacāryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañca-stūpa* section (*nikāya*) of Kāśī (Vārānaśī) ²⁰. This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i e., for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A D at the latest. It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brāhmanas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship.

Jainism made very good progress in Bengal in the next century. The Chinese pilgrim Hsuen Tsang, who visited this region about 638 A D, describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal. Referring to Pundravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says "There were twenty Buddhist monasteries. Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous" ²¹. Referring to Samatata or Lower Bengal to the east of

19 R D Banerji, *Pālas of Bengal*, p 72

20 *Ep Ind*, XX, pp 59 ff

21 Watters, *On Yuan Chwang*, II 184

the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes "It had more than 30 Buddhist monasteries There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous"²² This rendering of Huen Tsang's statement in English by T Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated The translation of the same passages by S Beal is somewhat different and of great significance from this point of view Thus the first of the two passages is translated as follows "There are about twenty *sanghārāmas* There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate The naked Nirgranthas are the most numerous"²³ This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion, in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A D Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Pundravardhana and Samatata, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A D In the *Jaina Inscriptions* (*Jaina Lekha Samgraha*) collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Pārsvanātha bearing the date 1110 Samvat It adorned a temple at Ajmungj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period²⁴ It does not therefore give us any information about the condition of

22 Ibid, 187

23 Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II 195 The same difference occurs in the translation of the other passage also

24 *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918)

Jainism in Bengal It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A D

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A D As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A D , it is not unreasonable to connect the two events In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked)

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period



On Samlekhanā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATIA

SAMLEKHANA or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline. We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brāhmanism and Buddhism.

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant. Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers. It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man. Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration. It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension. Life is thus a means for this consummation. When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *samlekhanā* or suspension of food and drink till death¹. It is misery in excelsis to

become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal. The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil. He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress.

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy. The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery. The act of mercy of Mahatma Gandhi who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahimsā*). A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature. But death as the ultimate remedy will not commend itself to him. He will prefer to remain indifferent. But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own? The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma. Is the motive behind this religious suicide, *samlekhanā*, desire to get rid of pain? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin. But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light. When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification. It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation. In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary. The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation. And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide. When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self-purification, if has lost its significance. In Jaina ethics, therefore, the practice of *samlekhanā* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering. But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification.

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brāhmanical ethics. But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to. Bhavabhūti, the Indian poet of Brāhmanical

persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taportham āyuh*)²

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapāsādikā*³, the *Atthakathā* on the Pāli Vinaya Pitaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved. Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long-drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative. A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *fait accompli*. Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers begging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation. Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities. The relevant text embodying the verdict runs as follows

Yassa pana mahā-ābādho cirānubaddho, bhikkhū upatthahantā kīlamanti jigucchanti "kadā nu kho gilānato muñcissāmā" ti attiyanti. Sa ce so "ayam attabhāvo patiyaggriyamāno pi na titthati, bhikkhū ca kīlamanti" ti āhāram upacchindati, bhesajjam na sevati vattati. Yo pana "ayam rogo kharo, āyusamkhārā na tittthanti, ayam ca me visesādhigamo hatthapatto vīya dissati" ti upacchindati vattati yeva. Agilānassā pi uppanna-saṃvegassa āhārapariyesanam nāma papañco, "kammattthānameva anuyuyjissāmī" ti kammattthānasīsenā upacchindanti assa vattati.

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death. He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength. Injustice of any kind is not to be tolerated. But injustice cannot be removed by another sort of injustice. Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral. One has to set an example of non-violence and self-purification for convincing the aggressor of the

2 *Mālatīmādhava*, I 7

3 Pp 463-4, Nālandā Edition

injustice of his actions And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor The old principle of *Samlekhanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international



Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow

R C SHARMA

THE sculptural wealth excavated by Dr Fuhrer at the site of Kankālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kusāna and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No J 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the *Vodva stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kusāna sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

injustice of his actions. And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor. The old principle of *Samlekhanu* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international.



Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow

R C SHARMA

THE sculptural wealth excavated by Dr Fuhrer at the site of Kankālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kusāna and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No J 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the *Vodva stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kusāna sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

equally good in comparison with those of the other sects And there are obvious reasons for that

With the downfall of the Kuṣāṇa empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life The traditions of art, which were imported by the Kuṣāṇas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised The images now refused to burden themselves with too many ornaments The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression — He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tirthankaras through penances and renunciation of worldly pleasures The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids A slight smiling expression on the face of the Kuṣāṇa figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well The body which had already started leaving surface of the material in the Kuṣāṇa period now became more round This was, of course, suggestive of fullness and firm determination The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kuṣāṇa age appeared now only rarely The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Purusa-Laksanas*) The simple halo of the Kuṣāṇa period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism

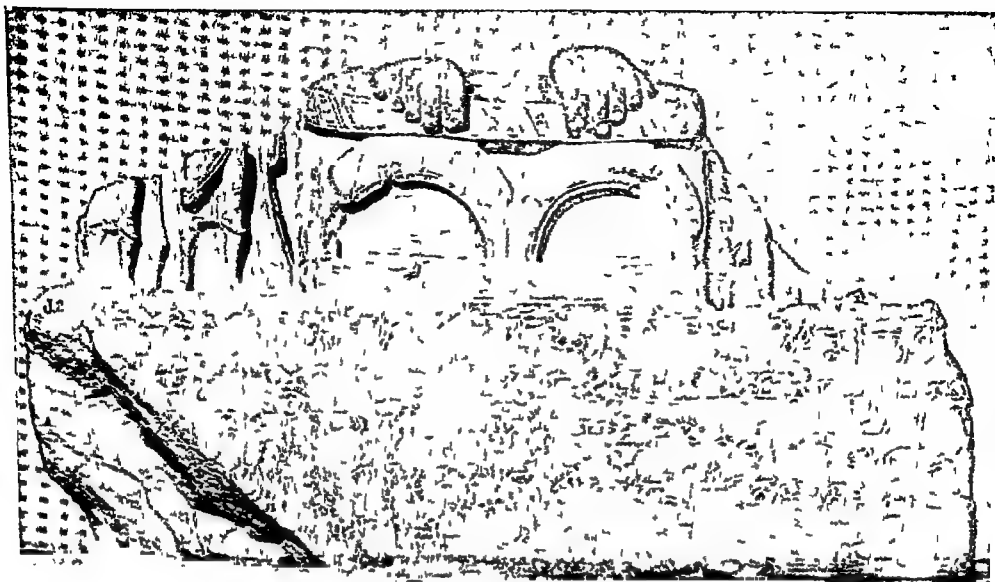


Fig 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S 299
(No J 2, State Museum, Lucknow)



Detail of the inscription giving date on Fig 1 (Page 144)



Fig 2 Jain Image from Mathura
39, State Museum, Lucknow)

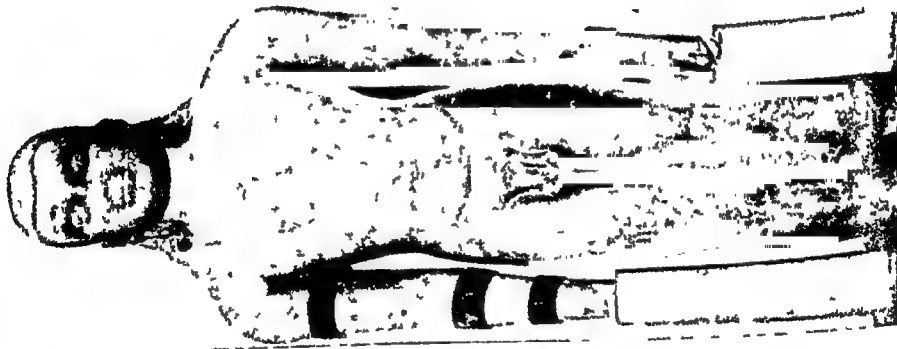


Fig 3 Colossal Jain Image from
Mathura (No 30 72 State Museum
Lucknow)



Fig 4 Tirthankara Image (No J 121, State
Museum, Lucknow)



**Fig 5 Jain Image from
Laharpur (No O 181, State
Museum, Lucknow)**



**Fig 6 Jain Image (J 119,
State Museum, Lucknow)**



**Fig 7 Jain Image from Mathura (No J 104,
State Museum, Lucknow)**



Fig 8 Image of Vardhamāna,
from Mathura, d G E 113 (No J
36 State Museum, Lucknow)



Fig 9 Part of a Parikara, Jaina
Image (No J 89, State Museum,
Lucknow)



Fig 10 Jaina Image (No 48 184
State Museum, Lucknow)



Fig 11 Jaina
Image (No
49 199, State
Museum,
Lucknow)

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kusāna ideals

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age. It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it. Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums. As Varāhamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity

‘आजानुलम्बबाहु श्रीवत्साङ्क प्रशान्तमूर्तिश्च ।
विवाहास्तर्णो रूपवाश्च कायोऽर्हता देवः ॥’

(*Brhatsamhitā*, Adhyaya 58, v 45, as quoted by B C Bhattacharya in the *Jaina Iconography*, p 27, f n 2) The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa. The Buddha figures are generally given a bump of hair (*usnisa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation. The Buddha images are found in various postures and *mudrās*, e g, earth-touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma-cakra-pravartana*), meditation (*dhyāna*), preaching (*upadeśa*) etc but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyānastha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*danda* or *kāyotsarga*).

So far as the question of identification of various Tirthankaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lāñchanas*). Only the images of Supārśvanātha and Pārśvanātha can be recognised as they are endowed with the snake hoods. Further the Supārśvanātha images have five and the Pārśvanātha images have seven snake hoods overhead. There has also been a tradition of carving the statues of Rsabhanātha, the first Tirthankara, with his locks falling on shoulders. Most of the Jaina sculptures of the Kusāna period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tirthankaras has been represented by

a particular image It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow

Lucknow Museum (L M), no J 2 (Fig 1)

Lower part of the image of Mahāvira of which only feet are extant The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies One foot of a third figure is extant on the proper left

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tirthankara and is dated in the 299th year of an unknown era The name of the reigning king is also missing from the record All these circumstances have made the sculpture highly controversial This was first discussed by Buhler (*Epigraphic Discoveries at Mathura, J R A S*, 1896, pp 578-581, *The Academy*, Vol 49, 2nd May, 1896, pp 367-368, and *W Z K M*, Vol X, 1896, pp 172-174), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light Subsequently, late R D Banarjee published it in *Ind Ant*, Vol XXXVII, 1908, p 34 He reads the inscription as follows

- १ नम सर्व शीधनम् आराहानम् महाराजस्य राजतिराजस्य स्वच्छर वते (६)
- २ २००, ९०, ९, हमत मास २ दिवस १ आराहातोमहावीरस्य प्रतिम [११]
- ३ स्व ओखारिकाये वितु उक्तिकाये च ओखाये स्वाविका भगीनिष
- ४ शीरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाता यताने स्थापितो
- ५ देवकुल च

“Adoration to all the Arhats and the Siddhas In the year two hundred 299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day the daughter of Okhārīkā and the lay sister of Ujhatīkā and Okhā and by Śrīkā and Śivadinā (Śivadattā) also, the image of the Arhat Mahāvira was set up in the temple of Arhats and a temple” He comes to the following conclusion

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321-299 = 22 B C and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B C This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kusāna inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kusāna period based on this inscription cannot be regarded as valid " (p 41)

Sten Konow while contributing a paper for the K B Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp 262-268 discussed this inscription Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N G Majumdar at Charsadda and also published by him in the *Epigraphia Indica* Vol 24, 1937, pp 8-10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299) (S Konow, Charsadda Kharoshthi Inscription of the year 303, *Acta Or*, Vol XX, 1948, pp 107-119) But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniska in several papers He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B C to 1st century A D These seven eras are, the old and the new Parthian eras, the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A D, the Śaka era and the Kaniska era

The views of Professor Konow have been severely criticised by J E Van Lohuizen-De Leeuw in the chapter on "The Eras" of her book *The Scythian Period* Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals, " (*Ibid*, p 16) On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras " (pp 16-17)

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniska and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniska's accession to the throne" (p 57)

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows

"On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question

"The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems" (*Ibid*, p 58) In a footnote No 214, she has also tried to take Luders' support

Now let us carefully examine this theory In her own words "The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape ५ In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following For 100 an "a" written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character)" As the sign of 200 for Kusāna inscriptions has not been given by Buhler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins She views that had it been 'ā' then the letter would have corresponded to the similar 'ā's appearing in 'ārahattanam' in line 1, 'ārāhāto' in line 2 and ārahātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones

1 She has given the shape of letter 'a' as ५ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character The close up view of the inscription (Fig 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning

2 Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kusāna era The Āyāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A.D We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs

3 According to the learned scholar sign of 200 of Kusāna period is not known But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, i.e., 'a' with a stroke in middle or bottom of the character

Luckily G. H. Ojha has come to our refuge He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character This is based on the Nasik inscriptions of 1st-2nd century A D (*Prācīna Lipimālā*, Pl LXXIV)

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds I quite agree with the following remark of Dr Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p 20) But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also These grounds must, of course, not go against the available facts

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, i e, stylistic grounds On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kusāna and the Gupta era Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage Besides, following Dr V Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to $299-57=242$ A D 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B C 57 On this supposition the date would be equivalent to A D 242, which is quite possible' (V Smith, *J R A S*, 1903, p 38) This date falls in the period of disruption of Kusāna empire after the death of Vasudeva (176 A D)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king Dr Lohuizen rightly remarks that during the Kusāna period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p 57) But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniska era The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kusānas could not proclaim their

" On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question

" The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems " (*Ibid*, p 58) In a footnote No 214, she has also tried to take Luders' support

Now let us carefully examine this theory In her own words " The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape ॠ In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following For 100 an "a" written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character) " As the sign of 200 for Kusāna inscriptions has not been given by Buhler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins She views that had it been 'ā' then the letter would have corresponded to the similar 'ā's appearing in 'ārahattanam' in line 1, 'ārāhāto' in line 2 and ārahātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones

1 She has given the shape of letter 'a' as ॠ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character The close up view of the inscription (Fig 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning

2 Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kusāna era The Āyāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A.D We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs

3 According to the learned scholar sign of 200 of Kusāna period is not known But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 " We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, i.e., 'a' with a stroke in middle or bottom of the character

Luckily G H Ojha has come to our refuge He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character This is based on the Nasik inscriptions of 1st-2nd century A D (*Prācīna Lipimālā*, Pl LXXIV)

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds I quite agree with the following remark of Dr Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p 20) But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also These grounds must, of course, not go against the available facts

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, i e, stylistic grounds On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kusāna and the Gupta era Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage Besides, following Dr V Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to 299-57=242 A D 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, BC 57 On this supposition the date would be equivalent to A D 242, which is quite possible' (V Smith, *J R A S*, 1903, p 38) This date falls in the period of disruption of Kusāna empire after the death of Vasudeva (176 A D)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king Dr Lohuizen rightly remarks that during the Kusāna period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p 57) But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniska era The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kusānas could not proclaim their

sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātīrāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family. The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above. But the views expressed here need further support of more solid evidences.

The material is red sand stone and it measures 2' 5" x 1' 6". It came from Kankālī mound, Mathura.

J 139 Bust of a Tirthankara with a portion of halo behind his head. The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol. From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, i.e., in the beginning of the 4th century A.D., when the Kusāna traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually. The material is red sand stone, it measures 2' 4½" x 2' 1", its provenance is Mathura (Fig 2).

O. 72 This standing nude image of a Tirthankara is the most voluminous image of the museum collection. His right hand feet are missing. The hair combed, fall on his shoulders. Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kusāna period. But V. S. Agrawala has assigned it to the 6th century A.D. with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues. From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A.D.' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p. 13). But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand, and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kusāna art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kusāna period nor in the late Gupta age but in the 4th century A.D. V. N. Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p. 56) also supported this view. Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating. Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier. This may probably represent the first Tirthankara Ādinātha as suggested by the

fall of hair on the shoulders It reminds us of the old tradition of Yakṣa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent This tradition continued even in the later periods

The material is red sand stone and it measures 11'8"×4'10" This was acquired in the Museum from the Public Library at Allahabad but probably it originally belonged to Mathura (Fig 3)

- J 121 The Tīrthankara is standing in meditation in Kāyotsarga pose He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes The halo represents only full blown lotus On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object I think that the Nāga deity is Balarāma with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha To the left of the Jina stands a defaced attendant Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands Their hair arrangement which shows Jūdā tied in the middle is a typical Gupta feature The sculpture has been assigned in the label to the Kusāna period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A D The material is red sand stone and it measures 1' 11½"×10½" It probably came from Mathura (Fig 4)

- O 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border Two flying Vidyādhara are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries The chowri of the attendant of the right side is, however, missing These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kusāna period The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped The serene contemplation which is expressed on the face of other images, e g, J 104, is not met

with here On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A D

The material is red sand stone and it measures 4' 7" x 2' 11" It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kusāna and the Gupta periods (Fig 5)

- J 119 Headless image of a Tīrthankara in meditation on a lion throne He is attended by two fly-whisk bearers on both sides The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken The sculpture can safely be dated in the fifth century A D The material is red sand stone and it measures 2' 5" x 1' 2½", probably it came from Mathura (Fig 6)

- J 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art The Jina is seated in meditation The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the inner spirit with outer forms He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil) Kāldāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmandala' The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present

The material is red sand stone and it measures 15 4' 2" x 3'
It came from Kankālī mound, Mathura (Fig 7)

- J 118 Image of a Tirthankara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland The lions on the throne sit with their backs turned towards each other The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration The material is red sand stone and it measures 3' x 1' 9"

The provenance is Mathura

- J 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A D referring to the installation of an image of Pārśvanātha (*The Classical Age*, p 409) The present image represents a headless Tirthankara seated in meditation on a lion throne He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A D Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol II, p 210, No XXXIX, reads and translates it as follows

१—सिद्धम् । परममहाराजमाहाराजाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यस (१०० १०) ३
क न्तमा (दि) स २० अस्या पू(र्व्व्या) कोट्टियागण

२—द्वियाधरी(तो) शाखातो दक्षिणवाय्वप्रज्ञपिताये शामाढ्याये महिम्बस्य धीतु ग्रहमित्र-
पालि(त)प्रा (ता)रिकस्य कुडुम्बिनेये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,

with here On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A D

The material is red sand stone and it measures 4' 7" x 2' 11" It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kusāna and the Gupta periods (Fig 5)

- J 119 Headless image of a Tīrthankara in meditation on a lion throne He is attended by two fly-whisk bearers on both sides The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken The sculpture can safely be dated in the fifth century A D The material is red sand stone and it measures 2' 5" x 1' 2½", probably it came from Mathura (Fig 6)
- J 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art The Jina is seated in meditation The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the inner spirit with outer forms He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil) Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmandala' The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present

The material is red sand stone and it measures is 4' 2" x 3'
It came from Kankāli mound, Mathura (Fig 7)

- J 118 Image of a Tirthankara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne. He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest. The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments: (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border. The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland. The lions on the throne sit with their backs turned towards each other. The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures. In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration. The material is red sand stone and it measures 3' x 1' 9"

The provenance is Mathura

- J 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India. The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A D referring to the installation of an image of Pārśvanātha (*The Classical Age*, p 409). The present image represents a headless Tirthankara seated in meditation on a lion throne. He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest. In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands. The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks. The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A D. Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol II, p 210, No XXXIX, reads and translates it as follows

१—सिद्धम् । परममहारम्माहारनाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यस्य (१०० १०) ३
क त्तमा (दि) स २० मस्या पू(ज्या) कोट्टियागणा

२—द्वियाधरी(तो) शाखातो दलित्वाय्यग्रपिताये शामाद्व्याये मट्टिमवस्य धौतु ग्रहमित्र-
पालि(व)प्रा (वा)रिकस्य कुटुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,

specified as) above an image was set up by Śāmādhya (Śyāmādhya), daughter of Bhattibhava (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamitrapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācārya (Datilācārya) out of Kottiya gana (and) the Vidyādhari Śākhā "

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church

The material is red sand stone and it measures 3' 8" x 2' 6" Its find spot is Kankālī mound, Mathura (Fig 8)

- J 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right. He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck. His forehead is also decorated with some ornament. He stands by a column the top of which is touched by his fingers. To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands. The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarāma as his attendant on his proper right. The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work. The border represents the scalloped pattern (For further details and specially iconography of Balarāma fig pl see V S Agrawal's article in the *Jaina Ant*, Vol VIII, No II, p 48)

The material is red sand stone measuring 1' 2½" x 1' 2½" Its exact locality is not known but it probably came from Mathura (Fig 9)

- J 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a *stūpa*, as suggested by Smith (*The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura*, A S I, Vol XX, p 28, Pl XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such. As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school. It provides a feast of varieties of motifs to our eyes. In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft. The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their

points turned inwards This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern This has got eight rosettes at regular intervals Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella At present this umbrella has been installed over two Tirthankara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum The material is red sand stone and it measures 4' 10" in diameter It was found from the Jail mound at Mathura

(It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location)

- 48-184 Slab showing a nude Jina standing in meditation He has curly hair and elongated ears His right hand is damaged and the lower portion detached The mark of Śrīvatsa is also not visible at present The museum records identify the deity as Mahāvīra but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification The sculpture may be assigned to the late 6th century A D

The material is buff-coloured sand stone and it measures 2' x 10½" It was acquired from Rājaghāta, Vārānaśī (Fig 10)

- 49-199 Slab showing the Jina Ajitanātha standing in Kāyotsarga pose The pedestal represents his *Lāñchana*, i e, elephants who are standing face to face Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower-shaped *Tilaka* ? The mark of the Śrīvatsa has not been given at its proper place, while the halo has been shown by an incised line On the whole the image has been crudely modelled It may be assigned to the late 6th or early 7th century A D The material is buff-coloured sand stone and it measures 3' x 10" It was acquired from Vārānaśī (Fig 11)

The Museum possesses some fine Tirthankara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above I do not deem it necessary to describe them *

* Photos by Shri P C Little

Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B N PURI

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on *āyagapatas* or tablets of homage, statues of Jaina Tirthankaras and fragments of a Jaina *stūpa* recovered from the famous Kankālī Tilā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century. It appears that this Tilā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Sunga dynasty, as is evident from an inscription¹ written in the Sunga type of the ancient Brāhmī. It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record² dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period. The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Sangha*, comprising of the monks, nuns, *śrāvakas* and *śrāvikās*. It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners. The records are probably dated in the Indo-Parthian

1 H Luders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed by K L Janert, p 42. From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Sunga dynasty.

2 *Ibid*, No 23, p 53

era³, and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathurā and accepted Jainism. This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin. The famous story of Kālakācārya⁴, the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Śakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it.

Mathurā, known as Saurīpura or Sūryapura to the Jainas⁵ seems to have been frequented by the Jaina monks from the north-east, i.e., from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures. The Jainas established themselves there about the middle of the second century B.C. The Āmohini Tablet⁶ is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B.C. The inscriptions from Kankālī Tilā also mention some unfamiliar names like Akakā and Oghā⁷—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism.

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *ganas* with their different *kulas* and *śākhās* and *sambhogas* is brought out by the records of the Kusāna period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasūtra*. The three prominent *ganas*—being Kottika⁸, Vārana⁹ or Cārana and Arya-Uddehukīya¹⁰. Another one *Vāsavadiya* is implied with reference to its *kula* mentioned in a record¹¹. The different *kulas* associated with the Kottika *gana* were Brahmadāsika, Thānīya, Vacāliya and Prabāhaka (Prasnavāhanaka) with their corresponding *śākhās*—Ucenāgarī, Aryavairī or Vairī and Majhmīā. The heads of the Aryavairī were Āryya Pusīla (Ārya Pusyala) and Vrhatavacaka Jayamitra in the years 12 and 20¹² respectively of

3 Dr Bhandarkar Volume, p 288

4 *Vikrama Adventures*, Introduction

5 SBE, XLV, p 112

6 *EI*, II, p 204, No 20

7 Luders' *List of Inscriptions*, Nos 48, 29, 43

8 *Ibid*, Nos 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33

9 *Ibid*, Nos 18, 34, 37

10 *Ibid*, No 21, IA, III, p 105, No 23

11 *EI*, I, p 282, No 2

12 *EI*, II, p 203, No 18, *EI*, I, p 383, No 4

the Kusāna era The Koṭṭika *gana*, according to the *Kalpasūtra*¹³, was founded by Susthita and Supratibuddha, surnamed Kautika and Kākandaka It was divided into Ucenāgari, Vidyādhari, Vajri and Mādhyamika *sākhās* and Brahmaṇḍika, Vatsaliya, Vaniya and Prasnavāhanaka *kulas* This school continued to exist in the Gupta period as it is mentioned in an inscription dated in the year 113¹⁴ of the Gupta era It refers to the setting up of an image by Śyāmādhya under instructions from Datilācārya of the Kottiya *gana* and Vidyādhari *sākhā*

The head of the Cārana or Vārana *gana* of the *Kalpasūtra* was Āryadatta in the year 29¹⁵ and a little more than twenty years later its great preacher was Dinārya This school was divided into four *sākhās* and seven *kulas* The *gana* was founded by Śrī Gupta of the Hari *gotra*, according to the *Kalpasūtra* A good many *sākhās* and *kulas* of this *gana* or school are noticed in the Kusāna records as, for example, Puyamitrika, Āryacetaya, Kāmajāsika, Petivāmika and Arahaṭṭiya Some *kulas* are, however, left out

The Ārya-Uddehikiya *gana* with its Nāgabhūṭikiya *kula* identified with Nāgabhūya *kula* of the Uddeha *gana* had Buddhasrī as its head in the year 7¹⁶ and Devadatta in the year 90¹⁷ of the Kusāna era This *gana* was founded by Ārya Rohana of the Kāsyapa *gotra* and was divided into six *kulas* and four *sākhās* out of which only two *kulas* are mentioned in records

The Mehika *kula* of the Vāsavadiya *gana* was founded by Kāmarāhi of the Kundala *gotra* It is mentioned in a record of the year 15¹⁸

These *ganas* or schools with the different *kulas*, *sākhās* and *sambhogas* created an atmosphere of good will and there is hardly any instance of bitterness in their relations with each other or with Buddhism and Brahmanism, the two other flourishing religions at Mathurā Out of the records of dedications of statues of Jaina

13 SBE, VIII, p 231

14 EI, II, p 210

15 EI, II, p 206, No 26, *Ibid*, No 36 For the division of this *gana* into *kulas* and *sākhās*—see *Kalpasūtra*, VIII, p 320 For a study of the Jaina *ganas* see also Buhler *The Indian Sect of the Jains*

16 EI, I, p 391, No 19

17 IA, XXXIII, p 105, No 23

18 EI, I, p 282, No 2

Tīrthamkaras, including half-a-dozen dated ones, associated with the last one Mahāvira, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratimā*), and one each record the setting up of statue of Śāntinātha, Sāmbhavanātha, Rsabhanātha and Munisuvrata. The statue of Vardhamāna was set up for the Kottiya *gana* and the Brahma-dāsika *kula* in the year 5¹⁹, and for the Sthāniya *kula* of the same *gana* in the years 20 and 35²⁰. The three statues of Vardhamāna were meant for the Vārana *gana* and Petivāmika and Pusyamitrika *kulas* in the year 22, 29 and 50²¹. The donors were mostly pious female devotees. The same *ganas* were also associated with the setting up of statues of other Tīrthamkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Dattā dedicated an image of Rsabha in the year 60, and earlier in 49²² she had set up an image of Arhat Munisuvrata. A statue of Sarasvatī was consecrated at the instance of the preacher (Vācaka) Āryadeva of the Kottiya *gana*.

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*āyagapatas*) and pillars. Jainas, no doubt, consecrated images of their Tirthankaras—the earliest instance being that of the image of Rsabhadeva which was taken away by the Nandarāja, and brought back by King Khāravela of Kalinga²³. Kautilya also refers²⁴ to the images of Jaina gods—Jayanta, Vaijayanta, Aparājita and others. Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B.C. There is no record of the setting up of statues of all the twentyfour Tirthankaras in the Kusāna period. That of Pārsvanātha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head.

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher. These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakāra*), carpenters (*vardhakm*) and perfumers (*gāndhika*)²⁵. Courtesans (*ganikas*) also shared in these

19 EI, I, p 381, No 1

20 Ibid, p 305, No 27, p 386, No 7

21 Ibid, p 391, No 20, p 385, No 6, Vol II, p 206, No 36

22 EI, II, p 204, No 20

23 Luders' List, No 1345

24 Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p 37

25 Luders' List, Nos 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102

dedications It seems that caste factor did not figure in the Jaina religious order We hear of saint Harikesin Bala hailing from a Cāndāla family²⁶ Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaisālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasabhā*), a reservoir (*prapā*) and stone slabs (*śilāpaṭa*) in the Arhat temple of the Niganthas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*ganikā*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Ādā Lonasobhikā²⁷, together with some of her relatives, for the worship of the Arhats

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*āyagapatas*)²⁸ with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *tristūlas* and sacred symbols One tablet gives an interesting view of a Jain-*stūpa* enclosed in a railing with a gateway (*torana*) These *āyagapatas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings The Jainas also raised *stūpas* over the ashes of a chief or religious leader

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families The Tirthankaras enjoyed the respect and adoration of all the schools Among the preachers whose names appear in more than one record are—Ārya Baladina, Ārya-Deva, Ārya-Kseraka, Mihila and Nāgadatta

The role of women as nuns (*sisymī*) or lay devotees (*śraddhācārī*) was fairly important The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm They created endowments There are many references to Jaina nuns The heads of schools had female disciples receiving religious instructions Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Amohinī of the Ksatrapa period, Kumāramitrā, Vasulā, Sanghamikā, Jinadāsī, Balavarmā and Devā²⁹ contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion There is no reference to a female preacher in the records

26 *Uttarādhyayana Sūtra*, 12 1

27 Luders' List, No 102

28 *EI*, II, p 190, No 2, p 202, No 5, *EI*, II, p 396, No 23

29 Luders' List, Nos 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47

It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B C there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharikā and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dīmitra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kankālī Tīlā, supposed to represent the site of some Jaina establishment³⁰ also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā³¹. It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jaina fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jainas in the Gupta period. In fact the Kankālī Tīlā, symbolising the Jaina monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

30 See Smith—*The Jaina Stūpa at Mathurā*, Pl LXII, cf Janert, *op cit*, p 41

31 Luders' *List*, Nos 48, 29, 43



Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

THE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions. Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us. For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvādā, Mount Abu.

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya. A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed. But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art.

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jainas. In the *Jñātādharma-kathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as Pundarikagiri.¹ In later Jaina literature, this place is

1 *Sūtras* 55, 56, 60, pp 109, 112. Abhayadeva, the Commentator, has identified Pundarikagiri with modern Śatruñjaya (p 111 A).

associated with some auspicious events in the life of Rsabha, the first Tirthankara. It is also said that a temple was dedicated to Rsabhanātha, on this mountain. Pundarikasvāmī, the first Ganadhara of Rsabha, obtained emancipation on this sacred mountain and a memorial to him, in the form of a shrine with his image, was raised here. Since then, the mountain came to be called Pundarikagiri.²

We shall now refer to a few images and inscriptions which throw more light on the art and antiquity of this site.

Fig 1 illustrates a beautiful marble image of Pundarikasvāmī installed in the first cell adjacent to the staircase, beside the main entrance to chief shrine of Rsabhanātha (Ādinātha) on this mountain. This sculpture, fortunately well-preserved, is about 25 feet in height and about 15 ft broad at base. The pedestal or the lowermost part of the sculpture has an inscription in four lines.³ A big lotus with an ornamental long stalk springs from the top of the pedestal, and divides the whole sculpture into two sections. The upper section shows a figure of Pundarikasvāmī, sitting in the *padmāsana*, *dhyanamudrā*, on a cushion-like seat placed on the full-blown lotus. There is a back-rest whose two ends show lions supporting the horizontal bar resting on two pillars. Above are two divine garland-bearers, and on top the *chatra* or the umbrella. The figure of the Ganadhara could easily be mistaken for that of a Tirthankara, if the inscription had not specifically shown that it represented Pundarikasvāmī.

Below the lotus, the two sides of the stalk further form two sections, the centre being occupied by the *sthāpanā*.⁴ To the right of the *sthāpanā* sits a Jaina monk, a *Guru*, in the act of giving a discourse to the two disciples sitting in front, with folded hands, on the other side of the *sthāpanā*.

This is one of the finest examples of sculptural art of Gujarat in V S 1064 (=1006 A D), the date of the inscription. Unfortunately part of the beauty of this sculpture is marred by modern black paints,

2 For a fuller account, see Shah, Ambalal Premchand, *Jaina Tīrthasarvasamgraha* (in Gujarati, Ahmedabad), pp 98-108.

3 The inscription was first published by Shah, Umakant Premanand, in *Jaina Satya-Prakāśa* (Gujarati Journal, Ahmedabad) Volume 17, No 3, pp 51-58.

4 For understanding the symbolism of *Sthāpanā* (also called *Sthāpanācārya*) see, Shah, U P, *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp 113-115.

glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Pundarikasvāmī and the two smaller figures. This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new. The inscription reads as under

(१) श्रीमद्युगादिदेवस्य पुंडरीकस्य च क्रमौ ।

व्यात्वा वाञ्छये शुद्धयन् सहेलाच्यानसंयमैः ॥ १ ॥

श्रीसंगमसिद्धमुनिर्विद्वाध(*)रकुलनमस्तत्पूजाकः ।

दिवसेश्चतुर्मिरथिक मासमुपोष्यात्तलितसत्त्वः ॥ २ ॥

वर्षे सहस्रे षष्ठ्या चतुरन्वितयाधिके दिवसमाच्छत् ।

(*)सोमदिने आग्रहायणमासे कृष्णद्वितीयाया ॥ ३ ॥

अम्मेयकं शुभं तस्य श्रेष्ठिरोपेयकामनः ।

पुंडरीकपदासगि चैत्यमेतद्वीकरत् ॥ ४ ॥ चतुर्मि कल्पक ॥

According to the inscription, Muni Sangamasiddha, moon of the firmament of the Vidyādhara-Kula⁵, meditated on mount Śatruṅṇjaya before Yugādideva (Ādinātha) and Pundarika. Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhanā*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgasīrsa, in V S 1064 Śreṣṭhī Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit.

This Muni Sangamasiddha is probably the grand-teacher of Pādaliṭṭa, the author of *Nīrvāṇakalikā*⁶.

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatruṅṇjaya. It is important also as a fine specimen of art.

Fig 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, i.e. a śrāvaka, a Jaina lay worshipper. The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture?) of Śreṣṭhī Nārāyaṇa.

5 One of the four ancient lineages of Śvetāmbara Jaina monks.

6 Compare the colophon of *Nīrvāṇakalikā*, wrongly ascribed to the first Pādaliṭṭa, who is said to have flourished in a 2nd century A.D. But Dr U P Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p. 159, fn 6, pointed out that *Nīrvāṇakalikā* was a work of the eleventh century A.D.

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyana in the *añjalimudrā* (with folded hands), in the *lakṭa*-posture, i e, with his right-foot hanging and the left tucked up. He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings. He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches. His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer. This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *mālādhara*s.

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A D.

The two-line inscription on the pedestal reads as follows

(२) श्रीजनागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वास्त्य

श्री. नारायणस्य मूर्तिं [] निवेसि(शि)ता सिद्ध-वीराभ्या स० ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śreṣṭhī Nārāyana, the younger brother of Jājanāga, and father of Kapardi, was set up by Siddha and Vira in (Vikrama) Samvat 1131 (i e 1075 A D).

Fig 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahiṣa-mardīnī in Hindu traditions and as Saccikādevī in Jaina traditions.

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine. On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it.

The Mahiṣa-demon is an excellent specimen of animal-sculpture. The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling.

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada-mudrā*, while in the left ones she holds the shield, the *vajra-ghantā* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon).

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Sarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved

in the National Museum, New Delhi The sculpture must be assigned to a period c 1000-1050 A D

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or *odhanī* covering the head and the back

The inscription on the pedestal reads as follows

(३) सवत् १३७१ वर्षे माहसुदि १४ सोमे श्रीमदूकेश्वरेशे वसन्तोत्रीय सा०सत्त्वणपुत्र सा०आजडतनय सा०गोखल मा०गुणमतकुलिसंयवेन सचपति सा०आशाधरानुजेन सा०लूणसिहाग्रजेन सचपतिसाधुदेसकेन पुत्र सा०सहजपाल सा०साहजपाल सा०सामत सा०समरा सा०सागणप्रमुखकुद्व समुदायोपेतेन निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्ति कारिता ।

यावद् व्योम्नि चन्द्राकौ यावद् मेरुमहीधर ।

तावत् श्रीसच्चिकामूर्तिः ॥

The inscription shows that this image of Saccikādevī was set up by Samghapati Sādu Desala, the elder brother of Lunasimha, and younger brother of Asādhara He was son of Ajada and grandson of Salaksana and belonged to Vesata-gotra of Ukesa lineage He, along with other members of the family and his sons Sahajapāla, Sāhanapāla, Sāmanta, and Sāngana, set up this image of the family deity Saccikādevī, in the year 1371 V S (= 1314 A D)

There is a shrine of Saccikādevī at Osia in Rajasthan The Ukesa lineage is named after this ancient town which was known as Ukesa or Upakesa-pura The Oswāla baniās are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town

At Osia also, the Saccikādevī image represents the form of Mahīsamardini

Fig 4 represents statues of Minister Samarasimha and his wife Gugān This is an important sculpture of the famous "Samarā-sāha" who renovated, in V S 1371, the various shrines at Satruṅjaya A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in *Nābhīmandana-jinoddhāra-prabandha*

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money-bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron-paste for worship is held in her left hand

The dress and ornaments of both the figures deserve notice

Desala, referred to in the inscription on fig 3 above, is the father of this Samarasimha The inscription on fig 4 runs as follows

(४) सवत् १४१४ वर्षे वैशाखसु० १० गुरौ सवपति-देशलक्षुतसमरा तत्पत्नीगुमा सा०-
सालिग-सा०सज्जन-सिंहाम्या कारित प्रतिष्ठित श्रीकृष्णसूरिस्थि मन्देवगुप्तसूरिमि । शुभ भवतु ॥

Fig 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina-figures on two sides above the halo of the bigger Jina. A two-armed Kubera-like Yakṣa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two-armed Yākṣī Ambikā sitting in the lakṭa-posture. There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to c tenth century A D or a little earlier.

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known, but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt Śatruñjaya. A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Anandji Kalyāñji's Pedhī, Ahmedabad, is reproduced here. It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India.

We have noted above four inscriptions from this site. A few more inscriptions ranging from V S 1207 to c 1405 A D are noted below.

Inscription no 5 is on a metal image in Shrine No 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tunk. The inscription reads as under:

(५) श्री सिद्धदेवकुमार स० ४ वैशाखव० २ गुरौ भीमपल्लीसत्क(गच्छ) व्यव०हरिश्चद्र-
भार्यागुणदेविश्रेयोर्थे श्रीशान्तिनाथसिंह कारित ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śāntinātha was installed for the spiritual benefit of Gunadevī, wife of merchant Hariscandra belonging to the Bhīmapallī-gaccha. The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaisākha in the year 4 of the *Siddha-Hema-Kumāra Samvat*.

This is a very important inscription, first noticed by Munī Śrī Punyavijaya and published by him in the *Jama Satya Prakāśa*, Vol VIII, No 1 (Ahmedabad, 1943), pp 259-261. The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the *Siddha-Hema-Kumāra Era*.

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Samvat (Era). One is *Siddharāja Jayasīmha*, the second is *Acārya Hemacandra* and the third is king *Kumārāpala* of Anahillapura-Pātan. The era seems to have started with the death of

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era Hemacandra himself, in his *Abhidhānacintāmaṇi* (6 171) composed in V S 1207-8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्ष. — “यथा विक्रमसंवत्, सिद्धहेमकुमारसंवत् ।”

The metal image should thus date from V S 1203 No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era

Inscription No 6, from Shrine No 280, reads as follows

(६) सं १२२८ ज्येष्ठशुदि १० शनौ श्रीदेवनदकीयगच्छे पट्टदेवेन पितुः पाल[स्य]
श्रेयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pahudeva of the *Devanandakīyagaccha*⁷, on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyestha, in V S 1228, for the spiritual merit of his father Pāla

Inscription No 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers The inscription reads as follows

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधनुकके श्रीवायटीयगच्छे प०आसचन्द्र-पदमयो.
क्षिप्य प०यशोवर्द्धनस्य मूर्तिः कारापिता आत्तपुत्र प०पञ्चचद्रेण । मगल महाश्री । चिर नदतु ॥

According to this inscription, this image of Pandita Yasovardhana, disciple of Pandita Asacandra and Padama of Vāyatiya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (i.e the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V S 1273

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V S 1194) of *Pramānāntarbhāva*, at Jesalmere The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of *Hārījya-gaccha*, cf, *Jaina-Pustaka-Prasasti-Samgraha*, p 104



Fig 1 Image of Puṇḍarikasvāmi, Śatruṅḡaya (d V S 1064)



Fig 2 Sculpture of sreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruṅḡaya (d V S 1131)

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era Hemacandra himself, in his *Abhidhānacintāmaṇi* (6 171) composed in V S 1207-8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्ष — “यथा विक्रमसंवत्, सिद्धमेगुमारसंवत् ।”

The metal image should thus date from V S 1203 No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era

Inscription No 6, from Shrine No 280, reads as follows

(६) स० १२२८ ज्येष्ठशुदि १० शनी श्रीदेवनदकीयगच्छे पट्टदेवेन पितुः पाल[स्य]
श्रेयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pahudeva of the *Devanandakīyagaccha*⁷, on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyestha, in V S 1228, for the spiritual merit of his father Pāla

Inscription No 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers The inscription reads as follows

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधनुकके श्रीवायटीयगच्छे प० आसचन्द्र-पदमयोः
शिष्य प० यशोवर्द्धनस्य मूर्तिः कारापिता भ्रातृपुत्र प० पद्मचन्द्रेण । मंगल महाश्री । चिर नदत्त ॥

According to this inscription, this image of Pandita Yasovardhana, disciple of Pandita Āsacandra and Padama of Vāyatiya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (i.e the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V S 1273

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V S 1194) of *Pramānāntarbhāva*, at Jesalmere The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of *Hārījya-gaccha*, cf , *Jaina-Pustaka-Prasasti-Samgraha*, p 104

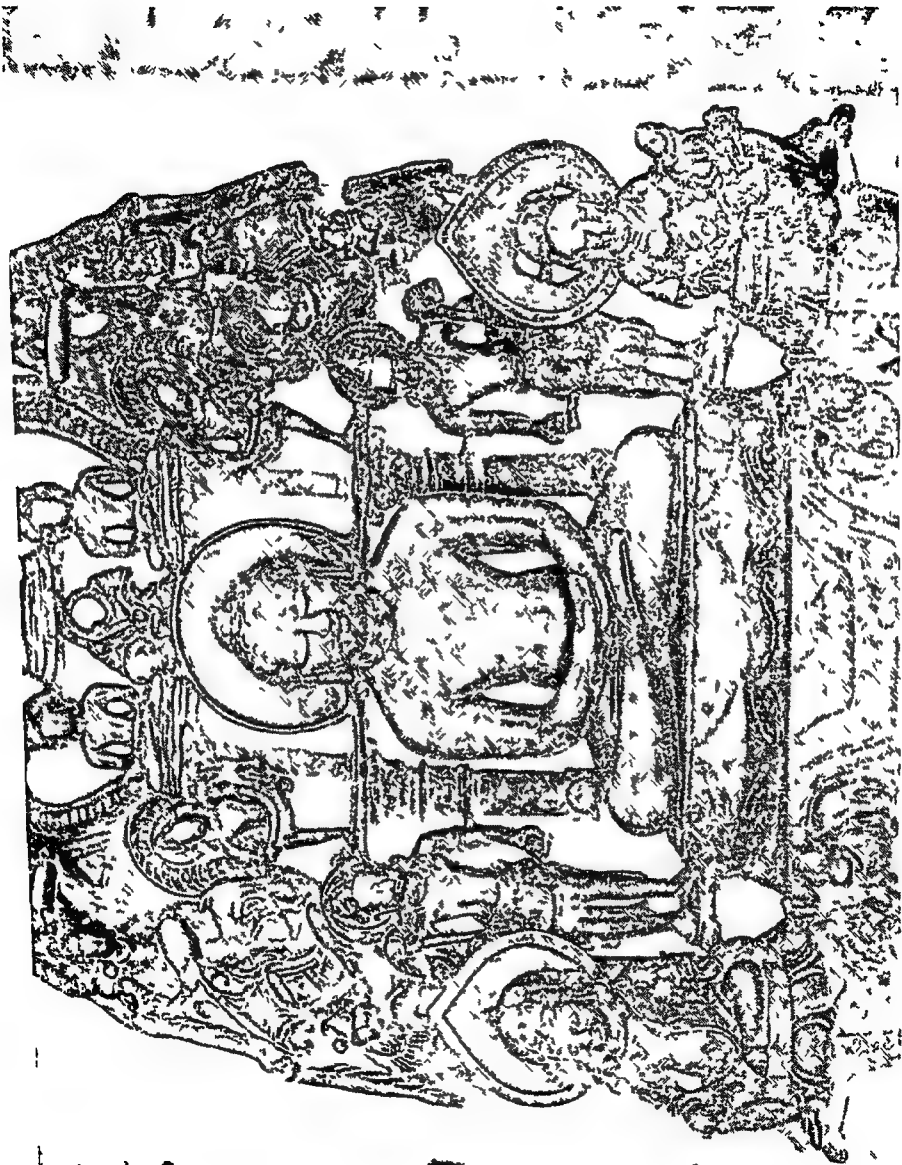


Fig 5 Jain Metal Sculpture, Satruñjaya



**Fig 3 Image of Mahasamaraddina, Sairudijaya
(dated V S 1371)**



**Fig 4 Sculpture representing Minister
Samarasimha and his wife (d V S 1414)**

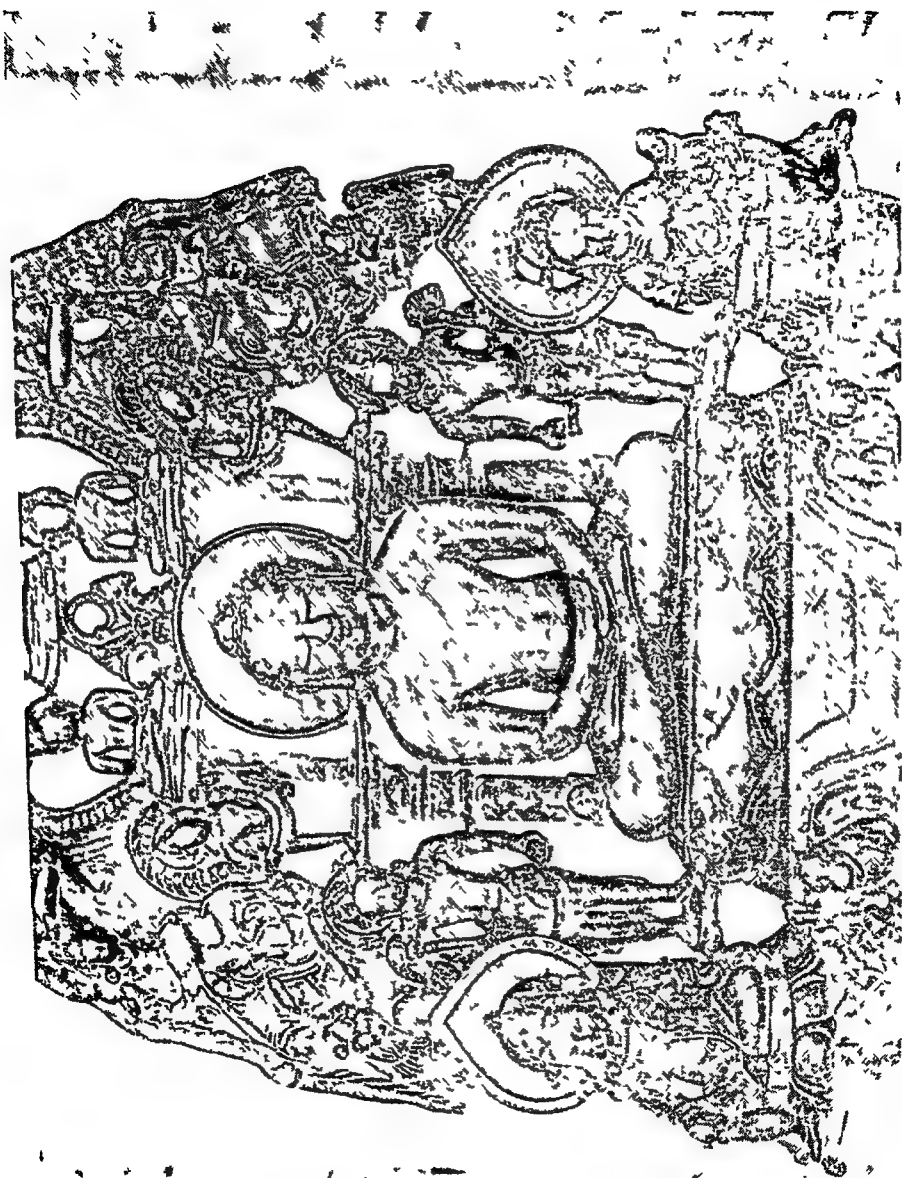


Fig 5 Jain Metal Sculpture, Satruñjaya

Inscription No 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*śrāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber. It reads as follows

(८) स० १३१३ वर्षे फागणसुदि ७ पादप्रथमे मह० सुत मह प्रभासस्य मूर्ति.
सुतजगपालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of , was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V S 1313

Inscription No 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No 701 (Old No 626). This was read as follows

(९) स० १३४२ माघसुदि ८ शुके श्रीनागद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणा मूर्तिः प० रामचद्रेण
स्वगुरुश्रेयसे इय मूर्ति कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिण(न)भद्रसूरिणि । चद्राकै यावत् नदता ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Guṇasenasūri of Nāgendraḡaccha was caused to be made by Pt. Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V S 1342, and installed by Śrī Jinabhadrasūri.

Inscription No 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under

(१०) सवत् १४०५ वर्षे मार्गवदि १० सोमे श्रीपोसीनाणावास्तव्यश्री [म]ह०
मालदेवसुत मह०सागणेन स्वमातृबायीहीरनश्रेयसे श्रीअजितनाथविब कारित ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by minister Sāngana, son of minister Māladeva, resident of Posinānā for the spiritual welfare of his mother Bāyī Hirana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V S 1405



The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A N UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A D 779) is an important Prākṛit Campū, having a distinctive position in Indian literature. The Prākṛit text is critically edited by me and lately published in the Singhī Jaina Series, No 45, Bhāratiya Vidyā Bhavana, Bombay 1959. It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages. The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms P (No 154 of 1881-82) was secured for the Collection of Mss of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (H D VELANKAR *Jīnaratnakosa*, Poona 1944, p 94, gives reference to KIELHORN III, *A List of the third Collection of 1881-1882*. Dr P K GODE kindly informed me that the entry regarding Ms No 154 of 1881-82 stands thus, p 207 "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākṛit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, slokas 10,000, No 154 of 1881-82")

In the *Jaina Granthāvali* (published by Śrī Jaina Śvetāmbara Conference, Bombay 1909, p 222) there are references to the Prākṛit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabha, the sources of the information being the *Bṛhaṭṭippanikā* and the Deccan College Lists. The Ms of the former in the Deccan

College (Kantivijaya?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned. The attribution of the authorship of *Kuvalayamālā* to Indrasūri is based on a wrong reading in an extract given by P PETERSON from the *Sāntimāthacarita* of Devacandra (A Fifth Report of operation in search of Sanskrit Mss in the Bombay Circle, Bombay 1896, p 73)

The *Kuvalayamālā-kathā*, a stylistic Sanskrit digest of the Prākṛit work of Uddyotana by Ratnaprabhasūri (c middle of the 13th century A D) was edited by Muni CHATURVIJAYA from three Mss and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavanagar 1916. A revised edition of this work is lately published along with the Prākṛit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961). The *prastāvanā* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prākṛit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms which correspond to the following passages in my edition p 282, l 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vamdāmi savva-siddhe* to [paṇi] *vayāmi*), p 173, l 31 to p 174 l 6, p 1, l 2 to l 8, and p 3, l 14 to p 4, l 14. A bare outline of the story is indicated, and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharsi, the author of the *Upamiti-bhava-prapañcā kathā*. The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies.

It was in 1916 that the *Kāvyamīmāṃsā* of Rājasekhara ed by C D DALAL and R A SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No 1, Baroda 1916, p 124 of the Re-issue, Baroda 1924, pp 204-5, 3rd ed, Baroda 1934), and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamālā* based on the Ms P and corresponding to our text, p 3, l 18 to p 4, l 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamālā* (N PREMI *Padmacaritam*, Bombay 1928, Intro p 2, A N UPADHYE *Annals of the BORI*, XVI, 1-11, p 62, also the *Varāṅgacarita*, Bombay 1938, Intro pp 9-10).

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasūri' (Separately issued, pp 1-23, in the Jaina Sāhitya Samsodhaka Granthamālā, Poona). It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A D 529, assigned to him, Siddharsi's (A D 906) reference to him as *me dharma-prabodhakaro*

guru and consequent conclusion of H JACOB that Haribhadra was a senior contemporary and *guru* of Siddharsī JINAVIJAYA shows that Gargarsī was the *guru* of Siddharsī and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra. It is in this context that he quotes the *Kuvalayamālā* (p 4, l 2) and reaches the conclusion that Haribhadra, the author of the *Samarādityakathā*, could not be later than A D 778. Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamālā* (corresponding to p 282, l 6 to l 20) from the Ms P, and assigns Haribhadra to A D 700-770. In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Śāntarakṣita, Dharmottara, Mallavādī and Śamkara are indicated.

The *Brhattippanikā* is an old list of Jain works prepared in Samvat 1440, i e, A D 1383, by some Jain monk acquainted with the Mss-collections at Pattan, Cambay and Broach etc (but not Jaisalmer). It was used by the compilers of the *Jaina Granthāvali*, noted above. It is published (based on the Mss, three to four hundred years old, belonging to the Collection of Śrī Kāntivijayajī Jaina Jñānamandira, Baroda) by MUNI JINAVIJAYA (*Jaina Sāhitya Samsōdhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp 1-16, see also *Ibidem* I, 4, pp 157-58). Therein the references to the *Kuvalayamālā* (p 10) stand thus

३२० कुवल्यमाला मा सु० [सं० (?)] ८३६ वर्षे उद्घोतन सुरिया १३००० ।

३२१ कुवल्यमाला सं० रत्नप्रसूरीया ३८९४ ।

A *Catalogue* of Manuscripts in the Jain Bhandars at Jaisalmer, compiled by C D DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L B GANDHI was published in 1923 (G O S, No XXI, Central Library, Baroda 1923). It presents the entry of the Ms of the *Kuvalayamālā* in this manner (p 27)

२२९ कुवल्यमाला of दक्षिणहर्ष (उज्जयिण) सुरि. 254 leaves 23x2½ Col
इति कुवल्यमाला नाम संकीर्ण कथा सवत् ११३९ दातु (आतु) वदि १ रविदिने
लिखितमिद पुस्तकम् ।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp 42-43) Pt GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above), especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra (PETERSON in his *Fifth Report*, already noted above, gave an extract from the *Sāntināthacarita* of Devacandra (A D 1103). He read the name of the author as Dakkhinnamdasūri. Pt GANDHI reads *mdha* for *mda*. Prabhācandra (A D 1277) reads the name Dāksīnyacandra. That only shows how the original reading Dakkhinnammdha was not correctly understood.)

H JACOBI completed his edition of Haribhadra's *Samarāiccakahā*, Vol I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No 169, Calcutta 1926), and in his Introduction (pp 11 & 111), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c A D 750) as proposed by MUNI JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamālā* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A D

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamālā* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sāhitya Samśodhaka* III, 2, pp 169-94, Poona Sam 1983, i.e., A D 1927, also *Vasantarajata Smarakagrantha*, Ahmedabad 1927, its English summary by A S GOPANI in *Bhāratiya Vidyā* II, 1, Bombay 1940) Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Taramgavāi* of Pādalipta and *Samarāiccakahā* of Haribhadra are introduced in details. The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed. Then follows an account of the *Kuvalayamālā* based on the study of relevant sections from the Mss from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of Muni JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Baroda) and Poona, especially the Prasasti portion (§ 430 with variants of P noted in the foot-notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramāna, Pavvaiyā, Jābālpura, Gupta etc (A M GHATGE Narrative Literature in Jaina Māhārāstrī, *Annals of the BORI*, XVI, 1-11, p 34, N C MEHTA Jaina Record on Toramāna, *J of the Bihar & O R S* XIX, 1928, and Toramāna visayaka Jaina ullekha, *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XX, 2, pp 1-6, Arrah 1953)

Pt L B GANDHI edited three Apabhramsa works of Jinadattasūri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G O S (*Apabhramśa Kāvyaṭrayī*, G O S, XXXVII, Baroda 1927) As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well-documented essay (in Sanskrit) on the Apabhramsa language. He explains incidentally the background of Prākṛit, its relation with Sanskrit and the nature of Ardhamāgadhī. In the context of the discussion about Desibhāsās, he has introduced in details the Prākṛit *Kuvalayamālā* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below [p 89, f n] p 282, l 19 to p 283 l 6, [p 90, f n] p 282, ll 4 to 18, [pp 91-94] p 152, l 21 to p 153, l 12, [p 91, f n] p 4, ll 11-14, p 281, ll 22-25, p 281, l 26 to p 282, l 3, [pp 97-98]

p 71, ll 1-8, [pp 104-7] p 151, l 18 to p 152, l 17, [pp 108-9], p 55, ll 10-21, [p 109] p 63, ll 18-25, [p 110] p 47, l 6, [p *Ibid*] 59, l 5 He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there It is he who published, beside the *prāśasti* verses (already published by Muni CHATURVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms of the *Kuvalayamālā* Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A N UPADHYE Paisācī Language and Literature, *Annals of the B O R I*, XXI, 1-11, pp 1-37), and A MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal of the R A S*, 1943, pp 217 f) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt GANDHI's Introduction noted above In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin of the S O A S*, XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p 71, ll 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the *Kuvalayamālā* Kahā, Nos I and II' (*Bulletin of the S O A S*, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950) In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p 63, ll 16-26, p 47, l 6, p 59, l 5) and specimens of Desibhāsās His linguistic notes are interesting In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramsa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p 55, ll 10-21, p 151, l 18 to p 152, l 17 This is prefaced with a few general remarks on the author etc and concluded with an excursus on the Jaina Kathā

Lately, F B J KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the *Kuvalayamālā*' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the to the printed text, p 71 ll 10-26) It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text He has given a block-print of the page from the Ms P containing that passage

Jainism In Jayantabhaṭṭa's Āgamadambara

ANANTALAL THAKUR

THE *Āgamadambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prakrit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhaṭṭa who flourished in the ninth century A D and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse

राहा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दे बन्धने विनिहितोऽहम् ।

अन्यरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिता ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Āgamadambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śaṅkaravarman (885–902 A D) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhaṭṭa Jayanta was of much help to him in this. Śaṅkaravarman's royal epithet as *Varnāśrama-dharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhaṭṭa Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas. The royal proclamation in the *Āgamadambara* attests this.

p 71, ll 1-8, [pp 104-7] p 151, l 18 to p 152, l 17, [pp 108-9], p 55, ll 10-21, [p 109] p 63, ll 18-25, [p 110] p 47, l 6, [p *Ibid*] 59, l 5 He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there It is he who published, beside the *prasasti* verses (already published by Munī CHATURAVIJAYA and Munī JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms of the *Kuvalayamālā* Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A N UPADHYE Paisācī Language and Literature, *Annals of the B O R I*, XXI, 1-11, pp 1-37), and A MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal of the R A S*, 1943, pp 217 f) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt GANDHI's Introduction noted above In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin of the S O A S*, XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p 71, ll 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the *Kuvalayamālā* Kahā, Nos I and II' (*Bulletin of the S O A S*, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950) In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p 63, ll 16-26, p 47, l 6, p 59, l 5) and specimens of Desibhāsās His linguistic notes are interesting In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramsa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p 55, ll 10-21, p 151, l 18 to p 152, l 17 This is prefaced with a few general remarks on the author etc and concluded with an excursus on the Jaina Kathā

Lately, F B J KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the *Kuvalayamālā*' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the to the printed text, p 71 ll 10-26) It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text He has given a block-print of the page from the Ms P containing that passage

Jainism In Jayantabhaṭṭa's Āgamadambara

ANANTALAL THAKUR

THE *Āgamadambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākṛit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhaṭṭa who flourished in the ninth century A D and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दके बन्धने विनिहितोऽहम् ।

ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिता. ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Āgamadambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śankaravarman (885–902 A D) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhaṭṭa Jayanta was of much help to him in this. Śankaravarman's royal epithet as *Varnāśrama-dharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhaṭṭa Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas. The royal proclamation in the *Āgamadambara* attests this.

येऽत्रानादिजगत्प्रतिष्ठापिता नानागमाः साधव-
स्ते तिष्ठन्तु यथास्थिताः स्वसमयाविष्टाश्चरन्तु क्रियाः ।
ये तु प्रस्तुतधर्मविच्छिन्नकृत- पापास्तपोऽपायिन-
स्ते चेदाशु न यान्ति घातयति तान् दस्यूनिव क्षापति ॥ III 1.

In the *Āgamadambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jainas, Śaivas, Cārvākas and Sāttvata-Vaiṣṇavas. Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted. But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time. The overall attitude of the author appears to be reformatory and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse

एक शिव, पञ्चपति कपिलोऽथ विष्णु
सकर्षणो जिनमुनि सुगतो मनुर्वा ।
सखा पर पृथगिमास्तनवोऽपि काम-
मन्याकृते तु परमात्मनि नास्ति भेदः ॥ IV 57

Jayanta harps on the same view when he says

नानाविधैरागममार्गभेदै-
रादिश्यमाना बहवोऽभ्युपाया ।
एकत्र ते श्रेयसि सपतन्ति
सिन्धौ प्रवाहा इव जाह्नवीया ॥ IV 54

The above strengthens the belief that Śankaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court.

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time. In the *pravesaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāṃsaka named Sankarsana (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinaraksita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating. He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs.

Sankarsana now comes to Jinaraksita who was surrounded by his disciples under a pipal tree. The Ācārya was explaining the necessity

of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *nyamas*) Sankarsana began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism

न हिंसा नासत्य न गृहवनवासव्यसनिता
न सक्तिर्व्यापारे क्वचिदपि भवानन्तरफले ।
तपश्चेद तीव्र व्रतनियमसबाधमनघ
ग्रहीतव्या कान्या सरणिरिह ससारतरणे ॥ II 7

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *anekānta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse

एको भावः सर्वभावस्वभावः
सर्वे भावा एकभावस्वभावाः ।
एको भावस्त्वत्त्वतो येन दृष्टः
सर्वे भावास्तत्त्वदस्तेन दृष्टाः ॥ II 8

which has its root in the *sūtra* जे एग जाणइ से सब जाणइ of the *Ācārāṅga*, the first book of the Jaina canon This is criticized by Sankarsana in a superfluous manner The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāṃsaka

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand

वेयता दुत्तरता तद्वकहियकहा वित्थरा संकुल्लया
अय्येहि तत्थ विंतीयदि गहणगदी अत्थि नत्थीति अप्पा ।
दूरे तिष्ठतु ते मे परिहरिदुमिदं घोरससारदुक्खं
सक्खित्तं जिम्मल्लत्थं जिणसुणिमणिदं आगमं आहरग्गहा ॥ II 15

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinaraksita by a liberal Jaina Śiāvaka The ascetic enumerates the menu of the feast which included सत्तूण रासीओ (heaps of barley powder), तेल्लपडिया (jars full of oils), कजिय कुम्भीओ (sour gruel in pitchers), गूढकूढ्या (heaps of molasses) and तेल्लपकाण भक्काण पच्चया (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks Sankarsana enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee ? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic He

further points to his own sandals made of dry leaves The ascetic makes hurry in order to attend the feast Sankarsana follows a few steps to have a glimpse at the big assembly The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अम्हाण अ सुगदो जिणगुरु । किं च जिणगुरु सुगदो होदि । He then points to different sects of the Jaina monks assembled there in thousands The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows

अहो महा भारहदा । भाविअप्पा (!) भारहदा । के वि दियवरा, के वि रुक्खविदलमेत्तवसणा,
के वि रत्तवासा के वि सेयवदा । पेस्ख दाव इदो इमे निदयल्लवणपसंगलविस्सज्जतलोममूलवि-
अल्लतपविरल्लतणुअसोणिअकणा दियवरा । इदो खु इमे वत्तुलवस्स चच्चिज्जन्तकोमल्लवक्कल्लव-
चीरवसणा । इदो खु इमे तस्सखपक्ककदूद्धरिअसरावसरिस्सवणवसणा अ वग्गहारिणो
तवोहणा ।

Well-behaved indeed are the Jaina monks ' They have cultured their mind indeed ' Some of them are sky-clad, some are clad in dry leaves only, some again are clothed in red robes Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra* Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kalhana text is important from various points of view There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhiksūbhujah*—those that live on alms The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *nyamas* and also *Dīgambara* and *Śvetāmbara* sects are correct though the details are not always verifiable Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhatta though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the *Āsrama* Rather the picture drawn in the *Āgamadambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like Ācārya Jinaraksita But the other side of the picture represented by the incident of the *Ksapanaka* and the *Ksapanikā* points to a serious weakness in the society The Buddhist receives more attention of the author But Jainism commands more respect

Genuineness of Uttarādhyaṇasūtra IX. 34-36

J P THAKER

WHILE teaching Prākṛit texts to his post-graduate students, the present writer is confronted with several problems of textual criticism. One of these is discussed in the following lines.

The ninth chapter of the *Uttarādhyaṇasūtra* presents a nice dialogue between king Nami of Mithilā and Indra, disguised as a Brāhmana, who tries to dissuade the king from renouncing householdership for monk-hood, a parallel to which dialogue can be found in the well-known story of Janaka Videhin of the *Mahābhārata* as also in the Buddhist *Jātaka* No 539 named *Mahājanaka*.

Verse 32 of this chapter contains Indra's advice to the king not to leave for monkhood unless he subdues, as a true Ksatriya, all those kings who do not bow down to him.

“जे केइ पत्थिवा तुज्ज नानमन्ति नराहिवा ।
वसे ते ठावइत्ताण तओ गच्छसि खत्तिया ॥”

Verses 34-36 form Nami's reply to this test.

“जो सहस्स सहस्साण सगामे दुच्चर जिणे ।
एस जिणेज अप्पाण एस से परमो जओ ॥ ३४ ॥
अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण वज्झओ ।
अप्पाणमेवमप्पाण ²बइत्ता सुहमेहए ॥ ३५ ॥

1 व ! अप्पाणमेव अप्पाण & अप्पाणमेवमप्पाण

2 व ! जिगित्ता

पचिदियाणि कोह माण माय तद्देव लोह च ।

दुजय चैव अप्पाण सव्व अप्पे निण जिय ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially 36ab is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in *म्* with no verb or participle for completing the sense

JACOBI remarks on verse 36 “The first line of this verse is in the *Āryā* metre, the second in *Anustubh*, the whole will not construe, but the meaning is clear There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from *Āryā* to *Anustubh*, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties ”

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI ‘concerning the metre’ and adds “but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused ”

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicaṇḍra (1073 A D)—interpret ‘अप्पाण’—आत्मान—in verse 35 as *मनः*, the mind They, too, appear to have been confused by the ending in *म्* of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “सर्वत्र च सूत्रत्वाच्चपुंसकनिर्देशः”, i e, the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors ’

Prof L. ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyayanāsūtra*, in one of which, entitled “*Namipavvaṃjā* Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend”, published in the *Indological Studies in Honour of W Norman Brown* (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy He starts with these remarks

“This (i e JACOBI’s remark) is certainly wrong The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain the king’s answer is solely concerned with the fight against the *ātman*, *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains, but there is probably more behind it ”

Regarding 35cd he says "Though constructible and intelligible, it is hardly genuine, why should it be stressed (*eva*!) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman* ? What, after all, does this really mean ? "

By changing the order of the quarters of the *Anustubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses

अप्याणमेव जुञ्झाहि ! सन्व अप्ये लिए जिय ।

दुज्य चेव अप्याण जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्याणमेव inadvertently got into the next line, the result would be

अप्याणमेव अप्याण जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to

अप्याणमेवमप्याणं जइत्ता सुहमेहए

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुञ्झाहि किं ते जुञ्जेण बज्झओ

occurring in the *Ācārāṅgasūtra*, he contaminated this with

अप्याणमेव जुञ्झाहि सन्व अप्ये लिए जिय

to अप्याणमेव जुञ्झाहि किं ते जुञ्जेण बज्झओ,

i e, our 35ab This left him, as the argument advances, with the two quarters सन्व अप्ये लिए जिय and दुज्य चेव अप्याण of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end The result was *three* lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line

In short, according to Prof ALSDORF verse 34 is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely a redactorial or even later addition

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

पचिदियाणि कोह माण माय तदेव लोह च ।

दुजय चैव अप्पाण सव्व अप्पे लिए लिय ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially 36ab is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in *म्* with no verb or participle for completing the sense

JACOBI remarks on verse 36 “The first line of this verse is in the *Āryā* metre, the second in *Anustubh*, the whole will not construe, but the meaning is clear There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from *Āryā* to *Anustubh*, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties ”

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI ‘concerning the metre’ and adds “but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused ”

The commentators—even *Sāntisūri* (11th century) and *Nemicaṇḍra* (1073 A D)—interpret ‘अप्पाण’—आत्मान—in verse 36 as *मनः*, the mind They, too, appear to have been confused by the ending in *म्* of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “सर्वत्र च सूत्रत्वात्पुसकनिर्देश ”, i.e., the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors ’

Prof L ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyāyanasūtra*, in one of which, entitled “*Namipavvajjā* Contributions to the study of a Jain Canonical Legend”, published in the *Indological Studies in Honour of W Norman Brown* (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy He starts with these remarks

“This (i.e. JACOBI’s remark) is certainly wrong The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain the king’s answer is solely concerned with the fight against the *ātman*, *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains, but there is probably more behind it ”

Regarding 35cd he says "Though constructible and intelligible, it is hardly genuine, why should it be stressed (eva') that the monk must fight his *ātman* with his *ātman* ? What, after all, does this really mean ?"

By changing the order of the quarters of the *Anustubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses

अप्याणमेव जुज्झाहि ! सव्व अप्पे लिए जिय ।
दुज्जय चेव अप्याण जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्याणमेव inadvertently got into the next line, the result would be

अप्याणमेव अप्याण जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to

अप्याणमेवमप्याण जइत्ता सुहमेहए

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ

occurring in the *Ācārāṅgasūtra*, he contaminated this with

अप्याणमेव जुज्झाहि सव्वं अप्पे लिए जिय

to अप्याणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ,

ie, our 35ab This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्व अप्पे लिए जिय and दुज्जय चेव अप्याण of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end. The result was *three* lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line

In short, according to Prof ALSDORF verse 34 is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely a redactorial or even later addition

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability. It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing. In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

not confuse us regarding the genuineness of the verses JACOB's remark, which Prof. ALSDORF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable. For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse. In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form. They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them. Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form. Moreover, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Āryā* line and not an *Anustubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there? Because though *Āryā* developed at a later stage, *Anustubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author.

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive. *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself. This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself, in such an internal fight one cannot expect any help from external allies. One has to vanquish oneself by oneself. One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself. This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends.

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māyā lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman*?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc.

Further, the line 'अप्याणमेवमप्याण जइत्ता सुहमेहए' (35cd) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense. It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एवते'— 'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone.' Almost all commentators have explained one 'अप्याण' as 'तृतीयाथै द्वितीया', but Mahopādhyāya *Bhāvaṃśayaganin's* commentary [Ātmānanda Grantharatnamālā No 32, Ātmānanda Sabhā, Bhāvanagar, 1918, Vol I, leaf 225] mentions only one 'अप्याण'.

“एव च 'अप्याणमेव' चि आत्मान 'जइत्ता' चि जित्वा ...”

This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्याण' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done To him, therefore, the repetition of 'अप्याण' is just for stressing upon the victory over oneself This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self by the self"

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttarādhyaṇa-sūtra* and the *Ācārāṅgasūtra* The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian traditions, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs

In his humble opinion the *Āryā* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anustubh* ones in a quite congenial way Though the nouns ending in ॠ occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby It is better to take them all to be in the Accusative case itself The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout It may be translated as under

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer himself alone, this is his supreme victory Struggle against your own self, of what avail would be your external fighting (i e, fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32) ? A man can attain bliss by himself conquering himself [or, by winning over himself and himself alone]—(i e, by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer, if the self is conquered, everything is conquered "

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions What is meant here is this Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk-hood Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence In order to attain real bliss one should struggle against

the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice. Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process. Thus it is extremely difficult to conquer one's own self. This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle. In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord.

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages. It should be noticed that this is spoken by king Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life. Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, viz., complete self-control, which is the most difficult to secure. In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled. In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss. In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply.

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal.



Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Luder's *Varuna* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft' 101, 1951, p 407 ff) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Rgveda (p 412) *rócana-m* means, according to him, the unvisible part, *nā'ka-s* the part that is visible as the firmament, only later on this word ends by indicating the sky in general. In a foot-note (4) Thieme suggests that *nā'ka-* may be formed, like *úpāka-* and *ápāka-*, from a *nō* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na* 'on' (from **nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*). His further comparison with Greek *nōton* 'back' is surely wrong, but the idea that *nā'ka-* may be formed like *úpāka-ápāka-* (cp further *úpāñc-, ápāñc-* etc, s also my paper *Latino provincia*, etc, 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p 148 ff) is doubtless an illuminating one. Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p 149 mentions further etymologies that deserve no attention.

Now, if Thieme's etymology is right, then we must consider *nā'ka-* as originally an adjective *nā'ka-*, like *upāka-* 'approximate', *apāka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *nā'ka-* 'firmament' as opposed to *rócana-*, what is situated on something or near to something. And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *nēah*, Engl *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed 1939, p 373 rightly says that all extant

comparisons are not reliable. Formally Skt *nā'ka-* and Goth *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European **nēkʷo-*. It is possible that a formation of **nō* or better of I-E **nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nediyān nēdīsthas*, Avestan *nazdyō adv nazdīšta-* (on which s. Mayrhofer, *op cit* p 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed 1964, p 138), etc

We might now ask has this Indo-European adjective **nēkʷo-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in Rgveda? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects? It is impossible to answer unhesitatingly this question, anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñikat*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from **nēkʷo-* the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *e* or *i*. In this case, *ñikat/ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of **denwo-* (Sanskrit *devá-s*, Latin *divus deus*, Lithuanian *dievas*, etc), which is a derivation of **dyew-* (Sanskrit *dyáuṣ* Greek *Zeús*, Latin *diēs* etc) 'sky, heaven'



The Non-inflected Genitive In Apabhramśa

S N GHOSAL

HEMACANDRA in his Prākṛit grammar (IV 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhramśa dialect. He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Vālmīki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prākṛit grammars of the Western school owe their existence. This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considered quite natural to the speech by the people. In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his Prākṛit grammar, which bear clear evidence for such use in Ap during his times.

Now Jacobi in his *Bhaviṣattakahā* (Grammatik § 23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap, which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra*. He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some

compounds, i.e., all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds¹ As such forms are assumed as the constituents of compounds—particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing In his *Apabhramśa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand He states “The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem and the *Vālmiki-sūtras* The condition of the stanzas of *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* is also not otherwise Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb)”²

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt Forming the latter half of two lines they stand as *amarinda vi-janavindavi* Alsdorf, who comes forward to

- 1 We quote the actual words of Jacobi, which run as “Nach Hem IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prāyaḥ*) abfallen Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genitive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden” (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23) (Trans According to Hem IV 345 the termination of the genitive usually drops But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound)
- 2 “Das gleiche gilt von den übrigen Jaina-texten, die der Regel Hem s und der *Vālmiki-sūtras* durchaus Keine Stütze bieten Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat* Wo immer sich Pischel durch Hem s Regel verleiten liess unflektierte Genitive anzunehmen, ergiebt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Vokative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt”—*Apabhramśa Studien*, pp 56-57

justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Gune's edition the second one occurs with certain modification as *janavindī vi* Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Gune, emends the first expression as *amarindī vi* (*Apabhramśa Studien*, p 56) He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *janavindī*, which comes immediately after it As Alsdorf accepts this reading of Gune and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindī* and *janavindī* as being inflected and bearing the termination of the loc sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyana* (for *loyanahī* 49, 6) and *tarunī* (for *tarunihī* 399, 10) (*Bhaṣasattakāhā*, Grammatik § 23)

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prākṛit Sprachen* § 369) That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap, proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom and acc both in the sing and plur throw off the terminations (He IV 344) Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen in Ap, has also come forward to explain such uninflected nom and acc forms in his own way According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhramśa Studien*, pp 5 ff) That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap, became more prevalent in the subsequent period In the late Ap, which was otherwise known as Avahattha in the east and Pīṅgala in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, i e, base-forms, in a sentence or a verse This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt, particularly Ap and late-Ap, it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination

We quote certain forms from the *Prākṛta-paṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

Nom	<i>phala</i> , <i>bhuṅgama</i> (I 6), <i>abuka</i> (I 11), <i>nīsaṅka</i> (I 72), <i>surasari</i> (I 111), <i>gamga</i> (I 119), <i>kaṁta</i> (I 135), <i>vīra Hammira</i> (I 147) etc
Acc	<i>nāva</i> (I 9), <i>saṁtāra</i> , <i>kugata</i> (I 9), <i>sampaa</i> , <i>suha</i> (I 98), <i>duritta</i> (I 104), <i>pakkhara</i> , <i>baṁdha</i> (I 106), <i>khagga</i> , <i>karabāla</i> (I 106), <i>abhaavara</i> (I 111), <i>citta</i> (I 135) etc
Inst	<i>maṇimamta</i> (I 6), <i>sahaja</i> (I 7), <i>koha</i> (I 92), <i>pakkhara pakkhara</i> (I 106), <i>attha</i> (I 116), <i>navakesu</i> (I 135), <i>pāabhara</i> , (I 147) etc.
Abl	<i>mitta</i> , <i>bhucca</i> (I 37), <i>uāsina</i> , <i>sattu</i> (I 38) etc
Gen	<i>bāha</i> , <i>kohānala</i> , <i>sulatāna</i> (I 106), <i>kanna</i> (I 126), <i>mecha</i> (I 147), <i>sarasai</i> (I 153), <i>raṁpahu</i> (I 163) etc
Loc	<i>rana</i> (I 87), <i>adhamgū</i> , <i>giva</i> (I 98), <i>rana</i> , <i>dīa</i> (I 106), <i>naana</i> , <i>gala</i> , <i>sira</i> (I 111), <i>sīsa</i> (I 119), <i>ṣuṣṭha</i> (I 126), <i>dūra dīgantara</i> , <i>sabbadesa</i> (I 135), <i>gaana</i> (I 166) etc

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap we should take certain facts into consideration. Jacobi suggests that in Pālī and Pkt the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (e.g., Ap *nareṁ* < Pkt *narena*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap, became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkuṁāracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter.

Stem *deva*, nom sing Ap *devu* < Pkt *devō*

Stem *deva*, loc sing Ap *devi* < Pkt *devē*

Stem *giri*, nom sing Ap *giri* < Pkt *giri*

Stem *sāhu*, nom sing Ap *sāhu*, < Pkt *sāhū*

Stem *muddhā*, nom sing Ap *muddha* < Pkt *muddhā*

This clearly demonstrates that in Ap the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word³. The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i.e. the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress⁴. We consider the preponderance of

- 3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8). Bei langer Panultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākṛit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte (Trans. In Pāli and Prākṛit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

- “Die Schwachung und Verdämpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhramsa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Panultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u” (Trans. The process of weakening and discolouring of the final sound a continued so that it could totally elide in Ap without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial u.)
- 4 Jacobi has expressed this view in the following words “Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang ānīta wird in Pāli und Prākṛit meist ānīta bez āñīya, durnīta im Prākṛit zu dunñīya. (2) Die erste Silbe ist Kurz. Im Prākṛit wird meist oder oft alīka zu alīya, karīṣa zu karīṣa” Jacobi—Über die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prākṛit-sprachen, ZDMG

We quote certain forms from the *Prākṛta-paṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

Nom	<i>phala</i> , <i>bhuṅgama</i> (I 6), <i>abuha</i> (I 11), <i>nīsanka</i> (I 72), <i>surasari</i> (I 111), <i>gaṅga</i> (I 119), <i>kamta</i> (I 135), <i>vīra Hammīra</i> (I 147) etc
Acc	<i>nāva</i> (I 9), <i>saṃtāra</i> , <i>kuṅgaṭi</i> (I 9), <i>sampaa</i> , <i>suha</i> (I 98), <i>duritta</i> (I 104), <i>paṅkhaṛa</i> , <i>baṃdha</i> (I 106), <i>khagga</i> , <i>karabāla</i> (I 106), <i>abhaavara</i> (I 111), <i>citta</i> (I 135) etc
Inst	<i>maṇimamta</i> (I 6), <i>sahaja</i> (I 7), <i>koḥa</i> (I 92), <i>paṅkhaṛa</i> <i>paṅkhaṛa</i> (I 106), <i>attha</i> (I 116), <i>navakesu</i> (I 135), <i>pāabhara</i> , (I 147) etc
Abl	<i>mitta</i> , <i>bhicca</i> (I 37), <i>uāsina</i> , <i>sattu</i> (I 38) etc
Gen	<i>bāka</i> , <i>koḥānala</i> , <i>sulatāna</i> (I 106), <i>kanna</i> (I 126), <i>mecha</i> (I 147), <i>sarasaṭi</i> (I 153), <i>raaṇipahu</i> (I 163) etc
Loc	<i>rana</i> (I 87), <i>adhamaṅgā</i> , <i>giva</i> (I 98), <i>rana</i> , <i>dīa</i> (I 106), <i>naana</i> , <i>gala</i> , <i>sira</i> (I 111), <i>śisa</i> (I 119), <i>jujha</i> (I 126), <i>dūra digantara</i> , <i>sabbadesa</i> (I 135), <i>gaana</i> (I 166) etc

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap we should take certain facts into consideration. Jacobson suggests that in Pāli and Pkt the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (e.g., Ap *nareṃ* < Pkt *narena*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap, became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatikumāracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter.

Stem *deva*, nom sing Ap *devu* < Pkt *devō*

Stem *deva*, loc sing Ap *devi* < Pkt *devē*

Stem *giri*, nom sing Ap *giri* < Pkt *giri*

Stem *sāhu*, nom sing Ap *sāhu*, < Pkt *sāhū*

Stem *muddhā*, nom sing Ap *muddha* < Pkt *muddhā*

This clearly demonstrates that in Ap the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word³. The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i.e. the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress⁴. We consider the preponderance of

- 3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatikumāracaritam* (Grammatik § 8). Bei langer Panultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākṛit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte (Trans. In Pāli and Prākṛit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

- “Die Schwachung und Verdämpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhramsa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Panultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u” (Trans. The process of weakening and discolouring of the final sound a continued so that it could totally elide in Ap without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial u.)
- 4 Jacobi has expressed this view in the following words “Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang ānīta wird in Pāli und Prākṛit meist ānīta bez āñīya, durnīta im Prākṛit zu dunnīya. (2) Die erste Silbe ist Kurz. Im Prākṛit wird meist oder oft alika zu añīya, karīsha zu karīsha” Jacobi—Über die Betonung im klassischen Sanscrit und in den Prākṛit-sprachen, ZDMG

the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word, because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance. Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements.

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision. The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word. This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo-Aryan*" (JRAS 1927, pp 227 ff). Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision. But this fate was not in store for all the terminations. Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time. It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans.

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained. The one was the direct, which was the descendant of the old nom. and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen., dat., loc. or inst. On account of its being the only surviving form

Vol 47, p 581 [Trans. From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (i.e.) penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable. The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable. (1) The first syllable is long *ānīta* becomes in Pālī and Pkt *ānīta* and *āniya* respectively, *durnīta* becomes changed to *dunnīya* in Pkt.

(2) The first syllable is short. In Pkt mostly or often *anīta* becomes changed to *aliya*, *karisha* to *karisha*.]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them. But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases. So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans. Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period.

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans. Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique-forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages. Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case-forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables.

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo-Aryan. This affinity of Ap with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap, in which we notice first the tendency of disintegrating the inflectional elements. In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen or nom and acc, which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim. To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same. So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts.

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā*—a fact, which Jacobi accepted as true but was contradicted by Alsdorf. The latter doubted the

genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Gune, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected. Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Gune as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation. A little reflection shows that the text of Gune is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked. Further the agreement between Gune and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such. So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen in Ap, for which he has made so strenuous efforts.

Here the following fact too should be taken into consideration. As we come to learn from Jacobi, Ksemarāja's commentary upon the *Upadeśasaptatikā* contains 353 Ap stanzas, which possess many uninflected forms. Among the latter though such forms, which represent the nom and acc cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible. Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakāhā* the *Nemindhacarī* too shows the sporadic use of the non-inflected gen in Ap (Introduction to *Sanat*, p XXIII).

We like to point out further that in his introduction to the *Sandēśa-rāsaka* H C Bhayani took up the problem and discussed it in some detail. He believes that during the later days of Pkt the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements. The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Mārwārī speech, commonly known as Dīngal. Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap, where the nom acc and gen alone according to the grammarians shake off terminations. So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandēśa-rāsaka*, Intr § 51, p 26).

Now let us examine the verses, which are assumed to have

possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen in Ap We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the *sūtra* IV 345 Pischel presents the verse as

saṃgarasaaham ju vannai dekku amhāra kamtu |
aiṃattaham cattankusaham gaya kumbhām dārantu ||

Pischel translates the verse as

"Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider) "5

Alsdorf suggests that the word *gaya* can never be considered as an instance of uninflected gen, since it stands as the first member of a compound, in which *kumbhām* stands also as a constituent Now the question is whether Alsdorf is justifiable Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aiṃattaha* and *cattankusaha*, which qualify the word *gaya* 'elephant' and describe certain conditions of the same Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya-kumbhām* 'the temples of elephants'—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance In the Tatpuruṣa compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, i e, *kumbhām* in the present case Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhām* So Alsdorf's statement "the construction is free, not usual but not impossible"6 does not conform to reason A similar case is to be noted here in the verse IV 384, which reads according to Pischel

5 "Siehe, der in Hunderten von Kämpfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhöhungen uberaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen "

6 "Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewöhnlich, aber sicher nicht unmöglich "

baḥ abbatthanā mahamahānu lahuūhū sō : |
jaī icchahu vaddhattanahum dehu ma maggahu kōḥ ||

Pischel translates the verse as

"As he begged to Baḥ Viṣnu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself) If you hanker for greatness (high position = respect etc.) give but do not pray for anything" 7

Here Pischel and some others would consider the word *baḥ* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, *ā abbatthanā*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasau-bhāgyaganin, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *baḥ* as a non-inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhyarthane*. We admit that the arrangement of the word *baḥ* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV 401, 3

bimbāharī tanu raana-vanu kiha thū siri Ānanda?
niruvama-rasu piṭṭi piavi janu sesako dinnā mudda?

Pischel translates "Oh Ānanda! Why does there occur on the bimba-like lip of the slim lady a mark of the teeth? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest" 8. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *tanu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non-inflected gen on the suggestion of Udayasau-bhāgyaganin who presents the commentary of the relevant portions as *tanuyālī bimbādhare*. But he suggests that the word *tanu* should be

- 7 "Als er Baḥ bat, wurde auch Viṣnu klein (=er nahm Zwerggestalt an, und = er niedrige sich) Wenn ihr grosse (=hohe stellung, Ansehen usw. wollt, gebet, (aber) bittet um nichts"
- 8 "O Ānanda, weshalb befindet sich auf der Bimbalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glücks verrät)? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedruckt"

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raṇa-vanu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, i.e., the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

The verse IV 332 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as

aṅgaḥam aṅga na mluḥa hah | ahareṁ ahara na pattu |
pia joantie muha-kamalu | emrai surau samattu ||

Pischel translates the verse as

"Oh friend' my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete"⁹ He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as "Oh friend' my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours"¹⁰ The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling' as I see

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig "

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt "

baḥi abbatthanaṃ mahamahanu lahuṃhūā sō : |
jaī icchahu vadḍhattanahum dehu ma maggahu kōi ||

Pischel translates the verse as

"As he begged to Baḥi Viṣṇu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself) If you hanker for greatness (high position = respect etc) give but do not pray for anything"

Here Pischel and some others would consider the word *baḥi* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, i.e. *abbatthanaṃ*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasau-bhāgyaganin, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *baḥi* as a non-inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhyarthane*. We admit that the arrangement of the word *baḥi* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV 401, 3

bimbāharaṃ tanu raana-vanu kiha thū sūri ānanda ?
nuvama-rasu piṇṇa piyaṃ janu sesako dinnā mudda ?

Pischel translates "Oh Ananda! Why does there occur on the bimba-like lip of the slim lady a mark of the teeth? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest"⁷. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *tanu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non-inflected gen on the suggestion of Udayasau-bhāgyaganin who presents the commentary of the relevant portions as *tanuvāḥ bimbādhare*. But he suggests that the word *tanu* should be

- 7 "Als er Baḥi bat, wurde auch Viṣṇu klein (=er nahm Zwerggestalt an, und =er niedrige sich) Wenn ihr grosse (=hohe stellung, Ansehen usw. wollt, gebet, (aber) bittet um nichts"
- 8 "O Ananda, weshalb befindet sich auf der Bimbalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glucks verrät) ? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedruckt"

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raana-vanu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandīa's Pkt grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, i.e., the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

The verse IV 332 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as

angahim amgu na mīlu hāl | aharem aharu na pattu |
pīa joantie muha-kamalu | emrai surau samattu ||

Pischel translates the verse as

"Oh friend! my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete."⁹ He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pīa* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as "Oh friend! my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours."¹⁰ The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling! as I see

9 "(Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig."

10 "(Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt."

your lotuslike face the pleasure becomes complete"¹¹ To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth. There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion. The fact is that here a lady is disclosing her love-adventure of the night to her friend and also his failure in the feat. That such is indeed the situation follows from the use of the term *hal* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend. So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest. Hence Alsdorf's attempts to interpret the word *pia* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion.

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen in the verse IV 356, which reads

jar taho tuttau nehādā mai sahum navi tilatāra |
tam kihe vankahim loanahim joijaru sayavāra ||

Here Pischel takes the word *tilatāra* as a form of the non-inflected gen, which qualifies the pronominal stem *taho* standing at a distance from it. He translates the verse accordingly "If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times?"¹² Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel. According to him the word *tilatāra* has got nothing to do with the pronominal form *taho*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing, which is to be inferred from the context. So he translates the verse as "oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared"¹³ Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhāgyaganin, who gives the following exposition of the

-
- 11 "Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollständig"
- 12 "Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen"
- 13 "O du, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist"

verse *he tilatāra | tilavat snigdā kanīnikā yasya saḥ | tasya samvoddhanam | yadī tava sneho mayā saha nāpi trutitaḥ tat katham aham trayā vakrābhyām locanābhyām satavāram vilokye ityarthah*. It is interesting to note that P L Vaidya takes the expression *tilatāra* as an adjective, which qualifies the word *nehadā* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc'. Accordingly he translates the verse as "If her intense (*tilatāra*, literally in which the pupil of the eye is full of love like *sesamum*) love for me is lost, and then nothing is left of it".

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words. Naturally interpretations vary. Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions.

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhramsa* from Canda's *Prākṛta-laksana* we note a word—namely *joīā*, which Pischel intends to accept as a form of the gen and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen, which he is inclined to refute. The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* as

kālu lahevinu joīā jīva jīva mohu galēi |
tīva tīva damsanu lahai jo namem appu munēi |

With the assumption that the word *joīā* is a form of the gen Pischel translates the verse as "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Atman by austerities"¹⁴. We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramātma-prakāśa* (Nr 86), where the correct text is expected to occur. He quotes the verse as

kālu lahevinu joīā | jimu jimu mōhu galēi |
tīmu tīmu damsanu lahai jīu, | namem appu munēi ||

Now Alsdorf makes an assumption here. Basing upon Pischel's acceptance of the form *joīā* as gen he thinks that the form is originally a non-inflected stem, but though in the gen it gets the lengthening of

~~~~~  
14 "In dem Masse, wie mit der zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Atman erkennt."

the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom or the acc get final vowels lengthened in Ap. So the final long vowel of the form (i e of *joīā*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word. But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen in Ap he considers the word as a form of the vocative case. According to his assumption the word was originally *joiau* (\**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joīā*. Such an assumption of Alsdorf—namely of construing *joīā* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L. B. Gandhi presents *kālam labdhvā yogin' yathā yathā moho galatī | tathā tathā darśanam labhate jīvo nyamenātmānam jānāti |* It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above construction.

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joīā* has been subject to the similar use and been considered as a case of address. We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it. But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen to be wrong and leading to confusion. Because the word *joīā* may be quite rightly assumed as a regular form of the gen which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap *yogikasya* > *joīassa* > *joīāsa* > *joīāha* > *joīāa* > *joīā*. It may be stated that the *Prākṛta-paṅgala* shows the copious use of such gen ending in the vowel *ā* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms. We may quote a few instances from the *Prākṛta-paṅgala*, which would clarify the matter and substantiate our statement. *jā addhamge pabbatī* I 82 (*yasya ardhāṅge Pārvatī*), *jāā jā addhamga* I 119 (*jūyā yasya ardhāṅge*), *veālū jā sanga* I 119 (*vetālāḥ yasya sange*), *jā ditthe mokkhā pavūjja* I 119 (*yasya drste mokṣaḥ prāpyate*) etc. The gen forms here very strongly suggest that the word *joīā* too ending in the vowel *ā* may be easily accepted as a form in the gen. The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *mohu*, which comes after it though intervened by a few words. Such a situation goes to support the proposition of Pischel, whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary.



One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *joā* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen in Ap Pischel has nowhere stated that *joā* provides an instance of the uninflected gen, against which Alsdorf raised his voice of protest<sup>15</sup> To assume a form to be used in the gen does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection, from which the word *joā* did not actually suffer, as the above shows So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non-inflected gen in Ap as wrong

Alsdorf cites the verse IV 383 3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen in Ap According to P L Vaidya the verse stands as

*āyahim jammahī anrahī vī gori su dijjahī kantu |*  
*gaya mattahā cattankusaha jo abbhidaī hasantu ||*

The *chāyā* in the second line occurs as *gaḥānām mattānām tyaktānkusānām* etc

Pischel translates "Oh Gaurī, in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)"<sup>16</sup> Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non-inflected in form But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadhāraya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (i e *mattaha*) an

~~~~~  
 15 Pischel states "*joā* 1st = **yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden Ich habe es hier als Genetiv übersetzt" [Trans *joā* 1st = **yogika* and can be assumed nom or gen sg I have translated it by assuming it as gen] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom or gen (i e *yogikaḥ* or *yogikasya*) here in *joā* both the possibilities occur Here we do not find that Pischel considered the form *joā* as endingless, i e, a non-inflected stem

16 "Oh Gaurī, gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend brustigen Elefanten entgegengeht, die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen"

adj—with which it has merely transposed place If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection Because the fundamental condition of *samāsa* stands against it If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahā*, *mattahā* and *cattankusahā* (an adj like *mattahā*), which maintain a syntactical connection The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide samarthaḥ padavidhiḥ* Pāṇini 2.1.1) This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf Hence this verse, too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint

Now it is possible for us to say that in all the above-discussed verses barring that of the *Peramātma-prakāśa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap and post-Ap speeches These facts should be considered in the background of some other above-discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakahā* and the *Nemināhcaru*, (2) the copious use of such forms in the *Prākṛta-paṅgala* and other late-Ap works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen in Ap, which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is

indeed a non-challengeable fact The same, we can boldly say, is not a fortuitous manifestation, which baffles all attempts to render an account of the same—but contrarily, a natural developmet keeping perfect harmony with the tendencies, which were unfolding themselves in the great Aryan speech during its subsequent expansion—particularly at the time of its split into modern Aryan languages So any attempt to deny the occurrence of the non-inflected gen in Ap is to disown established facts So we consider that Alsdorf's proposition is vulnerable to adverse criticisms and the same should be very cautiously scrutinised with due consideration of the above-discussed facts, before one finally accepts it



Some Interrogative Particles in Prākṛit

L A SCHWARZSCHILD

INTERROGATIVE particles, such as words meaning 'why' are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change. They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as 'for what reason'. Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English 'why on earth?' and 'whatever for?' and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors. This can be illustrated from Middle Indo-Aryan.

In Sanskrit the sense of 'why?' was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun, a reason was asked for more specifically by *kena kāranena* 'for what reason?'. A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc. Of these expressions *kasmāt* has survived occasionally as *kamhā*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prākṛit, but it was no longer generally used in the sense of 'why?'. In the Śvetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāranena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the

canon The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question This particle has been derived by Pischel¹ from Vedic *śad*, *sa + id* This derivation no longer seems tenable on account of the Pāli evidence, as given for instance by M Mayrhofer², and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Māgadhi form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *tam < tad* of the other Middle Indo-Aryan languages Alsdorf³ has shown that the particle *se* was used in the Dhauḷi and Jaugada versions of Asoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India Examples from the canon are for instance *se kenatthenam, Goyamā, manussā tviḥā pannattā*—'why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds?' (*Bhagavaṇ* I 2), *se kenatthenam bhante evam vuccaī*—'why then, Sir, is it said that?' (*Bhagavaṇ* I 1) In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kim tam* 'then what is?', e.g., *se kim tam neraiyā*—'what then are the creatures of hell?' (*Pannavanāsuttam* I) This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagadanga* (II 1) *se kim anga puna vayam mucchāmo*—'why then, are we confused?' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamāgadhi and to a lesser extent the Jaina Māhārāstri of the Śvetāmbara Jaina canon, and does not seem to have survived in post-canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning It does reappear occasionally in the less stereotyped Māhārāstri texts, as for instance in the *Līlāvaīkahā*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase It has been weakened to *si* in Māhārāstri, just as the particle *je* was

1 R Pischel, *Grammatik der Prākritisprachen*, Strassburg 1900, p 299

2 M Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, Heidelberg 1951, p 109

3 L Alsdorf, 'Contributions to the Study of Asoka's Inscriptions', *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol 20, 1960, p 259

weakened to *ji*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhramsa⁴ The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e g *Lilāvāikahā v 708 kattha puno tam si diṣhasi*—‘where indeed will you be seen again?’ Professor A N Upadhye in his edition⁵ has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vṛtti* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se > si* in the later texts The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se*, is the particle *nam* which often follows the interrogative pronouns, e g, *se ke ñam jānāi ke puṇṇim gamanāe ke pacchā gamanāe*—‘who indeed knows who is to go first and last?’ (*Nāyādhammakahāo I 1*) It is particularly common with *kim*, and combines with it to form *kinnam*—‘why?’, ‘how is it that?’, e g *kinnam tumam na jānasi*—‘how is it that you do not know?’, and *kinnam tumam Devānuppiyā ohayamanasamkappe jhūyāyasi*—‘why, beloved of the gods, do you ponder, your mind and spirit dejected?’ (*Nāyādhammakahāo I 16*) There seems little doubt about the origin of this locution from *kim + nam*, and it has a close parallel in *jannam < yad + nam*, which is used frequently for instance in the *Pannavanāsuttam* (11) Sometimes however the final syllable of the particle *kinnam* has been altered and it appears as *kinnā*, e g, *kinnā phude* (often repeated in *Pannavanāsuttam XV 1*), and *tume nam imā eyārūvā divvā deviddhī, divve devānubhāve kinnā laddhe*—‘how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you?’ (*Uvāsagadasāo 167*) Both *kinnam* and the alternative form *kinnā* occur occasionally in later Jaina literature and in *Māhārāstri* The form *kinnā* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena*⁶ It is difficult to believe this in view of the frequency of *kinnam* which is not noticeably different in use and meaning the instrumental sense is not really more marked in *kinnā* than it is in *kinnam* The change of final *-am* to *-ā* is by no means unusual especially in a particle (e g, *samyam*,

4 ‘The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan’, *Bhāratīya Vidyā Vols XX-XXI*, p 213

5 *Lilāvāi of Kōṭhala*, ed A N Upadhye, *Singhi Jam Series Vol 31*, Bombay 1949, pp 361-362

6 Pischel, *op cit*, p 304

samiyā < *samyale* in Ardhamāgadhī) ? One might be tempted to quote the Nīya form *kinnā*—‘whoever’, ‘whatever’ in support of the view that *kinnā* represents *kena*, but this Nīya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nom.native as suggested by Professor Burrow⁸ *kinnam* and *kinnā* mainly belong to Ardhamāgadhī and Jaina Māhārastrī. They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses, and are part of a general tendency to strengthen the particle *kim* in interrogations. This tendency is continued in the literary Prākritis, and is of course also a feature of Sanskrit. It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author: thus *kim khu* is used by Asvaghosa in the *Śāriputraprakaraṇa*, *kim* quite simply or *kim nu* is preferred in all dialects by Sūdraka in the *Mṛcchakatika*, Bhāsa almost invariably writes *kim nu khu*, Kālidāsa uses *kim* (*nu*) *khu* regardless of whether it is in the Māgadhī spoken by the policemen in *Sakuntalā* or whether it is in the Sauraseni of the *Mālavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kim una* < *kim punaḥ*, Rājasekhara in the *Karpūramañjarī* uses only *kim una*. The list could be continued, and the Prākrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e.g., *kim nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhāsa’s dramas. The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prākritis of the drama are highly artificial. The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style.

Apart from the three locutions *se kena kāraṇena*, *se kim* and *kinnam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing ‘why’ in the canonical texts, which is nevertheless of interest. This is the phrase *kassa heum* ‘why’, ‘because of what?’. In this phrase it is quite clear that *heum* was used adverbially just as was *nāma* ‘by name’ in Sanskrit. Edgerton⁹ has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pāli and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prākrit usage lends support to

7 Pischel, *op cit*, p 67

8 T Burrow, *The Language of the Kharosthī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p 35

9 F Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s v *hetu*

this view Sometimes *heum* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa nam tam heum* 'for what reason is that?' (*Sūyagadanga* II 7) An analysis of this phrase shows that *tam* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heum*, the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetunā* The adverbial use of *heum* is very clear in the repeated phrases of the *Sūyagadanga* (II 1) *no pānassa heum dhammam ālucchejjā, no vatthassa heum no lenassa heum no sayanassa heum* 'he should not teach the law for the sake of a livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed' Apart from the adverbial use of *heum*, the phrase *kassa heum* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kīsa* 'why?' in Prākṛit, Pāli *kissa* The change of *kassa* to *kissa* is easily explicable by the influence of *kim* 'what', 'why' The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pāli Jātaka text¹⁰ where *kissa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kim* 'why?' should influence *kassa heum* 'why?' to form *kissa (heum)*, Pāli *kissa hetu* 'why?' Examples of this use of *kissa* are found in the later parts of the Śvetāmbara canon, e g, *kissa nam tumam mama puttam egante ukkurudiyāe ujjhāvesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nirayālalīyāo* I) With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kissa* became *kīsa* in Prākṛit, and figured as a very usual form of interrogation in Jain Māhārāstri texts, such as the *Vasudevahindī* and the *Līlāvāikahā* It was also used in the Māgadhi and Śaurasenī of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author thus it is absent from Kālidāsa's works⁶ and rare in the *Kuvalayamālā* The form *kīsa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jain Māhārāstri, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kīse, kīe* in the feminine *kīsa* became rare in Apabhramsa, but it has survived in the Old Gujarati as *kisā, kisā*, which, as K R Norman has pointed out, can hardly be derived from *kīdrsa*¹¹

10 W Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, 111

11 K R Norman, *JRAS* 1964, p 67

The more popular Jaina Māhārāstrī texts already show signs of new developments, thus *kiha* 'why' appears in the *Vasudevahindī* (92 16), *kiha bihesi* 'why are you afraid?' This word must probably be explained from *katham* 'how?' influenced by *kim*. New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kām*, become prevalent in Apabhramsa, and a new cycle of fixed locutions begins



Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākṛit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākṛit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period, probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākṛit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII IV onwards, especially VIII IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākṛit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākṛit, Śaurasenī is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhi, Paisāci and Apabhramsa are described as variants within the Śaurasenī—as the members of the Śaurasenī group. (He ends his description of these dialects by the statement *sesam Śaurasenīvat*.) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭrī from the

rest, esp Śaurasenī, Māgadhi and Paisācī the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāstri on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest. Hc groups Apabhramśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two. Hc further includes Ardhamāgadhi as a subgroup under Māgadhi and Cūlikāpaisācī as a subgroup under Paisācī, as variants which are separated only by one or two features. This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema*. Prākṛit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding, even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmasarmā and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhāsā* or *vibhāsā*, the rest is Apabhramśa¹, the subgroupings of Hc and grouping of Apabhramśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship.

If Hemacandra has won laurels from R. FISCHEL, he has also been severely criticised by LUIGIA NITTI-DOLCI², but we are less concerned here with his selection of data, Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India.

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

1 LUIGIA NITTI-DOLCI, '*Les Grammairiens Prakrits*', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938. Rāmasarmān II 3 31

sakāṛakaudra-Dravidādī-vāco

'pabhi'amsatām yady api samsrayanti

syān natakādau yadi samprayogo

naitāsv apabhramsatayā tathestiḥ

and her comment (on pp 122)

"Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākṛits d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue. Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une *bhāsā* ou une *vibhāsā*, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué. Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhramśa."

2 Nitti-Dolci, *ibid*, Chapter 5

Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākṛit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākṛit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period, probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākṛit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII IV onwards, especially VIII IV 280 onwards) has dealt with the varieties of Prākṛit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākṛit, Śaurasenī is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhi, Paisāci and Apabhramsa are described as variants within the Śaurasenī—as the members of the Śaurasenī group. (He ends his description of these dialects by the statement *sesam Śaurasenīvat*.) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭrī from the

rest, esp Śaurasenī, Māgadhi and Paisācī the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāṣṭrī on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest. Hc groups Apabhramśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two. Hc further includes Ardhamāgadhi as a subgroup under Māgadhi and Cūlikāpaisācī as a subgroup under Paisācī, as variants which are separated only by one or two features. This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema*. Prākṛit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding, even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmasarmā and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhāsā* or *vibhāsā*, the rest is Apabhramśa¹, the subgroupings of Hc and grouping of Apabhramśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship.

If Hemacandra has won laurels from R. FISCHER, he has also been severely criticised by LUIGIA NITTI-DOLCI², but we are less concerned here with his selection of data, Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India.

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

1 LUIGIA NITTI-DOLCI, '*Les Grammairiens Prakrits*', Adrien-Maison-neuve, Paris, 1938. Rāmasarman II 3 31

sakārakaudra-Dravidādī-vāco

'pabhramśatām yady api samśrayanti

syān natakādaṁ yadī samprayogo

naitāsv apabhramśatayā tathestiḥ

and her comment (on pp 122)

"Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākṛits d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue. Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une *bhāsā* ou une *vibhāsā*, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué. Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhramśa."

2 Nitti-Dolci, *ibid*, Chapter 5

origin, his *Deśi-sadda-saṅgaho*, or *Rayanāvalī* (also known as *Deśināma-mālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākṛit correspondences set up by him. We know that this is how a comparativist proceeds, he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing. It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies, we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics.



Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M L NIGAM

THE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past. Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvīra and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor. Although born as a prince of King Asvasena of Banaras, Pārśvanātha, the twenty-third Tirthankara, preferred a life of complete renunciation and purity. He sponsored non-injury (*Ahimsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvīra, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society. The date of Pārśvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvīra, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B C.

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier. The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences. The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gana*, *kula* and *śākhā* which

were offshoots of one and the same cult At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era At that time, Mathura was a seat of religious learning King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmanas and the Ārhatas¹ The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B C The earliest figures of the Yaksas (fig 1 of a Yaksi) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanical creed Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura The Śakas proved no exception to that A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahāksatrapa Śodāsa from the Kankālī mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyāgapatas*), to pay homage to the Ārhatas, had already come in vogue The other epigraphic documents of Śodāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A D² The rule of the Kusānas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art Many Tirthankara images in spotted red sandstone belonging to the Kusānas are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow After the Kusānas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaisnava cult Consequently, the growth of Jainism to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh However, the activities of Jaina patrons who hailed from

Architecture

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A D 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandīvārtā, but now shown as that of Munisuvrata by K D Bajpai who corrected the old reading (Fig 2). The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V A Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B C 600 for its first erection is not too early"³. The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tirthankaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratihāra ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A D 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent A D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barat. The

3 Smith, V A, "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction

were offshoots of one and the same cult At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era At that time, Mathura was a seat of religious learning King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmanas and the Arhats¹ The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B C The earliest figures of the Yaksas (fig 1 of a Yaksi) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanical creed Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura The Śakas proved no exception to that A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahāksatrapa Śodāsa from the Kankālī mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyāgapatas*), to pay homage to the Arhats, had already come in vogue The other epigraphic documents of Śodāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A D² The rule of the Kusānas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art Many Tirthankara images in spotted red sandstone belonging to the Kusāna age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow After the Kusānas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaisnava cult Consequently, the growth of Jainism had to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh However, the activities of Jaina patrons who hailed mainly from the business community did not remain at standstill We find a few but excellent pieces of the Jaina art from different places in U P which belong to the Gupta period But the revival of Jainism, which started in the post-Gupta age, is marked during the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jainism

1 Ind Ant 1926, p 145

2 Ep Ind Vol XIV, pp 139-141

Architecture

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A D 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Aṭhat Nandīvārtā, but now shown as that of Munisuvrata by K D Bajpai who corrected the old reading (Fig 2). The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V A Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B C 600 for its first erection is not too early"³. The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tirthankaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratihāra ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A D 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent A D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Banīa Ka Barāt. The

3 Smith, V A, "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction

ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction. Again at the site of Bari Dudhai, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā. The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist.

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period. On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Samvat 1206 or A D 1149 which gives the name of the place, Madanpur. At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasanghavihāra) of the Jainas. The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A D. The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mūlasanghavihāra there at the time of the Baghel dynasty.

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area.

Sculpture

Many excellent images of the Jaina Tirthankaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U P which range from the first century A D to the present era. This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity. The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jhansi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion.

Evolution of Jaina Statuary

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tirthankaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B C of King Khāravela of Kalinga,

4 Nigam, M L "Impact of Jainism on Mathura Art", J U P H S, Vol IX, Part I, plates VI and VII



Fig 1 Yakṣiṇī
from Mathura
2nd Century A D

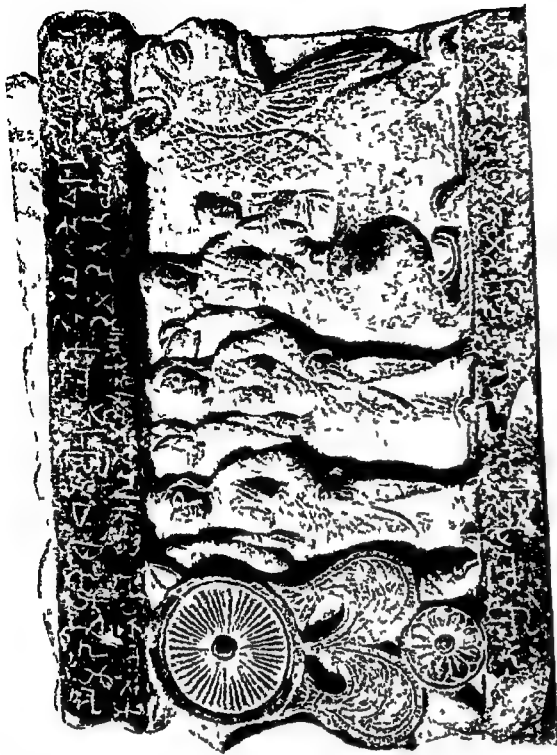


Fig 2 Pedestal of the image of Munivratra

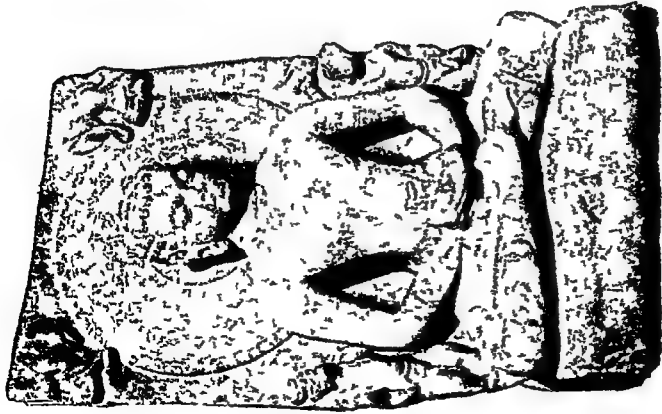


Fig 3 Image of a Tirthankara from
Sitapur, Gupta period

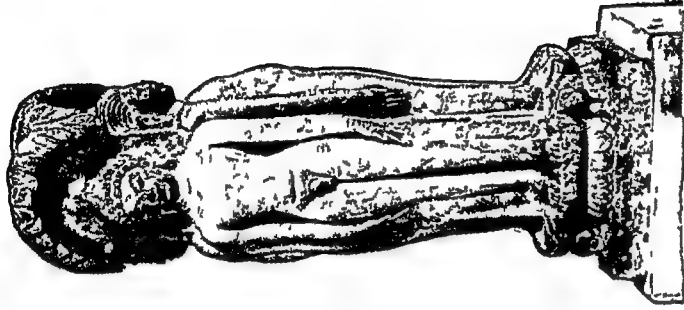


Fig 4 Sarvatobhadra (two-
faced) Image of Tirthankara
9th Century A.D
Saral Aghat (Etah)



Fig 5 Parsvanatha
from Mahoba
(12th Century A.D.)

wherein he is stated to have brought back the statue of a Jaina Tirthankara, probably Mahāvīra, originally belonging to Kalinga but forcibly taken away from there to Magadha by some Nanda monarch

The excavations by Dr Fuhrer at Kankālī mound, Mathura have brought to light several inscribed stone slabs known as *Āyāgapatas*. As their inscriptions read, they were dedicated for the worship of the Arhats. These early symbolic representations of the Jaina pantheon are profusely ornamented with various auspicious marks such as the svastika, a pair of fish, *mangala-ghata* and *tri-ratna*, etc. The earliest *Āyāgapatas* bear a replica of the Jaina stūpa along with the aforesaid symbols but are devoid of any Tirthankara image. In the later specimens, the effigy of the Jina is also shown seated in the attitude of deep meditation in the centre of an *Āyāgapata*. The carvings of the former specimens are more flat and archaic in character while the latter ones exhibit a sense of artistic supremacy. It will not be, therefore, unreasonable to believe that the Jainas too, like the Buddhists, had developed symbolic worship prior to the date when the anthropomorphic representation of the Jainas had come in vogue. Smith is perfectly right when he observes, "Among the Jainas they (*Āyāgapatas*) probably went out of fashion at an early period as the inscriptions on them invariably show archaic characters." This is why the earliest images of the Jaina Tirthankaras which we find in round, are datable to the early centuries of the Christian era. And if the evidence of the Hathigumpha inscription regarding the evidence of an image of a Tirthankara is to be believed it must have been an effigy of a Jina carved on *Āyāgapata*.

Kusāna Age

The earliest images of the Jaina Tirthankaras which belong to the Kusāna age have been unearthed both at Mathura and Kausāmbī in Allahabad district of Uttar Pradesh. The beautiful specimens from Mathura are housed in the Lucknow and Mathura museums whereas the Jaina sculptures from Kausāmbī are exhibited in the University Museum, Allahabad, U P. The images are both in sitting as well as standing postures. Standing images are invariably in the *Kāyotsarga* Mudrā while the seated ones are carved in meditation poses. The body of a Jina must be adorned with several auspicious marks prescribed for the Mahāpurusas. It must possess *Usnīsa* (Protuberance over the head), *Urnā* (a raised point between the eye-brows), *Śrīvatsa*, elongated

ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc Aesthetically the early Jaina images of the Kusāna age are primitive and bear a flattish look Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides The folds of drapery are heavier and based on the Indo-Scythian style Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border

Gupta Age

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tirthankaras The half-open eye-lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief The ordinary pedestal of the Kusāna age has also undergone a change Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Simhāsana* and sometimes a lotus-seat (*Utthita-Padmāsana*)

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas For instance, the figures of Visnu, Śiva, Kubera, Hārīti, Sarasvatī, Yakṣas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, i.e., a Tirthankara Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion

Most of the Tirthankara-images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand-stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig 3), of Uttar Pradesh These figures must have originally been imported from Mathura

Mediaeval Period

With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand It is an era of Jaina revivalism Numerous sculptures

from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced. The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past. Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position. Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence. Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show.

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images. The pedestal has undergone a further change. It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation. Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters. An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tirthankara is placed. To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yaksa and yaksi and the Chauri-bearers. On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Ganas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina. Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk. All the twentyfour Tirthankaras may also be carved on one panel showing Mahāvira in the centre surrounded by the remaining pontiffs. Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig 4). A statue of Pārsvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Samvat 1253 = 1196 A D is illustrated here in fig 5.

Miniature-Paintings

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jainas could not remain contented with this dying media of visual

communication The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U P, although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictorial art in Uttar Pradesh during the mediaeval period



Sindhu-desa Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

IN 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography. He pointed out that some Digambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvira's birthplace Visālā or Vaisālī, whose chief was Cetaka, in Sindhu-desa or Sindhu-visaya, and furnished the following quotations¹ in this connection

- ~~~~~
- 1 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, Vol 3 (September, 1936), p 50, foot-note
To these we may add the following from the *Mahā-Purāna* of Puspadanta, an Apabhramśa work completed in A D 965 (chapter 98, section 9, P L Vaidya's edition, Vol III, Bombay, 1941, pp 241-243)—

“ सिधुविसइ वइसालीपुरवरि ।
वरसिरिओहामियसुरवरवरि ॥ २ ॥
चेडठ णाम णरेसइ णिवसइ ।
देवि अखुइ सुइइ महासइ ॥ ३ ॥
पियकारिणि वरणाहकुलेसहु ।
सिद्धत्पहु कुडतरणरेसहु ॥ १० ॥ ”

- (१) “सिन्धुदेशे वै विशाला नगरी मता ।
चेटकाख्यः पतिस्तस्य सुमद्रा महिषी मता ॥”

—*Vimala-Purāna*

- (२) “भ्रमन्सन्नेकदायातः सिन्धुदेशे मनोहरे ।
सिन्धुवेला समुद्रासिधेनशालोचनकप्रिये (१) ॥ ७ ॥
विशालाख्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।
धनधान्यनिधानैश्च देवनायस्य पूरिव ॥ ८ ॥
सामन्तभवससेन्यश्चेत्कः पतिता पुरीम् ।
तस्याग्रमहिषी रम्या सुभद्रा सुखकारिणी ॥ ९ ॥”

—*Srenika-Caritra*

- (३) “सिन्धुदेशे विशालाख्यपत्तने चेत्को नृपः ।
श्रीमन्निनेन्द्रपादगन्धसेवनैकप्रयुत ॥ ४ ॥”

—*Ārāḍhanā-Kathā-Kosa*

- (४) “सिन्धुदेशे विषये मूयद्वैशालीनगरेऽभवत् ।
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हतः ॥ १ ॥”

—*Uttara-Purāna* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Visālā or Vaisālī was in Sindhu-desa, and made two suggestions²

First, it might be that the authors had equated Sindhu-desa with Vriji-desa³

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Visālā⁴ and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-desa in the middle ages (8th to 15th centuries A D) The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Visālā) for the real Visālā, little knowing that another Visālā, different from their own, existed in Eastern India, moreover, Vaisālī lay in ruins as we know from the account of Huen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaisālī⁵

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the

2 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, p 51

3 Jain does not offer any reason for the possible equation

4 Cf *Kālidāsa in Meghadūta* (I 30)

5 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, pp 51-52

geographical position of Vaisāli and Kundapura correctly, they simply used Sindhu-desā or Sindhu-vīsaya as a synonym for Tirabhukti. Our explanation for this is as follows

The oldest term for North Bihar was Videha. From the Gupta period (fourth-fifth centuries A D) onwards it came to be known as Tirabhukti⁶, which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)' In poetry synonyms are freely used. Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu-desā or Sindhu-vīsaya, because one of the words for river is *sindhu*⁷

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purāṇa* (75) places the territory of Cetaka near Rājagṛha, the capital of Magadha—

“ कदाचिच्छेटको गत्वा ससैन्यो मागध पुरम् ।

राजद्राजगृह् बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम् ॥ २० ॥ ”

This means that these were neighbouring states

Thus, in our opinion, the Digambara Jaina writers did not believe that Vaisāli lay in Sind or the Indus valley or on sea-coast or in Central India. Its placing in Sindhu-desā or Sindhu-vīsaya instead of Tirabhukti was only a literary nicety.⁸

In our opinion Tirabhukti was transformed into Sindhu-desā or Sindhu-vīsaya in the following manner —

तीरभुक्ति

= (नदी)तीरभुक्ति

= नदीतीरभुक्ति

= नदी(तीर)भुक्ति

= नदीभुक्ति

= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय

6 Cf the legends on the seals discovered at Vaisāli (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report, 1903-04*, p 109

7 Vide V S Apte's *Sanskrit-English Dictionary*

8 Elsewhere (*An Early History of Vaisāli*, Delhi, 1962, pp 228-237) we have discussed in detail as to how the Jainas forgot Vaisāli and Kundapura (Kundagrāma) completely and what measures have been taken by the Vaisāli Sangha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina *tīrtha* and centre

Incidentally, we may add that *desa* and *visaya* have been used synonymously as seen in early Jain literature itself

1 Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivamsa-Purāna* (1 2)

“ अथ देशोऽस्ति विस्तारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।
विदेह इति विख्यातः स्वर्गखण्डसमं श्रियः ॥ १ ॥
तत्राखण्डलनेत्रालीपद्मिनीखण्डमण्डनम् ।
सुखाम्बु कुण्डमामाति नाम्ना कुण्डपुरं पुरम् ॥ ५ ॥ ”

2 Gunabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāna* (74)

“ तस्मिन्वर्षावशेषायुष्यानाकादागमिष्यति ।
भरतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये भवनाङ्गणे ॥ २५ ॥
राज्ञः कुण्डपुरेऽस्य वसुधारापतत्पुत्रः ।
सप्तकोटिर्मणिं सार्धं सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥ ”

—Page 400, Bhāratiya Jñānapīṭha ed

The same writer says later in that book (75)

“ विदेहविषये कुण्डसञ्ज्ञायां पुरि भूषति ॥ ७ ॥
नाथो नाथकुलस्यैकः सिद्धार्थख्यस्त्रिसिद्धिभाक् ।
तस्य पुण्यानुभावेन प्रियासीतिप्रयकारिणी ॥ ८ ॥ ”

—Page 482, Bhāratiya Jñānapīṭha ed

3 Sakalakīrti (who died in A D 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII)

“ अयेह भारते क्षेत्रे विदेहामिव ऊर्जितं ।
देशं सद्धर्मसङ्घातौ विदेह इव राजते ॥ २ ॥
इत्यादिवर्णनोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।
राजते कुण्डलामिष्य ॥ १० ॥ ”⁹

⁹ Of these, No 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaisālī*, 2nd ed (Bombay, 1958), p 40 and *Tīrthankara Mahāvīra*, Vol 1 (Bombay, 1960), p 81, the remaining quotations are collected by K Bhujbalī Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 10 (December, 1943), pp 60-61, footnotes



The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources

RAMESH N JANI

THE tale of Naravikrama appears in the Fourth Prastāva of Gunacandra's Prakrit work "*Mahāvīracarīya*" composed in V. S 1139 (= 1083 A D) It is about the troubles of Prince Naravikrama, his wife and their two sons who are separated from each other After much suffering and hardship all the members of the family are happily re-united During this period of their calamities Naravikrama's wife Śilavatī's character is also tested In the end both of them renounce the world

This very tale has subsequently become greatly popular under the title The Story of Candana and Malayāgiri (which are but changed names of Naravikrama and Śilavatī)

In the present paper six different versions, five Jaina and one non-Jaina, of the story are studied comparatively The earliest of the known versions was by Bhadrāsena (about 1619 A D) and the latest by Śāmala (later part of the 18th century A D) The paper also points out that apart from variations regarding the extent, treatment, poetic merits etc , there are distinct diversions in the central motivations of the narrative Incidentally, the growth and development of the story has also been examined

OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHĀVIRACARIYA

Prince Naravikrama, the son of King Narasimha of Jayanti Nagari, married Princess Śilavati the daughter of King Devasena of Harsapura. Once he saved the life of a pregnant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it. Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom. Śilavati followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom.

Naravikrama leaves his father's capital Jayantinagari, and goes to Syandanapura along with his wife Śilavati and two sons, Kusumasekhara and Vijayasekhara. In Syandanapura the whole family works as servants of a Māli or gardener called Pātala. Naravikrama and Śilavati had to gather flowers from the garden and weave garlands. Śilavat, again, had to go to the street with the Māli's wife to sell them.

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahānavati) named Dehilla was attracted towards her. Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her. One day he asked her to deliver garlands on the sea-shore from where he was to sail for far-away countries. When Śilavati went there he kidnapped her and sailed off.

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife. Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śilavati.

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters. He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara. Kirtivarmā the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a divine elephant. The elephant spotted Naravikrama and garlanded him. According to the customs they made him their king.

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons. He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family.

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhananagara. When he came to visit the king along with his two adopted

ons, Naravikrama immediately recognised them. Thus, the two sons and the father were united after a great deal of hardship and anxiety.

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śilavatī in his ship tried very much to win her over both with persuasions and by torture. But Śilavatī, true to her name, did not yield to his evil desires. As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea. The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, Ākāsavānī, warned him with dire consequences if he continued to harrass Śilavatī. Dehilla came to his senses and the storm subsided. He begged the good lady's pardon and promised to set her free.

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavaidhananagara, the capital of Naravikrama. Dehilla went to Naravikrama to pay his homage. Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace. At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother.

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla.

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded.

King Narasimha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him. Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantīnagarī. Narasimha took pravrajyā and Naravikrama succeeded him.

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took pravrajyā along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'.

The Purpose of the Story

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracarīya* lays a special stress on the *Pūrva-Karma-Phala-Paripāka*. The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds. These can be undone by his faith in the Jaina Dharma.

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of feminine chastity. Here, even the goddess of the sea comes to the rescue of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family. We may point out that

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of Karma and the glorification of *Sila*

THE SUBSEQUENT VERSIONS

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Sila* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends

Dr B J Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versions of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalchand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavio*. He has also noted the oldest version of Bhadrāsena—a Jaina Muni—who composed it in V S 1675 (i.e. 1619 A D). Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Anandaśankara Dhruva Smāraka Grantha*. The language of Bhadrāsena's story is an early form of Vraja Bhāṣā

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harṣa* (V S 1704), *Sumati Hamsa* (V S 1711), *Ajita Canda* (V S 1736), *Jina Harṣa* (V S 1745), *Yasovardhana* (V S 1747), *Catura* (V S 1771) and *Kesara* (V S 1776)

Besides the Prākṛit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Sāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactic. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākṛit and the Sāmal Versions

- 1 " Candana-Mihyāgiri Caupai "
(MS B V B 57) of *Jina Harṣa*
Date of composition V S 1704
- 2 " Candana Mihyāgiri Rāso "
(MS B V B 58) of Rāma Muni
Date of composition V S 1711
- 3 " Candana Malayagari Varta "
(MS B V B 59) of Bhadrāsena,
Date of composition V S 1675

- 4 "Candana Rājā Caupai"
(MS B V B 60) of Hīravīsāla-Śiśya
Date of Composition: V S 1620
- 5 "Candana-Malayāgiri-nī-Copai"
(Of Pandita Kṣema Harsa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publication etc are not available Date of composition is also not available

Śāmala's version too, known as "Candana and Malayāgiri" is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No 8) of his story-cycle "Madāpacī", which in its turn is a part of his famous Vikrama-Cycle of legends called *Śimhāsana Batrīsī*. In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākṛit story fared in its later recountings

DEVELOPMENT OF THE STORY MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravikrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jaya-kuñjara, while in Bhadrāsena's "Candana-Malayāgiri-Vārta" or "Caupai" the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different. The calamities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate. One night Candana's family deity—'Kula-Devatā'—warned him of his immediately impending calamities. So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sāyara and Nira.

The change found for the first time in Bhadrāsena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way.

In Śāmala Bhatta's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic. The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality. And the warning agency was not a dream-character, the *Kula-Devatā*, but some mysterious voice actually heard. The voice spoke aloud

"Shall I fall on you When shall I fall on you—now or later?"

("Padū? Padū? " etc.)

In all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of Karma and the glorification of Śīla

THE SUBSEQUENT VERSIONS

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Śīla* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends

Dr B J Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versions of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavitā*. He has also noted the oldest version of Bhadrāsena—a Jaina Muni—who composed it in V S 1675 (i. e. 1619 A D). Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Anandasankara Dhruva Smāraka Grantha*. The language of Bhadrāsena's story is an early form of Vraja Bhāṣā

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harsa* (V S 1704), *Sumati Harsa* (V S 1711), *Ajita Canda* (V S 1736), *Jina Harsa* (V S 1745), *Yasovardhana* (V S 1747), *Catura* (V S 1771) and *Kesara* (V S 1776)

Besides the Prākṛit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Sāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactic. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākṛit and the Sāmal Versions

- 1 "Candana-Milyāgiri Caupai"
(MS B V B 57) of *Jina Harsa*
Date of composition V S 1704
- 2 "Candana Milyāgiri Rāso"
(MS B V B 58) of *Rāma Muni*
Date of composition V S 1711
- 3 "Candana Malayagari Varta"
(MS B V B 59) of *Bhadrāsena*,
Date of composition V S 1675

- 4 " Candana Rājā Caupai "
 (MS B V B 60) of Hīravīsāla-Śīśya
 Date of Composition V S 1620
- 5 " Candana-Malayāgīrī-nī-Copāi "
 (Of Pandita Ksema Harsa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publication etc are not available Date of composition is also not available

Śāmala's version too, known as " Candana and Malayāgīrī " is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No 8) of his story-cycle " Madāpacīsi ", which in its turn is a part of his famous Vikrama-Cycle of legends called *Śimhāsana Batrīsī* In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākṛit story fared in its later recountings

DEVELOPMENT OF THE STORY MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravikrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jayakuñjara, while in Bhadrāsena's " Candana-Malayāgīrī-Vārta " or " Caupai " the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different The calamities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate One night Candana's family deity—' Kula-Devatā '—warned him of his immediately impending calamities So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sāyara and Nira

The change found for the first time in Bhadrāsena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way

In Śāmala Bhatta's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality And the warning agency was not a dream-character, the *Kula-Devatā*, but some mysterious voice actually heard The voice spoke aloud

" Shall I fall on you .When shall I fall on you—now or
 later ? "

(" Padū ? Padū ? " etc)

The king in turn asked it to fall immediately. He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age.

The adverse fate does strike him. The king is defeated by a neighbouring King Pundarika and he has to run away with his wife and two sons. The calamities also were lying in wait.

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmaṇi* of Merutunga (13th cent.) in its 'Suvarṇa-Purusa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha' (Chapters 3-7, First Ullāsa). In the 'Suvarṇa-Purusa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself. He spent a good deal of amount in its construction. During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites. Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!" The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion. Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night. He also heard the same voice "I am falling!"

The brave king told the 'Voice' to fall immediately. At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvarṇa-Purusa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell. Thus the great king Vikrama got the title "*Suvarṇa-Purusa*", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices.

There is another point also in which Sāmala's version differs from all of the earlier versions. The sea-trader Dehilla, of Guṇacandra, Bhadrāsena and others, is substituted in Sāmala by a land-route-trader—a Vanjārā, called Narapat—and as compared to Dehilla he is depicted a better man.

A Vanjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales. He also appears in several other stories of Sāmala mostly by the proper name Lākṣhā Vanjārā. He is a representative of the Vanjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country. He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people. In Gujarat we find many wells, 'Vāyas', tanks and ponds associated with

his name His is a 'common' rather than a 'proper' noun Narapat Vanjārā is a character moulded in the same pattern

Malayāgiri is not harassed but helped by Narpata Vanjārā This character of a typical Vanjārā—mostly by the name of Lākṣhā Vanjārā—is also a very interesting subject for the folk-tale study We find the same romantic character in the well-known stories like Nemivijaya's Śilavatī-no-rās, Samala's Bhadrā Bhāminī and Madana-Mohanā etc There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vanjārā's character

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story In the non-Prākṛit Versions the trenchant Duhā couplet on the adversity of Fate is as follows

“ किहा चन्दन, किहा मल्यागिरि, किहा सायर, किहा नीर
जिम जिम पडइ भवत्यडी, तिम तिम लहइ सरीर । ”

In Gunacandra's story too we find a Gāthā with a similar purport There, Naravikrama, after losing his wife and sons says

कह नियनवरश्चाओ ? कहेथ वासो ? किहि गया भज्जा ?
कह पुतेहि विओगो ? कह वा नइवेगहण च ? ।

—P 100, महावीरचरिय
(Devchand Lālbhai Granthamālā, No 75)

But the concept, “ किहा चन्दन ? किहा मल्यागिरि ? ” etc, figures characteristically in many a medieval folk-tales and hence on account of it the “ Naravikrama-Candana-Story ” can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out-right creation of Guna candra

This finds a support from the fact that the Duhā, “ किहा चन्दन ? किहा मल्यागिरि ? ” appears also in Karmana's *Śītā-Harana* (V S 1526-A D 1470) with a very slight difference It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmana or Bhadrāsena

In all the versions of the story the small family of four—Candana Malayāgiri and their two sons Sāyara and Nira—are separated from each other, and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales. Even the Puranic tales of Hariscandra-Tārāmatī and Nala-Damayanti can be easily recalled in this context.

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Gunacandra might not have been its originator. He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose.



A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J C SIKDAR

Phonetics

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the Bhagavatī-Sūtra by furnishing examples in brief

Sonants

(1) An initial r changes into a, ɪ, u, e g , accha (11-11-428)= rkṣa, ɪddhɪ (3-1-137)= rddhɪ, ɪsɪ (9-33-382)= rsɪ, uu (9-33-383)= rtu, usaha (9-33-380)= rsabha (2) Optionally the initial r becomes rɪ, e g rɪsaha (1-1-7)= rsabha, rāyarɪsɪ (11-9-417)= rājarsɪ (3) a develops for r, e g , ghaya (11-9-407)= ghɪta, tana (15-1-551)= trna (4) ɪ represents r, e g , kɪvana (1-9-77)= krpana, gɪddha (2-1-91)= grddha (5) u stands for r in the case of some syllables, e g , pudhavi (2-3-98)= prthivɪ, muṃga (9-33-383)= mrdanga (6) The vowel changes in the same word, e g , mɪu (1-6-53)= mɪdu, kɪnha (15-1-557)= kɪsna (7) The r is changed into u and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e g , māu-oya (1-7-1)= mātɹoja, pɪu-sukka (1-7-61)= pɪtr̥sukra

Vowels

The Diphthongs aɪ and au (1) e represents aɪ, e g , mehuna

(2-5-105) = mathuna, cerya (9-33-383) = caitya, vejja (16-3-572) = vaidya (2) au changes into o, e g, osaha (2-5-107) = ausadha, kosāmbī (12-2-441) = kausāmbī

Lengthening and shortening of vowels

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels (1) A short vowel for ra + consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e g, kāum (2-1-92) = kartum, phāsa (1-1-15) = sparsa, vāsa (15-1-541) = varsa, vāgala (11-9-417) = valkala

(a) Sibilant + ya - pāsai (3-1-134) = pasyati (b) sibilant + ra - visasā (8-1-309) = visrasā (c) sibilant + va - āsa (9-33-385) = asva (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e g, evāmeva (2-1-91), khuppāmeva (9-33-385), jāmeva (9-33-385), tāmēva (9-33-385) Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e g, in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayana (9-33-384) - pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e g, Ānandā (15-1-547), Goyamā (1-1-8)

Elevation of vowels

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e g, pādīekka (15-1-540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e g, āhevacca (18-10-647) = ādhupatya, and in other cases, e g, cāuranta (1-1-5) = caturanta, cāugghanta (9-33-383) = caturghanta

Shortening of vowels

Long vowels are frequently shortened in many words (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables āyariya (15-1-547) = ācārya, pajjava (8-2-323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e g, suhuma (6-3-337) = sūksma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e g, puvva (15-1-539) = pūrva, gimha (9-33-383) = grisma, majjāra (15-1-557) = mārjāra, kattha (2-1-92) = kāstha (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e g, mamsa (15-1-557) = mām̐sa

Dropping of initial vowels

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the *Bhagavatī Sūtra*, e g, vāhanāo (2-1-90) = upānaha, lāuya (1-1-19) = alāvuka, etc

Assimilation of vowels

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e g, usu (7-9-303) = isu, puhutta (1-2-20) = prthaktva, etc

Anusvāra

Anusvāra is of common use in the language of the *Bhagavatī Sūtra*. Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e g, uppim (1-6-54), uvarillam (1-6-54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter stems, e g, tenam, kālenam (1-6-53), etc, and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e g, neraiyānam (1-1-10) = nairatikānām

Consonants

(1) *Vocalization of sounds* There takes place the vocalization of intervocal consonants. Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e g, asogavana (1-1-19) = asokavana, āgāsa (2-10-118) = ākāsa

(2) *Dropping of intervocal consonants* In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e g, nayare (1-1-4) = nagaram, loe (1-6-53) = lokah, āure (25-7-801) = āturah

(3) But the intervocal ga often remains, e g, āgāra (15-1-541), anagāra (15-1-541)

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya sruti in order to make the pronunciation easy, e g pāvayana (9-33-384) = pravacana, āyariya (15-1-547) = ācārya, attaya (9-33-381) = ātmaja

(5) ta between two vowels remain, e g, bhavati (14-6-520), viharati (15-1-540), namamsati (15-1-544) (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e g, padesa (2-10-119) = pradesa, vadamānassa (7-2-271)

(7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e g, pāva (1-4-40) = pāpa, uvaṇiya (11-11-430) = upanīta, āhevacca (18-10-647) = ādhīpatya (8) Intervocal ya remains often, e g, piya (9-33-383) = priya, sāmāyīya (2-1-93) = sāmāyika

Change of initial consonant

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khuṇṇāhim' (9-33-380) for Skt 'kubjaṇḥ' (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e g, phanasa (22-3-692) = panasa, kacchabha (7-6-288) = kacchapa, thūva (9-33-383) = stūpa (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e g, simghādaga (9-33-383) = sringātaka (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e g, nhāvīyāo (11-11-430) = snāpika (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e g, dhūyā (12-2-441) = duhitā (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e g, khambha (11-11-429) = stambha (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e g, cithai (2-1-93) = tisthati (8) There is found the transition from ta to ḍa, e g, padāgā (9-33-385) = patākā (9) Cerebralization is found in many cases, e g, samvuda (1-1-18) = samvrta, kada (1-3-27) = krta

Assimilation of conjunct consonants

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e g, cakkavattī (1-1-5) = cakravartin, sappā (15-1-547) = sarpa, appa (1-2-21) = alpa, etc In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e g, saccam (1-3-30) = satyam, micchā (15-1-544) = mīthyā, vejja (10-3-30) = vaidya, etc, uvajjhāya (9-33-389) = upādhyāya

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e g, pajjava (8-7-323) = paryāya, pāyacchitta (25-7-801) = prāyasacitta, rukkhā (8-3-324) = vrksa

Svarabhakti (anaptyxis)

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e g, arihamta (1-1-1) = arhanta, bhāvīya (18-9-643) = bhavya, pauma (11-5-7) = padma, chaumattha (15-1-553) = chadmastha, etc

A tendency is found in the language of the *Bhagavati Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e g, ekka (1-1-11) = eka, tella (10-6-580) = taila, ujjū (8-2-322) (25-3-730) = iju There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e g, ti (15-1-544) = iti, tti (18-10-647), i (1-3-35), etc The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words, e g, Vānārasī (15-1-550) = Vārānāsī

There occurs the phenomenon of Samprasāraṇa, i e, 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e g, ābbhūntara (11-11-428) = abhyantara, padīniya (9-33-389) = pratyānīka, turyāyam (15-1-557) = tvaṛitam, suvīna (11-11-428) = svapna

In some places the Varnāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttarasabda (last word), e g, sāmāiyamāiyāim (9-33-382) = Sāmāiyikādi

Grammar

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the Bhagavatī Sūtra are given below —Sandhi (1) It is found in the canonical work that the single member (i e word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e g, Ovāsa-vāya-ghana-udahi (1-9-73) Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e g, Jivājīva (2-5-107) (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e g, egūndīya (2-1-85) = ekendriya (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e g, pagai-uvāsanta (1-6-52) = prakṛtyupāsanta (4) a + u form sandhi, e g, Samanovāsagā (2-5-107) = Śramanopāsakas (5) a or ā followed by a long vowel ī or ū is dropped, e g, rāisara (9-33-385) (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvṛtta vowel i, ī or u, ū, e g, ke i (16-4-573), therā (2-5-108) (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvṛtta vowel, i e, at the beginning of the second member, e g, devaulam (5-7-219), devāuyam (1-8-64) (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e g, natthi (1-3-32), natthesi (15-1-551), nāhi (15-1-552)

Gender and Number

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i e, an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e g, udagarayane (15-1-547), utthāne, kamme, bale, vīrie (1-3-34), duvīhe

uvaoge pannatte (16-7-583), etc (2) The neuter *an* becomes masculine in a, e g, kamme (1-3-34) = karman, it becomes the neuter of a stem, e g, addhā (11-11-424) = adhvā which is derived from the stem adhvan (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in a, e g, pasinām (2-1-90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of u stem, e g, heum (2-1-90) (5) Neutral forms from the feminine are used, e g, tayāpānae (15-1-553), valiyāo (3-5-325) (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e g, duve kavoyasarirā (15-1-557)

Other grammatical features

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e g, davvao (1-1-15) (2) The so-called ya sruti used for the division of words and the dropping of ta in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language

Declension

(1) In the third person, singular number nominative akārānta word (i e stem in a) terminates in ē, e g, Samane, Mahāvire, āgare (1-1-5), and the plural in ā or āo, e g, damdagā (1-2-20), tasā (2-1-9), samjayā (1-2-21), āillāo (1-2-21) (2) In the accusative singular it ends in am or im or um, e g, egam maham nāvam (1-6-55), Jamālim (9-33-385), usum (1-8-67), and in the plural in ē or ā or o, e g, ammāpiyaro (9-33-384), te samanovāsae (2-5-110), vāhanāo (2-1-90) (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in ena or enam, e g, paridahanam (1-1-19) and in the plural in hi or him, e g, nānantarehim (1-3-37), āsavadārehum (1-6-55) (4) In the dative singular number it ends in āe or ātte, e g, vahāe (1-8-68), dukkhattāe (1-1-15) (5) In the singular number of the ablative case it terminates in āo, e g, Rāyaghāo (2-1-90) and in the plural in himto, e g, ehimto, (1-7-58), gehehumto (2-5-109) (6) In the singular number of the genitive it ends in ssa and in the plural in āna or nam, e g, vigayapak-khassa (1-1-8), nerayānam (1-1-10) (7) In the locative singular it terminates in e or msi or mmi and in the plural in esu or sum, e g, Kālamāse (1-1-19), harade (1-6-55), udagamsi (1-6-54), ekkekammī (1-1-11), padammī (1-1-11), (plu) sannivesesu (1-1-10) (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc, e g, Goyamā (1-1-9), Ānandā (15-1-547)

Feminine forms in ā stem

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in ā, e g, Cellanā (1-1-4), Devānandā (9-33-380), and in the plural in āo, e g, lessāo (1-2-22) (2) In the accusative singular termination is am, e g, Devānamdam (māhanim) (9-33-382), and in the plural it is āo, e g, egamegāo bhajjāo (11-11-530) (3) In the instrumental singular it ends in āe, e g, Ajjā-Camdanāe (9-33-382), and in the plural in āhi or āhim, e g, Cīlāyāhim (9-33-380) (4) In the dative singular it is āe, e g, Ajjā-Camdanāe ajjāe (9-33-382) (5) In the ablative singular it terminates in āe and in the plural in āhimto (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is ānam, e g (sing) Devānamdāe (9-33-381), (plural) amgapadīyāriyānam (11-11-428) (7) In the locative singular it terminates in āe, e g, Isiparisāe (9-33-381) and in the plural āsu (8) The vocative form is ā, e g, Devānamdā (9-33-380)

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e g, Kukkudī (1-6-53) (nom), Pabhāvatī Devī (instrumental) (11-11-428), miyavittī (dative) (1-8-65)

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra*. But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case-endings with some exception, e g, third person Se (nom sing), te (nom plu), tam (accusative sing), tenam (instrumental sing), tāo (ablative sing), tassa (genitive sing), tesim (plu gen), tamsi or tammi (locative sing), tesu (plu), Fem Sā (nom sing), tāo (plu), etc First person—aham (nom sing), amhe (nom plu), etc Second person—tumam (nom sing), tujjhe (nom plu), or tumhe, etc

Verbs

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used (1) those which end in a, (2) those which end in e Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like thā, nī, etc Some examples of conjugation are given below

Present Indicative**First Class (i e Verbs terminating in a)**

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person	Vocchāmi (1-2-25)	Jānāmo (2̇-1-84)
Third Person	Calati (3-3-153)	Parivasamti (3-2-142)
	Bhavati (14-6-520)	Bhavamti (16-4-573)
	Pāsai (3-1-134)	Nimdamti (3-1-136)

Second Class (i e Verbs terminating in e)

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person	Roemi (2-1-92)	Vedemti (7-3-279)
	Vedemi (1-2-20)	Karemti (1-1-9)
	Edei (1-2-20)	Uvvattemti (1-1-12)
	Thāvei (9-33-385)	

Imperative

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Second Person	Vadaha (2-1-92)	Sannāveha (7-9-300)
	Pālayāhi (11-9-417)	
Third Person	Pāsatu (3-2-149)	

Perfect Tense

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person	Karethhā	Karimsu (1-3-28)
	Hotthā (2-5-107)	Āhamsu (1-9-75)

Future Tense

The future tense is formed in two ways by adding ssati and hiti to the root respectively

First Future Form

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person	Abhiginihissāmi (3-1-134)	Viharissāmo (12-1-438)
Third Person	Vedissai (1-4-40)	Pabhāsiṣsamti (9-7-363)

Second Future Form

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person	Gacchihiti (12-1-96)	Abhisimcemeḥimti (15-1-559)

Optative

Hojjā (1-5-44), avakkamejjā, etc

Causative

Causative is formed by adding suffix āve to the root of the verb, e g, āghavei (8-3-22) (indicative), parivāveha (8-7-337), karāveha (11-1-428) (imperative) Some roots change their final vowels to e and lengthen their initial a, e g, padeti (16-5-572)

Passive voice

It is formed by adding ije to the root of the verb, e g, avacijjai (1-10-80) Besides, there are some other forms, e g, disai (9-33-396), muccai (9-33-386), cijjamti (1-1-12), chijjamti (6-3-233)

Participles

Two kinds of participles are used, viz, present and past, the first is formed by adding māne or anta to the root and the second by adding the suffix iya, e g, (I) dhāremāne (1-3-28), vemāne (1-4-39), jalamta (11-9-417), (II) mae (1-4-40), jāe (12-7-457), kade (1-3-27) There are also potential participles formed by adding yavva or iyavva, e g, neyavvam (1-10-81), vattavvayā (14-8-530), etc

Gerunds or absolutes

They are used in different forms by adding ittā or ittānam to the root and by adding ttu to it and also iya or aya is found to form them, e g, vandeittā (1-1-19), pāsittānam (11-11-428), kattu (2-1-92), nisamma (3-1-134), gahāya (15-1-547) Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e g, kiccā (1-1-19), soccā (3-1-134), āhacca (6-10-257), paducca (1-1-4)

Infinitives

They are formed by adding the suffix um and ittae, e g, kāum (2-1-92), citthittae (5-4-199), uvadamsittae (6-10-255)

Abstract nouns

They are formed by adding the suffix tta, e g, devattāe

Comparative degree

It is constructed by adding tara, e g, appatarāe (1-2-21) In the superlative there is found 'seyam' (3-1-134)



Ancient Indian Palace Architecture

V S AGRAWALA

IT is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harsa-carita* and the *Kādambari* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harsa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpasāta in which Bāna has strongly grafted the terminology of a royal palace, (ii) description of the palace of Harsa when Bāna himself was introduced to the king, (iii) description of Rājyasrī's marriage inside the palace, and (iv) the illness of Prabhākaravardhana giving details of his apartments. The material in the *Kādambari* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidence of *Harsa-carita* and then take up that of the *Kādambari*. The most expansive unit was known as the *Skandhāvāra* that contained the *Rājakula* and the *Rājakula* included the royal palace known as *Dhavalagrha*, the white house. *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rājakula*. The *Rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rājadvāra*. Inside the *Rājakula* was the palace containing the living

apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagrha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from *Bāna-bhatta* and from other literary texts

Skandhāvāra

In chapter II of *Harsa-carita* (58-60) and chapter V (152-156) we find a description of *Skandhāvāra*, *Rājakula* and *Dhavalagrha*. *Bāna* had his first meeting with *Harsa* in the temporary palace built for the king on the bank of the *Ajirvati* (modern *Rāpti*) in the village named *Manitārā*. The area necessary for the army encampment, *Skandhāvāra*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning the *Skandhāvāra* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other. The area for horses (*mandurā*) also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *Śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that *Harsa*, returning from his march, first passed through this Bazar (153). This was called *Vipani-vartma* and later on in Muslim times known as Urdu Bazar, i.e., the market place of the army hordes. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as Urdu Bazar, which was but a translation of *Vipani-vartma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor. In this *Skandhāvāra* area of *Harsa* there were ten kinds of encampments¹. These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *Ajra* (p. 25).

Rājakula

At the end of the *Skandhāvāra* the *Rājakula* was situated in a well defended portion. It was also named *Rājabhavana*, *Rājaprāsāda* or

1. *Harsa-carita*. A Cultural commentary, pp. 37-38

Rājamandira, its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vāhya Prathāras*, i.e., chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakosṭha* or *Alinda*. It is stated that at the time of Rājyasri's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Alim dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Alī*² in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakosṭha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*). In Pāṇinian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghana* or *Praghāna* (see *Rājakula*, Plate 2³, in *Harsa-carita: A Cultural Commentary*).

The system of Kaksā

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kaksā*). The palace of Harsa was planned in three courts. In the *Kādambari* the palace of Tārāpida, father of Candrāpida, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyana* the palace of Daśaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince (*Yuvarājabhavana*) had only three courts (Ayodhyā, 5.5). In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-mandapa*) for the royal elephants (*ibha-dhṛṣṇyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśūta* was kept. On the right side opposite to

2 The word *Alī* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Alīñjara* meaning a very large storage jar (*Alīmajarayati*, *Alīmjarah* = *Mahākumbha*, *Amarakośa*, 2.9.31). These have been found in the excavations at Nālandā, Rājagṛhā, Kāśīpurā. The reason of such a big jar being named as *Alīñjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.

3 There is a *sūtra* in Panini, that the *Praghana* denoted a portion of the house (*agāraḥ-dese*) (Ref. 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakosṭha*. Bāna also has used *Bahirdvāradesa*, i.e., a portion of the outer gate.

it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavallabhaturanga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that *Bāna* often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i.e., the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Asthāyikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as *Darbare-am*. In front of it was the extensive first court also called *Ajira*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why *Harsa* rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Asthānamandapa* and put his seat on the throne placed there (*Ityevam āsasāda āvāsam, mandiradvārī ca visarjitarājalokaḥ, pravīṣya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthāpitam āsanam ācakrāma*). *Candrāpīḍa* took the decision of his military conquest in the *Asthānamandapa*. In the *Kādambārī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambārī*, 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the *Darbare-am* which may be identified as *Ajira*. At the time of *Prabhākara* *vardhana's* illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbar* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbare-am* or *Bāhyāsthānamandapa*⁴. After the death of *Rājyavardhana*, *Harsa* took counsel with his *Senāpati* *Simhanāda* and Marshal of the Elephants *Skandagupta* in the *Bāhyāsthānamandapa*. At that time there were many kings present in that hall. When *Harsa* had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrahaka*) named

4 The *Darbare-am* has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvo-pasara* in the language of its time in the *Pṛthvīcandra-carita* (1421).

Rājamandira, its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Śkandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vahya Pratihāras*, i.e., chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakostha* or *Alinda*. It is stated that at the time of Rājyasri's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Alim dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Alī*² in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakostha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*). In Pāṇinian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghana* or *Praghāna* (see *Rājakula*, Plate 2³, in *Harsa-carita* A Cultural Commentary).

The system of *Kaksā*

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kaksā*). The palace of Harsa was planned in three courts. In the *Kādambari* the palace of Tārāpida, father of Candrāpida, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyana* the palace of Dasaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince (*Yuvārājabhavana*) had only three courts (*Ayodhyā*, 5.5). In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Asthāna-mandapa*) for the royal elephants (*ibha-dhīṣṇyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept. On the right side opposite to

2 The word *Alī* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Alījara* meaning a very large storage jar (*Alīmajarayatī Alīmjarāḥ* = *Mahākumbha* *Amarakośa*, 2.9.31). These have been found in the excavations at Nālandā, Rājagṛhā, Kāśīpurā. The reason of such a big jar being named as *Alījara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.

3 There is a *sūtra* in Panini, that the *Praghana* denoted a portion of the house (*agūrakdeśe*) (Ref. 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhirdvāra Prakostha*. Bāna also has used *Bahirdvāradesa*, i.e., a portion of the outer gate.

it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavalabbaturanga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājākula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that *Bāna* often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i. e., the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Āsthāyikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as *Darbare-am*. In front of it was the extensive first court also called *Ajra*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why *Harsa* rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Āsthānamandapa* and put his seat on the throne placed there (*Ityevam āsāsā āvāsam, mandiradvāri ca visarytarājaloṇaḥ, pravṛṣya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthūptam āsanam ācakrāma*). *Candrāpīḍa* took the decision of his military conquest in the *Āsthānamandapa*. In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambarī*, 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the *Darbare-am* which may be identified as *Ajra*. At the time of *Prabhākaravardhana's* illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajra* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbar* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbare-am* or *Bāhyāsthānamandapa*⁴. After the death of *Rājyavardhana*, *Harsa* took counsel with his *Senāpati* *Simhanāda* and *Marshal* of the Elephants *Skandagupta* in the *Bāhyāsthānamandapa*. At that time there were many kings present in that hall. When *Harsa* had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrahaka*) named

4 The *Darbare-am* has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvo-pasara* in the language of its time in the *Pythivīgandha-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamandapa* to go for his mid-day toilet (*Iti krtaniscayas ca muktāsthāno visarjitarājaloḥ śnānārambhākāṅksi sabhām atyāksī* 194)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamandapas* of audience chamber. One was the *Bāhyāsthānamandapa* or Darbare-am described above which was placed in the second court of the *Rājakula*. The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagrha* portion usually at the end of the series of courts which was known as *Bhuktāsthānamandapa* corresponding to the Darbare-khas of Moghul times. The distinction between the outer and the inner *Āsthānamandapas* is very clear both in the *Harsa-carita* and the *Kādambarī*. In the *Bhuktāsthānamandapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem.

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamandapa* was justified. This was also known as *Pradosāsthānamandapa*, i.e., the place when the king gave audience in the evening. It is stated that Harsa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradosāsthānamandapa* but left it quite soon to go to his retiring room (*Pradosāsthāne nāticiram tasthau* 195). There used to be a court (*Ajra*) in front of the *Bhuktāsthānamandapa* with a pavilion in it. We can, therefore, understand the statement that Bāna at the time of his first meeting with Harsa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamandapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience (*Dauvārikena upadīsyamānavartmā samatikramya trīṇi kaksāntarāṇi caturthe bhuktāsthānamandapasya purastād ajre sthitam* 69). In the *Kādambarī* the Cāndāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamandapa*. The elaborate description given by Bāna relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot Vaisampāyana from the Cāndāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*Visarjitarājaloḥ kṣitipatiḥ āsthānamandapād uttasthau Kādambarī*, 13). After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamandapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot Vaisampāyana.

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamber-

lains and attendants moving in this portion were known as *Bāhya-pratihāra*. Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratihāra* or *Abhyantarapariyāna*.

Bāna had given an elaborate description of the *Dhavalagṛha* or the palace situated in the third court. Round the *Dhavalagṛha* there used to be a contingent or other as follows

1 *Grhodyāna* (The palace garden) It was also known as *Bhavanodyāna*. It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *Kṛidāparvata*, named in the *Kādambari* as *Dāru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2 *Grha-Dīrghikā* In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Grha-Dīrghikā* which derives its name from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Kṛidāvāpī*) were improvised for lotuses and *Hamsas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves. It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusarū Parvez. In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistūna to supply water to the Kasare Sīrī which was the name of his palace.⁵

Vyāyāma-bhūmi the place for the king's gymnasium. It is stated that king Śudraka after dismissing his court went to his *Vyāyāma-bhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine

5 I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd Asraf, Supdt of Archaeology in Delhi. This was known as Nahare Bihista, heavenly canal. That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during mediaeval times also. Vidyāpati in his *Kīrtilatā* has mentioned *Kṛidā-saila*, *Dhārā-grha*, *Pramadavana*, *Puspavātikā* and also *Kṛtrima-nadī*, i.e., an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dīrghikā*. The reference in Vidyāpati's *Kīrtilatā* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

exercises That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kautilya We learn from Pāṇini's *Astādhyāyī* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhvā* (3 295)

Snāna-grha or *Dhārō-grha* The *yantradhārāgrha* and *snānabhūmi*, i e, the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi* Ksemendra has named it *Nīmaṣjanamandapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Prthivīcandra-carita* calls it *Mājanaharam* (Sanskrit *Majjanagrha*), 14th century

Deva-grha Inside the *Dhavalagrha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace It was known as *Devagrha*, which Ksemendra names as *Devārcanamandapa* in *Lokaprakāśa*

Toyakarmānta The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works

Mahānasa the royal kitchen

Āhāramandapa The dining hall or the pavilion where the king took his meals

In addition to the above we also find in the *Kādambārī* a reference to *Sangītabhavana* or the Music Hall (91), *Āyudhaśālā* or the armoury (87), *Bānayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaranamandapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-grha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bānayogyāvāsa* of the *Kādambārī*

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavalagrha* also named *Suddhānta* in which the king and his female inmates resided

Dhavalagrha The *Dhavalagrha* was the palace proper forming the residential quarter In Hindi it is called *Dhaurāhara*, literally, the White House The entrance to the *Dhavalagrha*, according to Bāna, was known as *Grhāvagrahanī*, in which *Grha* signified *Dhavalagrha* and *Avagrahanī* the *Dehālī* or threshold, i e, the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose The doorkeepers appointed here were much more experienced and trustworthy In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named

Pravivikta-kaksa (Ayodhyā, 16 47), i.e., the secluded court, where Rāma along with Sītā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyana* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāni*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Śṛiyadhyaiksa*). This is confirmed by the description of Bāna

The *Dhavalagrha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys. The king and the queen usually lived in the upper stories. Just after entering the *Dhavalagrha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāna has stated that king Prabhākara-vardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harsa went to see his father several times in the upper storey (*Kṣanamātram ca sthūtvā pitrā punarāhārārtham ādisyamāneḥ dhavalagrhaḥ apatatāra* 159) and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagrha* and round it were series of rooms or the *Śālās* because of which that portion was named *Catuṣśālā*. The *Catuṣśālā* was known in Gupta Sanskrit as *Samjavana*. Bāna has used the word *Samjavana* which formed part of the palace of Prabhākara-vardhana (155). Prabhākara-vardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuṣśālā* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *Catuṣśālā* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastrāgāra*) and other objects.

In the middle portion of the *Catuṣśālā* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subhithi* which was enclosed by triple screens (*Triguna Tiraskāraṇi* 155). This was separated from the rooms of the *Catuṣśālā* by a pathway allround open to the sky. The *Subhithi* portion was entered into by side entrances (*Pakṣadvāra*). In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subhithi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagrha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67 77). The middle portion of the *Subhithi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagrha*, Plate 27, in *Harsacarita: A Cultural Commentary*).

Upper Storey of the *Dhavalagrha* In the upper storey of the *Dhavalagrha* on the front side the central portion was called *Pragriyaṅga*

and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagrha*. In the *Vāsagrha* was located the *śayanagrha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127). Hence this particular room as known was *Citraśālīkā* (Hindi *Citrasāri*). Queen Yasovati used to sleep in *Vāsabhavana*. Harsa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana*. The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yasovati used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127). The central portion was called *Pragrīvaka* because it occupied the *grīvā* or neck portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrīvaka* in the palace of the princess (*Kumari-sāla*) (*Arthaśāstra*, 231), it is stated that the female guests that had come during the illness of Prabhākaravardhana were accommodated in the *Pragrīvaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155).

The *Pragrīvaka* was also known as *Mukhaśāla*, corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālīkā* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight. Queen Yasovati in her stage of pregnancy used to sit in the *Candraśālīkā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhaṅṅikā* figures.

The two long verandahs on right and left connecting the *Candraśālīkā* and the *Pragrīvaka* were known as *Prāsādakukṣi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*). In them the king enjoyed music and dance (*Antaḥpura-saṃgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambarī*, 58, Plate 28).

Comparative literary differences

The above picture of a royal palace given by Bāna may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāna. The *Rāmāyana* of Vālmīki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Dasaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (*Ayodhyā*, 17-20). King Dasaratha also occupied the upper storey of his palace like king Prabhākaravardhana. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āvuroha*, *Ayodhyā*, 3-32-32). Similarly Vasistha coming to king Dasaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhiruhya*, *Ayodhyā*, 5-22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Dasaratha but from the point of architecture the two resembled

each other very much. Rama's palace consisted of three courts. In Rama's palace Vasistha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā, 55)

In this connection the evidence of Bāna is valuable. When prince Candrāpida returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *Yuvarāja-bhavana* or *Kumāra-bhavana*. Similarly for a princess a separate palace named *Kumārī-antahpura* was provided. In the palace of Candrāpida there were two portions *Śrī-mandapa* and *Sayanīya-grha*. *Śrī-mandapa* was the outer portion and *Sayanīya-grha* the inner portion of the palace (Kādambārī, 96). In the *Kumārī-antahpura* of Kādambārī also there was a *Śrī-mandapa* portion (Kādambārī, 186).

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace. This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room. Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-mandapa* of the Indian palaces where the prince received his guests. There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpida (Kādambārī, 96). The *Sayanīya-grha* was the Bed-room in these palaces. In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants. There were rooms for Rāma and Sitā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kaksā*). In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court. It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed. They were known as *Śtriyadhyaḥksa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā, 161). There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harsa. The palace of Harsa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Dasaratha. When Harsa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of Rājākula where the chamberlain bowed to him, and from that point he entered the *Dhavalagrha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhana. Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagrha* and went to his own palace with an attendant. In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase. He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace.

(160) This indicates that the palace of Harsa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyana* there is a detailed description of the palace of Rāvana (*Sundarakāṇḍa*, ch 6-7). The whole area which is described as *Ālaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvana architecturally planned in several portions (*Prāsāda*). These three words correspond to *Rājakula*, *Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvana's *Mahāsālā* had a staircase. In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakula* of Rāvana there were several component parts, e.g., *Latāgrha*, *Citraśālāgrha*, *Kridāgrha*, *Dāruparvataka*, *Kāmagrha*, *Cāpasālā* (armoury), *Candraśālā* (moonlight house), *Nīśagrha* (night chamber), *Puspagrha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna. The *Candraśālā* is common to both. The *Citraśālā* of the *Rāmāyana* was the same as the *Vāsabhavana* of Harsa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citraśālākā*.

Asvaghosa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive⁶. Asvaghosa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavākṣa* ventilators (4.28). This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakukṣi*, or the two galleries connecting the *Pragṛivaka* in front and the *Candraśālākā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāna. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighatitakapātaprakata-vātāyaneṣu mahāprāsādakukṣisu Kādambarī*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Pādatāḍitakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakaksāvibhāgāni* 1.12). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 प्रसादस्यो भगवत्तमन्तः प्रविष्टमशौचमनुमह्य ।
अतस्त्वरानामभ्युपेतो गृहस्य कक्षमहोऽभ्युदयम् ॥ (५८)

tubes (*Susiraphūtkṛta*) There are many other technical details mentioned about their construction, e g, *Vapra* (raised foundations), *Nemī* (deep foundation), *Śāla* (ramparts), *Harṃya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapāhikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Simhakarna* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānāsī* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (*Hindī pola*), *Vitanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc *Bāna* also refers in his description of *Sthānvisvara* to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Śikhara* (142) As in the palace of *Prabhākaravardhana* there is mention of *Vitardī* (platform in the *Catuṣśāla* of the ground floor), *Samjavana* (*Catuṣśāla*), *Vithī* in the *Pādātādītakam*

In the description of *Vasantasenā's* house as given in the *Mṛcchakatika* we find reference to eight courts (*Prakostha*) which has same meaning as *Kakṣa*)

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of *Hemacandra* (12th century) and *Kīrtīlātā* of *Vidyāpati* (14th century) and in the *Varnaratnākara* of *Jyotesvara Thakkura* and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the *Moghul* palace of *Delhi* and *Agra* In the *Kumārāpāla-carita*, *Āsthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā* There is mention also of the *Grhodyāna* adjacent to the *Dhavalagrha*, as shown in the illustration of the *Rājakula* The *Grhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandīrodyāna* in the *Brhatkathā-Śloka-Samgraha* of *Budhasvāmin* and was known as *Najara-bag*, in Muslim times *Hemacandra* has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya*, 3/1—5/87) The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Āsthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagrha* proper of the third court In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by *Hemacandra* There was also a lotus pond and a *Kṛdā-parvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain The summer house (*Hīma-grha*) described by *Bāna* in great detail in the *Kādambārī* also forms part of the palace garden, and continued as *Sāvana Bhādo* in *Mughal* times There are many points of similarity

(160) This indicates that the palace of Harṣa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyana* there is a detailed description of the palace of Rāvana (*Sundarakānda*, ch 6-7). The whole area which is described as *Ālaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvana architecturally planned in several portions (*Prāsāda*). These three words correspond to *Rājakula*, *Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvana's *Mahāsāla* had a staircase. In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakula* of Rāvana there were several component parts, e.g., *Latāgrha*, *Citrāsālāgrha*, *Kridāgrha*, *Dāru-parvataka*, *Kāmagrha*, *Cāpasālā* (armoury), *Candrasālā* (moonlight house), *Nisāgrha* (night chamber), *Puspagrha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna. The *Candrasālā* is common to both. The *Citrāsālā* of the *Rāmāyana* was the same as the *Vāsabhavana* of Harṣa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citrāsālikā*.

Asvaghosa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundari on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive.⁶ Asvaghosa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavākṣa* ventilators (428). This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakukṣa* or the two galleries connecting the *Pragṛivaka* in front and the *Candrasālikā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāna. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighatitakapātaprakatavātāyanesu mahāprāsādakukṣesu Kādambari*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Pādātūḍitakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakakṣāvibhāgām* 112). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 प्रसदस्यो भगवचमन्ता प्रविष्टमश्वमेधमुपहाय ।
अतस्त्वत्तवानहमन्युरेतो गृहस्य कक्षमहतोऽन्त्यस्यन् ॥ (५८)

tubes (*Susiraphūtīkṛta*) There are many other technical details mentioned about their construction, e g, *Vapra* (raised foundations), *Nemī* (deep foundation), *Śāla* (ramparts), *Harmya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapālīkā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Simhakarna* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānāsī* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālīkā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (*Hindī pola*), *Vitanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc *Bāna* also refers in his description of *Sthānvisvara* to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Śikhara* (142) As in the palace of *Prabhākaravardhana* there is mention of *Vitardī* (platform in the *Catuṣśāla* of the ground floor), *Samjavana* (*Catuṣśāla*), *Vīthī* in the *Pādātādītakam*

In the description of *Vasantasenā's* house as given in the *Mṛcchakatika* we find reference to eight courts (*Prakostha*) which has same meaning as *Kakṣa*)

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of *Hemacandra* (12th century) and *Kīrtīlatā* of *Vidyāpati* (14th century) and in the *Varnaratnākara* of *Jyotesvara Thakkura* and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra In the *Kumārāpāla-carita*, *Asthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā* There is mention also of the *Grhodyāna* adjacent to the *Dhavalagrha*, as shown in the illustration of the *Rājakula* The *Grhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandīrodyāna* in the *Bṛhatkathā-Śloka-Samgraha* of *Budhasvāmin* and was known as *Najara-bag*, in Muslim times *Hemacandra* has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya*, 3/1—5/87) The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Asthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagrha* proper of the third court In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by *Hemacandra* There was also a lotus pond and a *Kṛīḍā-parvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain The summer house (*Hīma-grha*) described by *Bāna* in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as *Sāvana Bhādo* in Mughal times There are many points of similarity

between the descriptions of Bāna and Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovatī held in high affection the jasmine creeper (*Jāti-guccha*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sapling at the door of the house (*Bāla-sahakāra*) (164-165).

In the *Kirtilatā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kāñcana-kalaśa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavana* (female garden), *Puspavātikā* (flower-garden), *Kṛtrīmanadī* (long canal), *Dīrghikā*, *Kṛdasaṭa* (artificial hillock), *Dhārāgrha* (water fountain), *Yantra-vyajana* (mechanical fan), *Śṛṅgārasanketa*, *Kāmagrha* (dalliance house), *Mādhavi-mandapa* (grove of Hiptage creeper), *Khatvāhndola* (swing with a bed stretch), *Kusuma-sayyā* (flower bed), *Catuhsamapallava* (a small pond of the *Catuhsama* perfume), *Citraśālā* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyāpati, e.g., *Khas-darbar* (*Bhuktāsthānamandapa*), *Dar sadar* (*Rājadvāra*), *Nimaj-gah* (*Deva-grha*), *Khvabgah* (*Āhāramandapa*), *Shoramagah* (*Sukha-mandira* a term still applied to a portion of the Amira palace, same as *Ranga Mahala* of a Moghul palace).

In the *Prthivīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, e.g., ventilators (*Aneka-gavākṣa*), platforms (*Vedikā*), thrones (*Caukis*), painted hall (*Citra-sālā*), latticed works (*Jālī*), three *stūpikas* on the top (*Trikalasam*), palace with a Torana (*Toranadhavalagrha*), under-ground cellar (*Bhumi-grha*), store-house (*Bhāndāgāra*), granary (*Koṣṭhāgāra*), arms-house (*Śastrāgāra*), fortress (*Gadha*), hostel (*Matha*), temple (*Mandira*) basement (*Padavan*), throne room (*Patasālā*) basement, the staff above the spire (*Dandakalasa*), the fluted stone on the top (*Āmalasāra*), flag (*Āñcalī*), bunting (*Bandanavāra*), five-coloured banner (*Pañcavarṇa-patākā*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrosara*), Bathroom (*Manjanahara* = *Mañjana-grha*), seven courts (*Sapta dvārāntara*), city gate (*Pratolī*), forecourt (*Rājāngana*), horse-market (*Ghodahādī*), court (*Rangamandapa*), main pavilion (*Sabhā-mandapa*)—*Prthivīcandra-carita*, pp 131-32. In this list there are several terms mentioned by Bana. *Gavākṣa*, *Vedikā*, *Citrasālā*, *Torana-dhavalagrha*, *Sabhāmandapa* and *Pratolī* were the older terms. *Mañjanagrha*, *Sarvosara*, *Mantrosara* and *Rāyangana* were new terms but with older meaning which had become current in Bāna's time.

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāna in the *Harsacarita* and the *Kādambari*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bāna's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bāna's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāna in a more clear and consistent manner.

	Bāna's palace (7th cent)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
1	The <i>Skandhāvāra</i> encampment in front of the <i>Rājākula</i> or palace, and the market place in its <i>Vīpani-mārga</i>	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar ⁷	
2	The Moat and the Rampart (<i>Parikhā</i>) (<i>Prākāra</i>)	The ditch & high wall of the red fort	Moat & bridge
3	Entrance to the palace (<i>Rājadvāra</i>)	Sadar-darvaja, the main entrance to the palace	The Great Gate House

⁷ Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi *Vardī* (literary uniform) and English Horde are derived from it.

	<i>Bāna's palace (7th cent)</i>	<i>Mughal palaces in old Delhi</i>	<i>Hampton Court palace (16-17)</i>
4	Contingent of rooms and towers of the gateway (<i>Alinda</i> , or <i>Bāhyadvāra prako-stha</i>)	Rows of rooms inside the Sadar-darvaja where now shops are accommodated	Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance
5	First court (<i>Prat-hama Kaksā</i>) where the royal elephant and royal stables were kept	Open Court	Base Court
6	The Hall of public audience (<i>Bāhyā-sthānamandapa</i>) with the grand staircase (<i>Mahāso-pāna</i>) and the fore-court (<i>Ajira</i>)	Dewane-am and the open space in front of it	Great Hall and Hall-Court
7	The staircase leading from the Fore-court into the (<i>Ajira</i>) Audience Hall (<i>Āsthāna-Mandapa</i>)	The staircase in front of the Dewane-am	Grand staircase King's staircase
8	King's throne in the <i>Āsthāna-Mandapa</i>	The royal throne in the Dewane-am	
9	Inner court (<i>Abhyantarakaksā</i>)		Clock Court
10	<i>Dhavalā-grha</i> (inner palace)	Inner palace	Principal Floor
11	<i>Grhodyāna</i> (Palace Garden), Pond (<i>Kridā-vāpī</i>) and Lotus pond (<i>Kamalavana</i>)	Nazar bagh and its pond	Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc)
12	Royal canal (<i>Grha-dīrghikā</i>)	Nahar-e-bahiste	Long canal, "Long water"

	Bāna's palace (7th cent)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
13	Bath (<i>Snāna-grha</i>), Fountain (<i>Yantra- dhārā</i>), Bath tub (<i>Snāna-dronī</i>), Kitchen (<i>Mahānasa</i>), Dining Hall (<i>Āhāramandapa</i>)	Hammam, Houze and Phavvare	Bathing Closet, King's Kitchen, Banqueting Hall, Private Dining Room
14	Temple (<i>Devagrha</i>)	Masjid or Nama-jah	Royal Chapel
15	<i>Catuḥsāla</i>		Cellars on the ground floor
16	Corridors (<i>Bithī</i>)	Khurramgah	Galleries
17	Hall of private aud- ience (<i>Bhuktāsthā- namandapa</i>)	Darbare-khas	Audience Chamber
18	<i>Pragrīvaka</i> , <i>Gavākṣa</i> front room with latticed work	Musemmam Burja (<i>Suhag-mandir</i>)	Queen's Gallery Great watching Chamber
19	Mirror House (<i>Dar- pana-Bhavana</i>)	<i>Sisa-mahala</i> The <i>Adarsa bhavana</i> is also mentioned in <i>Tilaka- mañjarī</i> (11th century)	
20	<i>Śayana-grha</i> , <i>Vāsa- grha</i> (<i>Citra-sālikā</i>), <i>Saudha</i> , <i>Hāthi-dāta</i> and <i>Muktāsaila</i> (white stone) The Particular Room made of ivory and marble or agate (<i>Muktāsaila</i>), some- times it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called <i>Vajramandira</i>	Personal Chambers for kings and queens Khvabgah with paint- ings on wall and roof	King's Drawing Room, Queen's Drawing Room, King's Bed Room, Queen's Bed Room
21	Music-hall (<i>Sam- gītagrha</i>)		

<i>Bāna's palace</i> (7th cent)	<i>Mughal palaces</i> <i>in old Delhi</i>	<i>Hampton Court</i> <i>palace (16-17)</i>
22 Moon-light pavilion (Candra-sāla)		
23 Palace galleries (Prāsādakuksis)		Presence Chambers
24 Chamberlain's court (Pratihāra- grha)	Khwajasar	Lord Chamber- lain's Court, where he and his officials had their lodgings

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāna had come from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, e.g., attendants, chamberlains, amusements, performances etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāna has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratihāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Ganga, Vijayanagaravamsi kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāna which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning.

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning —

Central Vista upto India Gate (*Skandhāvāra*), Secretariat (*Adhikaranamandapa*), Main Gate (*Rājadvāra*), Fore Court (*Bāhyakakṣa*), Grand stair-case (*Prāsādasopāna*), Darbar Hall (*Bāhyasthāna*).

mandapa), Military Secretary's Wing (Pratihārabhavana), Audience Room (Bhuktāsthānamandapa), Banqueting Room (Āhāramandapa), Ball Room (Prāsādakuṣa for Antahpura-sangīta), Mughal Garden (Grhodyāna), Flowers area (Kamalavana), Pond (Kridāvāpī), Fountain and Long Canal (Dīrghikā)



Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *amalaka* and *kalasa*.

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *cattya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *cattya-gavāksas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *cattya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *lhura*, *khumbha*, *kalasa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotāli* carved with *cūṭya*-arches in relief, *chāḍya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *cūṭya-gavāksas*, those occurring below the *āsanapatta* of the balconies with the *kaksāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dīkṣāpālas and Jaina Yaksas and Yaksīs, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *cūṭya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches.

The *sikhara* (Fig 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i.e., clustered by eight minor *sikharas* and is somewhat similar in design to the *sikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *cūṭya-gavāksas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *mandapa* and *ardha-mandapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *mandapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *cūṭya-gavāksas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-patta*.

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *amalaka* and *kalasa*.

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *cāitya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *cāitya-gavāksas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *cāitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalāśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotāli* carved with *cātya* arches in relief, *chāḍya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *cātya-gavāksas*, those occurring below the *āsanapatta* of the balconies with the *kaksāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yaksas and Yaksis, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *cātya-gavāksa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches.

The *sikhara* (Fig 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i.e., clustered by eight minor *sikharas* and is somewhat similar in design to the *sikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *cātya-gavāksas*.

The *śukanāśikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *mandapa* and *ardha-mandapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *mandapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *cātya-gavāksas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-patta*.

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antārāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *āmālaka* and *kalāśa*.

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *cātya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *cātya-gavāksas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *cātya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalāśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotālī* carved with *cātya* arches in relief, *chāḍya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *cātya-gavāksas*, those occurring below the *āsanapatta* of the balconies with the *kaksāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yakṣas and Yakṣis, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *cātya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches.

The *sikhara* (Fig 1) is of the *pañcarāṭha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i. e., clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *sikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *cātya-gavāksas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *mandapa* and *ardha-mandapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *mandapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *cātya-gavāksas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-patta*.

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

other on the basement at the same level with the niches below the balconies. The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kirtimukhas* and vase-and-foilage designs. Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches.

Balconies

In the balcony-projections the *vedukā*-moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess-design. The *āsanapatṭa* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals. The *lakṣāsana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design. The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess-pattern. The surmounting frieze which serves as *chāḍya* moulding is decorated with half-faces of *kirtimukhas* showing ears and in some cases horns.

Roof-niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed Cakreśvari seated on garuḍa. The goddess carries *pāsa*, indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands, and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands¹. This figure is flanked on each side by a female attendant. In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs Ambikā Yaksī, seated in *laktāsana* and carrying a child.

On the corresponding north side the roof niches show Cakresvari Yaksī, flanked by female attendants which are now defaced. On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs Ambikā-Yaksī seated in *laktāsana*. This is an exact replica of what we have on the south face. A little above this niche we have a seated Tirthankara in a niche flanked by attendants in the side niches.

Outer niches

The outer niches are now described from the south-east in the order of *pradakṣiṇā*.

East face

Niche I on the south-east corner of the *janghā* shows an eight-armed goddess seated in *laktāsana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down.

1 The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand,

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *caurī*, while the left hands carry *caurī*, flag, broken and bow Is she Padmāvatī Yaksī riding *kukkutāhi* ?

South face

Niche II on the *janghā* shows a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *śankha*. Elephant mount is depicted below the lotus-seat Is she Purusadattā, the *yaksī* of the fifth Tirthankara ?

All the six principal niches (Niches III-VIII) on the south façade are empty But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhādras* (main projections) of the sanctum on each side These invariably show representations of Dharanendra Yakṣa (Fig 3) and Padmāvatī Yaksī The niche on the eastern recess of the *bhadra* on the south side contains an image of standing Dharanendra Yakṣa which corresponds with the Padmāvatī Yaksī on the north face in an identical position This *yakṣa* is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitāsana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nīlotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands A horse is depicted below the lotus-seat The latter goddess may represent Manovagā, the *yaksī* of the sixth Tirthankara

The niche on the western recess of the same southern *bhadra* shows two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitāsana*

West face

Niche IX on the west face is empty, while western niches X-XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill Thus in the west face there is only one recess of the *bhadra* with a niche It shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nīlotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhadra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lālāsana* on a lotus which rests over a crocodile. She holds flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *śimānta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap.

North face

The first two northern niches, viz niches XII-XIII were never built.

The eastern recess of the northern *bhadra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksi standing under a canopy of serpent-hoods.

Niche XIV on the north projection of the *antarāla* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *nidhis*. The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers. The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, long *mālā*, wristlets and anklets. Ram mount is shown on the proper right. The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *caurī*-bearer.

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *śilotpala*, and probably mirror held upside down. She wears crown, *kundalas*, torque, *hāra*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets.

Niche XV below the north balcony of the *mahāmandapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lālāsana*. The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*, while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit. The goddess wears a flattened head-dress with the *catulā-manī* ornament on the *śimānta*, two types of *kundalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets. A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face.

Niche XVI on the north projection of the *mandapa* shows a two-armed image of Indra seated in *lālāsana* over his elephant mount. He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*kirīṭa-mukuta*), *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, wristlets, and

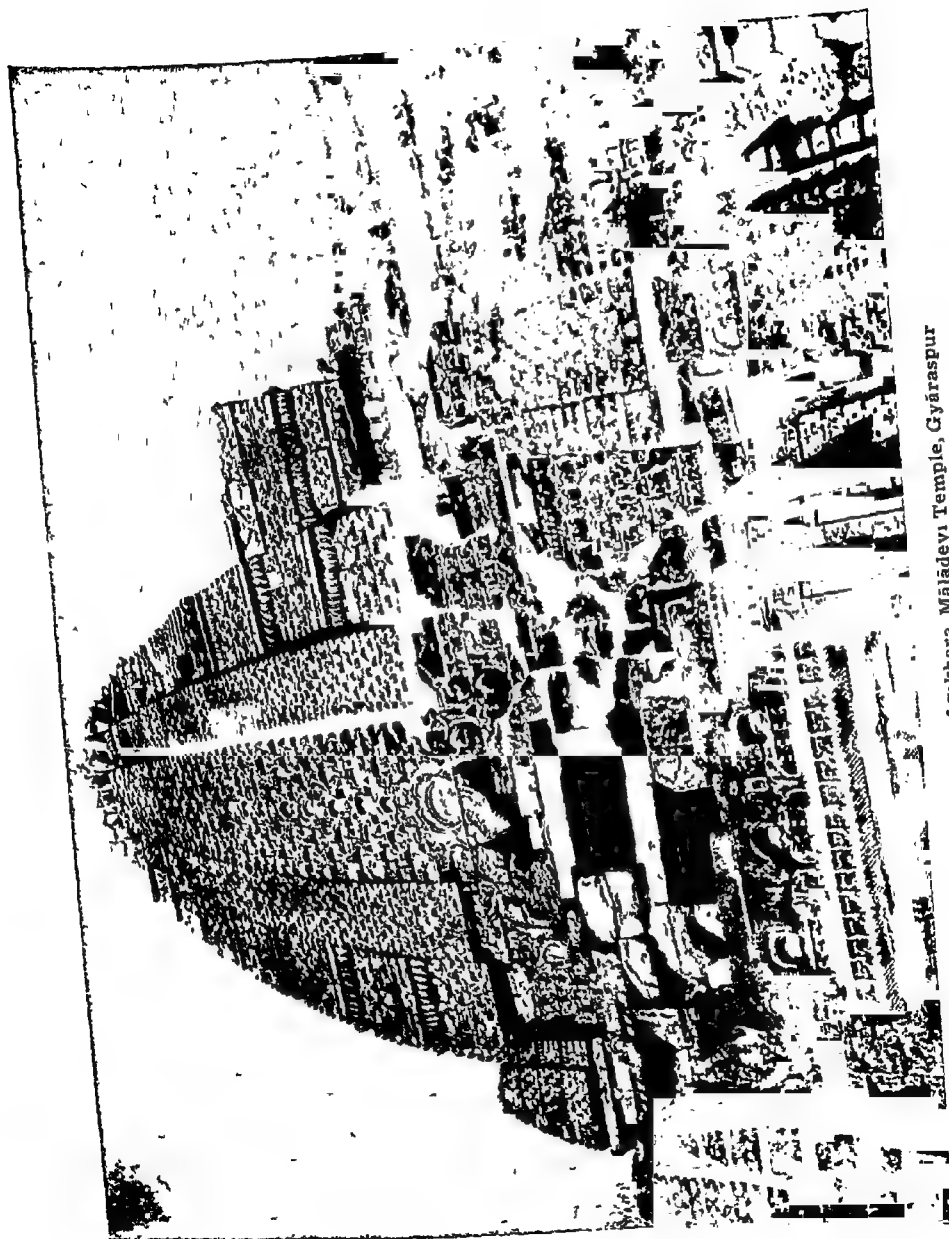


Fig 1 South Facade of Sikhara, Maladevi Temple, Gyáraspur

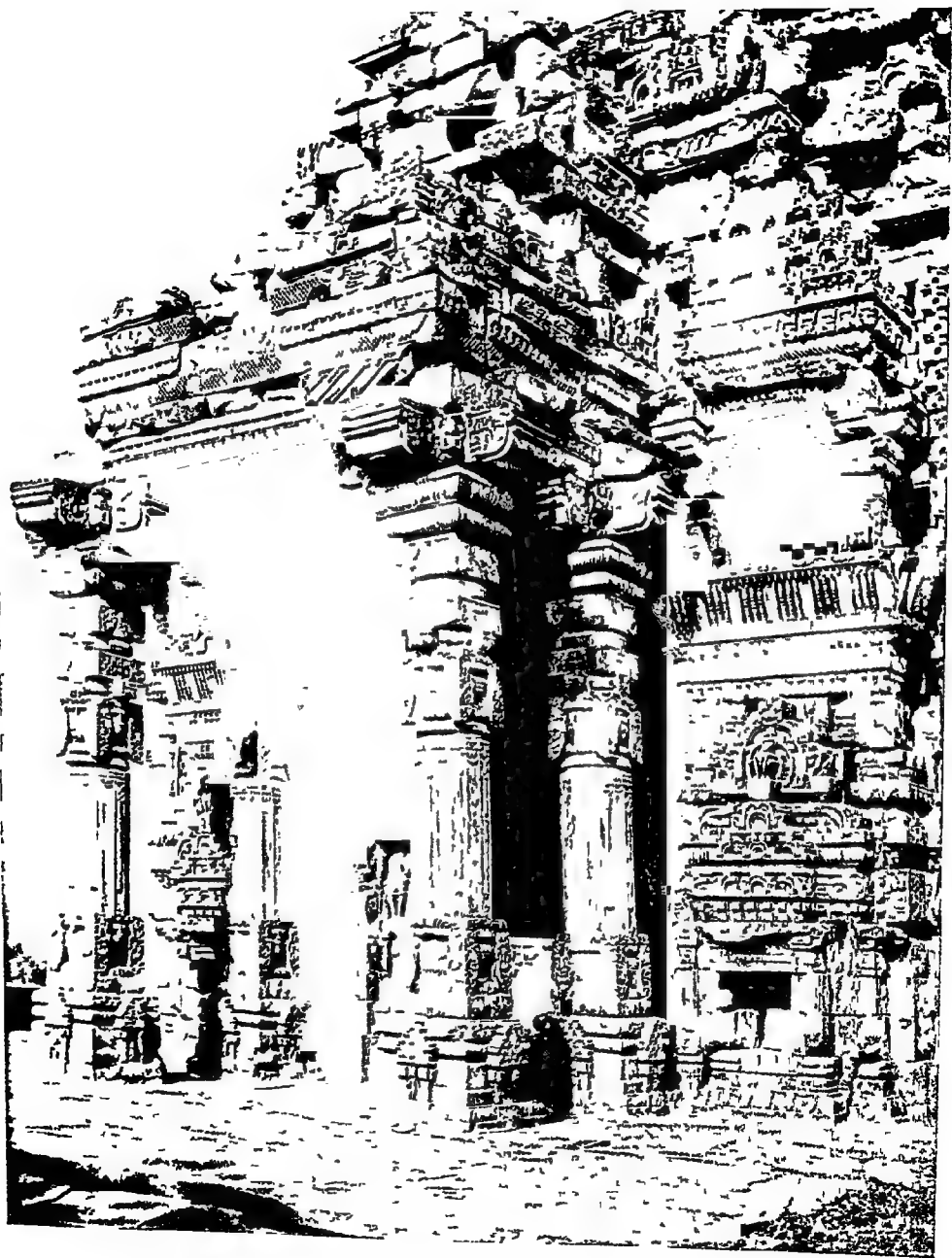


Fig 4 Ardhamandapa (Entrance porch) Mālādevī Temple, Gyāraspur



Fig 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmandapa,
Mālādevī Temple, Gyāraspur

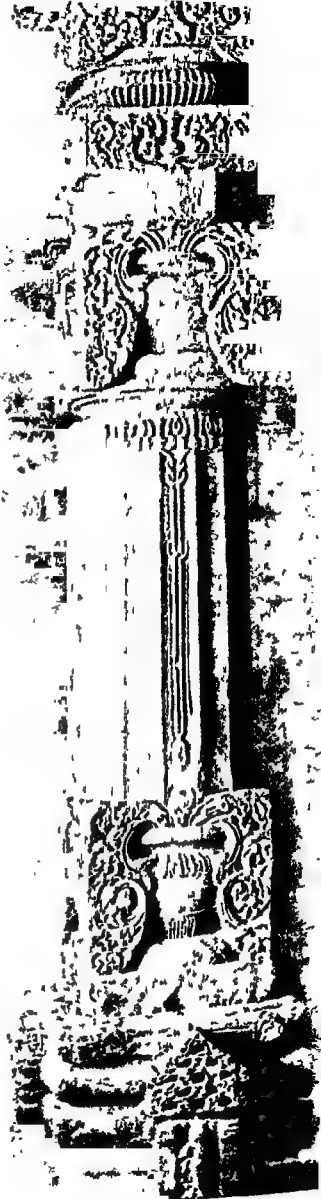


Fig 6 A Pillar of the Mahāmandapa,
Mālādevī Temple, Gyāraspur

anklets The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar He carries *vajra* in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a *twelve-armed* goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*) Her right hands hold broken *abhaya*, *triśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *sankha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit The goddess wears a *dhammulla*-shaped head-dress with a *maṇi* on the *śimanta*, *kundalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat From the *lohāsana* the goddess may be identified as Ajitā or Rohinī, the *yakṣī* of the second Tīrthankara

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus The head and hands are broken

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish She holds *varada*, *abhaya*, net and indistinct object She may be identified with Kandarvā, the Śvetāmbara Yakṣī of the fifteenth Tīrthankara who is the only goddess represented in the Jaina pantheon with the fish mount

East face

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *janghā* shows consort of Revanta seated in *lalitāsana* She is four-armed and carries *vajra*, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella A horse is depicted below the seat A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure

INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-mandapa* (Fig 4) is supported on four pillars The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-kṣipta* variety There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-mandapa* and the door-way of the *mandapa*

Mandapa-doorway

The *mandapa* is entered through a large and elaborate doorway It is of the *pañcasākhā* variety, the *sākhās* containing respectively

designs of scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief. The *mithunas* alternate with *bhūtas* or *pāsa*-like design. The *lalāta-bimba* shows an image of Cakresvari riding on Garuda. She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct. In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit. The door-jambs show at the base figures of Gangā on the left and Yamunā on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kīrtamukuta*. While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway. Gangā is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand. Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *caurī*-bearer. This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk. Yamunā is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gadā* and a dwarf female carrying a net in her left hand. Above the head of the female *gadā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyānā mudrā*. Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *vinā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk. The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *ganas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas*. On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions.

Mandapa

The *mandapa* is centrally supported on four pillars. Its ceiling (Fig 5) is octagonal and probably of the *sama-kṣipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gaṇatālus* of which only the fringes have survived. The lintels and the architraves of the *mandapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-mandapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern. The inner walls of the *mandapa* are bare, except for two purely decorative blind windows. Against the southern wall of the *mandapa* has been placed centrally a colossal standing image of Jina flanked by two seated male devotees.

Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments. These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *cūṭya-gavāksas*. The shaft of the pillar (Fig 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foliage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *grāsa-patti* or horizontal band of *kirttimukhas*. The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kirttimukha* and scrolls, (3) an *āmalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5-6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern. The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgis* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners.

Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above. The narrow ceiling between pillars of the *mandapa* and the pillars of the *antarāla* is *samataḥ* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples. The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *mandapa*.

Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *mandapa*. Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner. The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated. The doorway is of the *pañcāśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāsa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes. The meandering pattern is missing on the proper right jamb. On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *suparnas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct. The right extremity of the lintel shows *mithunas* bearing garlands and standing four-armed Vidyādevī holding *varada*, book, book and water-vessel. On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing Sarasvatī carrying *vīṇā*. On the door-jambs occur Gangā and Yamunā, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *mandapa*. The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands.

Sanctum

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum. The pilasters are quite plain. More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels.

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal. Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinās are also kept in the sanctum.

Inner ambulatory

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures.

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalāta-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he represent Garuda, the *vāhana* of Cakresvarī ?) with folded hands. The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinās and two female devotees. The middle register shows four Tirthankaras and the uppermost seven Tirthankaras. The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*.

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences. The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by Ganesa on the proper left and Virabhadra on the right. Starting from the left end we have Ganesa, Cāmuṇḍā, Indrāṇī, Vārāhī, Vaisnavī, Kaumārī, Māhesvarī, Brahmāṇī and Virabhadra.

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antarāla* on the north and south. The central or main niche on each side is larger and is flanked by two

minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south. Each major niche also has a niche on the basement mouldings. The main niche on the south shows a seated Tirthankara. The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakresvarī Yaksī.

CONCLUSION

The mature decorative and architectutual motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratihāra architectural style of central India.

Like the Bajra Math of Gyaraspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship. It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Math. Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple.

(1) Except for a frieze showing Ganesa, Virabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities. There are reasons to believe that Ganesa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period.

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory.

(3) Yaksī Cakresvarī occurs conspicuously on the *lalāta-bimba* of the *mandapa* doorway. This is extremely significant.

(4) Cakresvarī and Ambikā Yaksīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *mandapa* in the north as well as in the south faces.

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhadrās* of the sanctum façade invariably show representations of Dharaṇendra Yaksa and Padmāvatī Yaksī.



**Fragments of the earliest Eastern
Prakrit Grammarians***
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala
and Kapila)

DR SATYA RANJAN BANERJEE

AT the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Puruṣottama¹, Rāmātarkavāgīśa² and Mārkaṇḍeya³, who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar *Prākṛta-Sarvasva*⁴. Māṇḍavya is mentioned only by Rāmātarkavāgīśa. Kapila is referred to by both Rāmasarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960

1 For all these references, vide Appendix

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājadyaiḥ/
proktān granthān nānālakṣyaṇī ca nūpunam ālokyā// avyākīrnam
vīśadamaśāram svalpāksara-grathītapadyam/Mārkaṇḍeya-kavindrah
Prākṛta-sarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views, culled out from the text of Purusottama, Rāmatarakavāgīśa and Mārkaṇḍeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with *i* (Śā 10) only, otherwise, with *i* or *ā*, e g, mānini, mānamsini, but sohanā and sohani

(b) "matup" is formed with *ha* (Śā³ & Mā³ 2), otherwise, *alla* or *ella*, e g, ekkaho, but ekkallo, ekkello, puttaho, but puttallo, puttello

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") *e* or *i* is added (Śā & Mā 5) (No example is given)

2 *Declension of the Second Personal Pronoun*

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m), tujjhesu (m) and tumhesu (m) (Śā 11)

3 *Future* It is formed with <ssa> instead of *hi*, (Śā 1) (No example is given)

4 *Gerund* Ktvā is formed with *tu*, *tum* (or *tumam*) (Śā & Mā 3) (No example is given)

5 *Verbal substitute* (Śā 6 & 7)

Skt √ tvar > Pkt tuvara-1

" √ bhīd > " bhīnda-1

" √ chīd > " chīnda-1

6 *Śaurasenī* Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ bhu Śau ho (Śā 9 & 12)

and kta " √ grah " gahī (not genha) (Ka³ 14 & 15) in tavya

7 *Māgadhi* Māgadhi is spoken by demons (rāksasas), by religious mendicants (bhiksus), by the Jainas (Ksapanaka) and by the menials (ceti) (Ko³ 13)

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text, for which, vide Appendix A

**Fragments of the earliest Eastern
Prakrit Grammarians*
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala
and Kapila)**

DR SATYA RANJAN BANERJEE

AT the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Purusottama¹, Rāmātarkavāgīśa¹ and Mārkaṇḍeya¹, who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar *Prākṛta-Sarvasva*². Māṇḍavya is mentioned only by Rāmātarkavāgīśa. Kapila is referred to by both Rāmasarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960

1 For all these references, vide Appendix

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājādyaḥ/
proktān granthān nānalakṣyaṇi ca nūpunam ālokyā// avyākīrnam
vīśadam sārām svalpākṣara-grathitapadyam/ Mārkaṇḍeya-kavīndraḥ
Prākṛta-sarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views, culled out from the text of Purusottama, Rāmatarakavāgīśa and Mārkaṇḍeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā 10) only, otherwise, with ī or ā, e g, mānini, mānamsini, but sohanā and sohani

(b) "matup" is formed with ha (Śā³ & Mā³ 2), otherwise, alla or ella, e g, ekkaho, but ekkallo, ekkello, puttaho, but puttallo, puttello

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") e or i is added (Śā & Mā 5) (No example is given)

2 Declension of the Second Personal Pronoun

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m), tujjhesu (m) and tumhesu (m) (Śā 11)

3 *Future* It is formed with <ssa> instead of hī, (Śā 1) (No example is given)

4 *Gerund* Ktvā is formed with tu, tum (or tumam) (Śā & Mā 3) (No example is given)

5 *Verbal substitute* (Śā 6 & 7)

Skt √ tvar > Pkt tuvara-1

" √ bhīd > " bhīnda-1

" √ chīd > " chīnda-1

6 *Śauraseni* Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ bhu Śau ho (Śā 9 & 12)

" √ grah " gahī (not genha) (Ka³ 14 & 15) in tavya and kta

7 *Māgadhi* Māgadhi is spoken by demons (rākṣasas), by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas (Kṣapanaka) and by the menials (ceti) (Ko³ 13)

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text, for which, vide Appendix A

Appendix A

[Views of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as collected from the texts of Puruṣottama, Rāmatarakavāgīśa and Mārkaṇḍeya with their English Translation]

Puruṣottama on Śākalya

1 Dhātorbhaviṣyatī hīh// VI 13

ssasca Śākalyasya // VI 14

Eng Tr According to Śākalya *ssa* is used in the future tense, while generally *hi* will come before the terminations

Rāmatarakavāgīśa on Śākalya and Māṇḍavya and Kapila

2 Svārthe matau kevalam alla-ellau

Śākalya-Māṇḍavya-mate ha-kārah// I V 19

cf MK IV 48

Eng Tr In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastically, but according to Śākalya and Māṇḍavya *ha* can, however, be used in such a case As for example

ekkallo, ekkello, but ekkaho,

puttallo, puttello, but puttaho

3 Ktvārthe [tu-tum] samsantī ke'pī dhīrāh

Śākalya-Māṇḍavyamate vilokya// I V 23

cf Pu IV 24 MK IV 38

Eng Tr Following the teachings of Śākalya and Māṇḍavya, some grammarians prescribe *tu* or *tum* [or *tuman* if Dolci's reading] in the sense of "ktvā"

4 tujjhe ca'tumhe sasī vo ca vācyāh

Śākalya-Māṇḍavya-mate tu tumbhe// I VI 25

cf Vr VI 28-29 MK V 83-84

Eng Tr *tujjhe*, *tumhe* and *vo* will be found in the accusative plural (*sasī*) [of the second personal pronoun], but according to Śākalya and Māṇḍavya the form *tumbhe* also will be used

5 Śākalya-Māṇḍavya-mate tu eva

bhavya kta-tum-ktvāpara editau ca// I VII 14

cf Vr VII 28 MK VI 7

Eng Tr According to Śākalya and Māṇḍavya *e* or *i* may optionally be used in the past participle (*ktā*), in the infinitive (*tumun*) and in the indeclinable perfect participle (*ktvā*), [while in general the suffix will be *avī*]

6 tvarestu to tuvarae Śākalya-mate Vrtti under I VIII 1

Eng Tr According to Śākalya *tvār* will always be changed into *tuvara*

7 kather hakāro'tha bhīdi-cchīdorndo
bhede ca Śākalyamate tayoh syāt// I VIII 14

Eng Tr In the sense of 'piercing' (*bhede*) the roots *bhīd* and *chīd* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya, e g

✓ *bhīd* > *bhīndai*,
✓ *chīd* > *chīndai*

8 Dhātu-svarūpānyaparāni pakse
Śākalya-Māndavya-matānugāni/
Kātyāyanasyāpi mate tathaiva
jñeyāni lakṣyānubhavadakramena// I VIII 42

Eng Tr Following the foot-steps of Śākalya and Māndavya there are, on the other hand, other forms of these roots, and similarly according to Kātyāyana there are other forms too These are to be known from the usage

9 bho ho ca Śākalyamate bhuvasca II I 25
cf hosca Śākalyamate syāt MK IX 109

Eng Tr (In Śauraseni) *bho* is substituted for the root *bhū*, but according to Śākalya *ho* can also be used

Mārkaṇḍeya on Śākalya

10 halantād id eveti Śākalyah Vrtti under V 30

Eng Tr The feminine suffix : only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya, [otherwise, *ā* and *i* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*] cf The sūtra in which he is mentioned

āditau bahulam MK V 30

striyām nāmna uttare āditau bahulam syātām sohanā sohanī/
suppanahā suppanahī/ rāhā rāhī/ kvacid ādeva piā/ vallahā/ asahanā/
ahanā/ māmni/ māmamsinī/ halantād id eveti Śākalyah//

cf Vararuci āditau bahulam V 24

cf also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted

adantāt paramākāra ikāro vyañjanād api/
ity evaṃ vyavatisthante bahulagrahanāt pare//

- 11 *tujjha-tumhau supi syātām Śākalyasyāta in mate V 96*
cf RT I VI 29

Eng Tr In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu (m)*, *tumhesu (m)* and *tumbhesu (m)* (with or without a final anusvāra) Then he adds—*etat tu na bahusammatam*

- 12 *hosca Śākalyamate syāt IX 109 (vide No 9)*

Mārkaṇḍeya on Kohala

- 13 *Rāksasa-bhikṣu-ksapanaka-cetādyā Māgadhi prāhur itī Kohalah XII 1*

Eng Tr *Māgadhi* is spoken by demon (*rāksasa*) by religious mendicants (*bhikṣu*), by the Jainas and by the menials

Rāmatarakavāgiśa on Kapila

- 14 *Kapilasya tavya-ktayor gahīh syāt II 1 28*

Eng Tr *Kapila* does not want the substitute for the root *grah* into *genha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*ktā*) Cf MK IX 130 (vide No 15)

Mārkaṇḍeya on Kapila

- 15 *na kia-ktavatu-tavyeṣu Kapile genham icchatī IX 130*

Eng Tr *Kapila* does not want the substitute for the root *grah* into *genha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*ktā*) cf RT II 1 28 (vide No 14)



Jaina Bronzes in the Patna Museum

H K PRASAD

THE Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes. These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuātānd Aluārā in district Manbhum. In style and execution, the Chausā Jaina bronzes are quite different from the Aluārā Jaina bronzes. They are, therefore, discussed here separately.

A THE CHAUSĀ JAINA BRONZES

In about the year 1931 from a field at Chausā¹, a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth. It consisted of a

¹ Chausā is a village in Buxar sub-division in the district of Shahabad. It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East. In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539. It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it. At Masārā, not far away from Chausā and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist. Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found. Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them

Dharmacakra, a *Kalpavrkṣa* and 16 images of Jaina Tirthankaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, viz., (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavrkṣa*, (ii) ten standing images of Tirthankaras, (iii) six seated images of Tirthankaras.

First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣinīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl XVIII).

The *Yakṣinī* figures are very much similar to those of Sāñcī Toranas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñcī (2nd-1st centuries B C) : i.e. in the Śunga period². This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣinīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period³ has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jaina shrines. There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

- 2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p 107). Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, fig 15. U P Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B C or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kusāna period (*vide Akotā Bronzes*, pl 3).
- 3 *Vide* The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sārnāth Lion Capital).

bility, it may be placed in the Śunga period (2nd century B C) (See fig 1 for details of the Yaksis and Makaras supporting the Dharmacakra)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*⁴, may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śunga period. We have the image of Śalabhāñjikā in the Railing-pillars at Bodhi Gaya, which are assignable to the Śunga period. In Sāñci Toranas also of the Śunga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Śunga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śunga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Asoka tree) may also be of the Śunga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, i.e., not in association with any Jaina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jaina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Asoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthankara and as such it is represented in association with a Jaina sculpture. (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl XVIII)

Second Group

The ten standing images of the Jaina Tirthankaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kusāna period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kusāna period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of Pārśvanātha, none of them bear their *lūñchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate.

4 According to *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Asoka tree) is one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthankaras.

Dharmacakra, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jaina Tirthankaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, viz, (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*, (ii) ten standing images of Tirthankaras, (iii) six seated images of Tirthankaras.

First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣinīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl XVIII).

The *Yakṣinī* figures are very much similar to those of Sāñcī Toranas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñcī (2nd-1st centuries B C) i.e. in the Śunga period². This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣinīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period³ has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jaina shrines. There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

- 2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p 107). Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, fig 15. U P Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B C or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kusāna period (*vide Ākotū Bronzes*, pl 3).
- 3 *Vide* The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sārnāth Lion Capital).

bility, it may be placed in the Śunga period (2nd century B C) (See fig 1 for details of the *Yaksis* and *Makaras* supporting the *Dharmacakra*)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*⁴, may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śunga period. We have the image of Śālabhañjikā in the Railing-pillars at Bodhi Gaya, which are assignable to the Śunga period. In Sāñcī Toranas also of the Śunga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Śunga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śunga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Asoka tree) may also be of the Śunga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, i.e., not in association with any Jina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Asoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthankara and as such it is represented in association with a Jina sculpture. (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII)

Second Group

The ten standing images of the Jaina Tirthankaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kusāna period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kusāna period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of Pārśvanātha, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate.

4 According to *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Asoka tree) is one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthankaras.

to their bodies Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless Their faces are broad and unattractive All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kusāna period

These Tirthankara images are represented singly, i e , without the association of their *Sāsana-devatās* (i e *Yaksa* and *Yakṣinī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period In this connection, B C Bhattacharya has rightly observed "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yaksa* and *Yakṣinī* figures to the sculptures of the Tirthankaras Thus it may be concluded that the *lāñchanas* as well as the *Yaksa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kusāna age of Jaina art"⁵ Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kusāna period⁶ The image of Pārsvanātha (Arch No 6531, pl 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B C by U P Shah⁷, for to some extent it resembles in style and execution to that of the Pārsvanātha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay,⁸

5 *Vide The Jaina Iconography* by B C Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p 41, and U P Shah's paper on 'Introduction of *Sāsana-devatās* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneśvara

"I should like to point out that no figure of an attendant *yaksa* or *yakṣi* assignable to a period earlier than the sixth century A D is yet known"—U P Shah (Editor)

6 The characteristic features of the Kusāna Jaina images are (1) The Tirthankaras generally are depicted without their *lāñchana* (distinct symbol for identification) (2) The Jaina Tirthankara generally remains in *Kāyotsarga* posture (3) The Tirthankara image is represented singly, i e , without the association of his *Sāsana-devatās*, i e , *Yaksa* and *Yakṣinī* (4) The Jaina Tirthankara usually remains naked (5) The pedestal on which the Tirthankara stands remains simple, i e , without any decoration (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period

7 Shah, U P, *Akota Bronzes*, p 20, pl 1b,

8 *Ibid*, pl, 1a

which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer. But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph. His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape, secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Pārsvanātha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness. All these suggest a later date for this image at least later than the first century B C.⁹

Third Group

The images of the third group consisting of six seated Tirthankaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period. In this lot, two images of the Tirthankaras are associated with their *lāñchana* (particular symbol). There is delicacy and refinement in their execution. As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being. They all have their naturalistic body representations. The different limbs are quite in proportion to their bodies. All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period.¹⁰

The Chausā bronzes are now described below

-
- 9 "I still continue to regard this bronze as dating from c. first century B C. Terracottas with such faces and dating from c. 2nd or 1st century B C, are not unknown"—U P Shah (Editor)
- 10 The characteristic features of the Gupta period Jaina images are (1) The image of Jaina Tirthankara is invariably associated with his particular *lāñchana*. (2) Generally the Jaina Tirthankara is represented in association with his *Sāsana-devatā* (Yaksa and Yakṣiṇī). (3) The nudity of Tirthankara is very much restricted. During this age, in most of the cases, the Tirthankara image is given a sitting posture. (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a *Dharmacakra* symbol accompanied with either a pair of bulls or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella. (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image. Every limb of an image remains quite in proportion to the body.

First Group (Śunga period)

(1) P M Arch No 6540

Dharmacakra The *Dharmacakra* has 16 spokes with a nub in the centre. It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yakṣinīs*) coming out from the mouth of two *Makaras*—one on either side of the handle. The *Makaras* have long upturned fish tails. In between the upturned fish tails there is a flowery design. The *Dharmacakra* has two sides. There are perforations in between the two sides. The outer rim is beset with *triratna* devices. Its height along with the handle is 12¾" and diameter 8" (Fig 1) ¹¹

(2) P M Arch No 6550

Kalpavṛkṣa The Asoka tree is shown with various branches and leaves, a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders. It is very much corroded. It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilded. Broken Height 13½" (Fig 2) ¹²

Second Group (Kusāna period)

(3) P M Arch No 6538

Image of *Rṣabhanātha* or *Ādinātha* recognised as such from his *Kesavallārī* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back, the Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them, there is a circular halo (*Śiraścakra*) at his back, has flowery designs, the figure is nude and shows traces of gold slip on the body. Height 10½". See Fig 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view of the Bronze ¹³

(4) P M Arch No 6539

Image of *Rṣabhanātha* or *Ādinātha* recognised as such from his *Kesavallārī*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back, the Jina, standing nude in *Kāyotsarga* posture, has

11 For a full view of this *Dharmacakra*, see *Patna Museum Catalogue* pl XVIII

12 For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid*, pl XVIII

13 First published by Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, fig 17, and *Akota Bronzes*, fig 2a

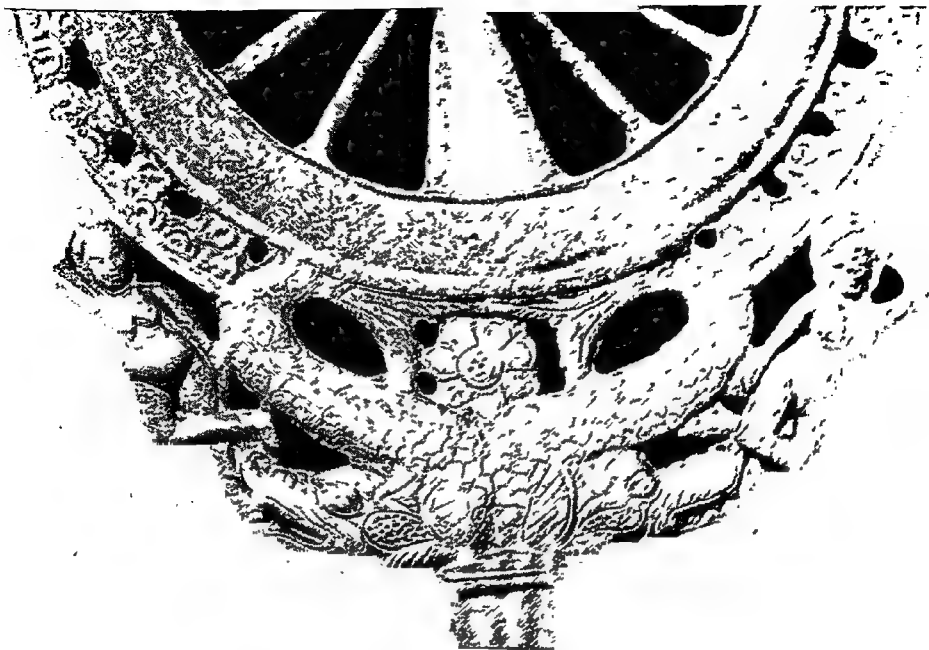


Fig 1 Detail of lower part of bronze Dharmachakra from the 1st century B.C.



Fig 2 Detail of lower part of bronze Dharmachakra from the 1st century B.C.

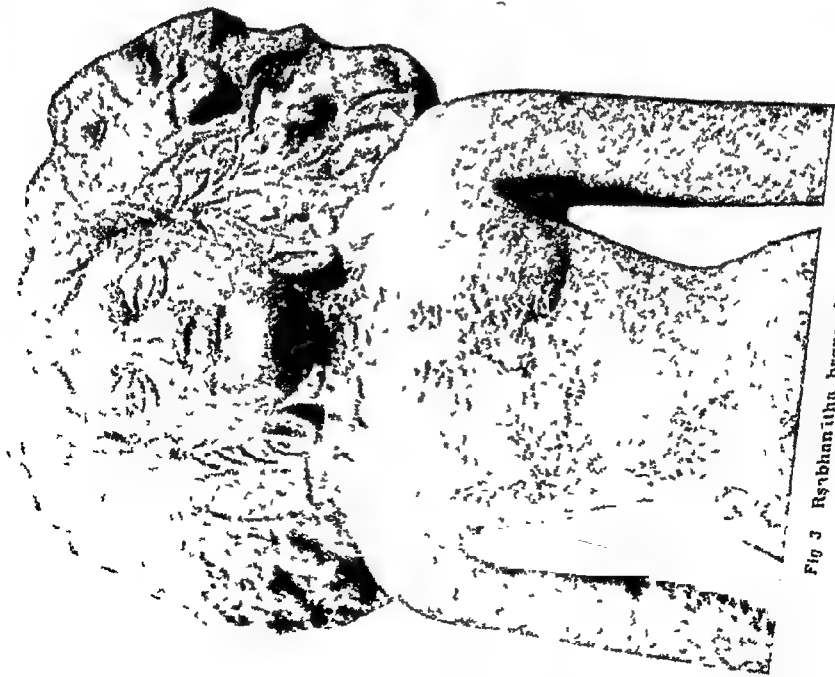


Fig 3 Rābhānīthā bronze from Chausā

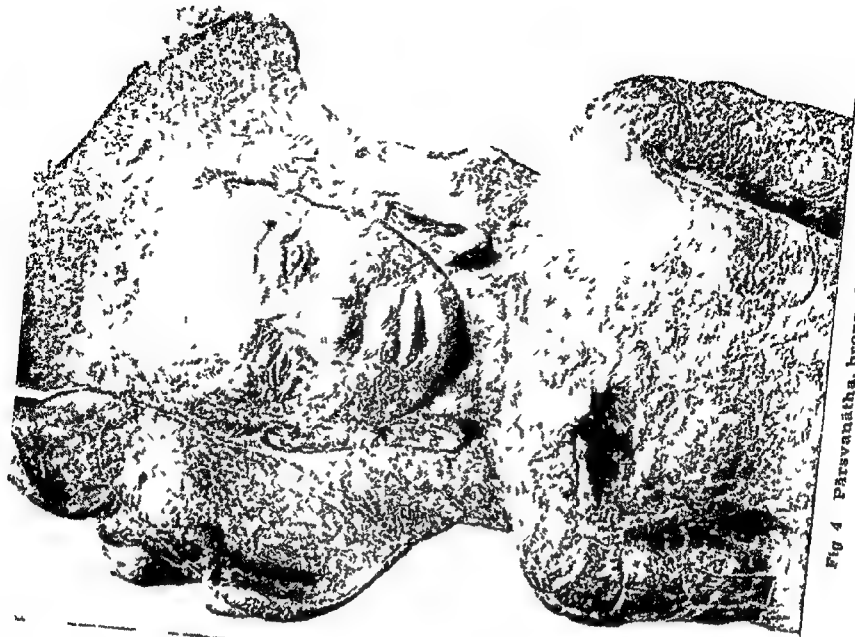


Fig 4 Pārsavānāthā, bronze from Chausā

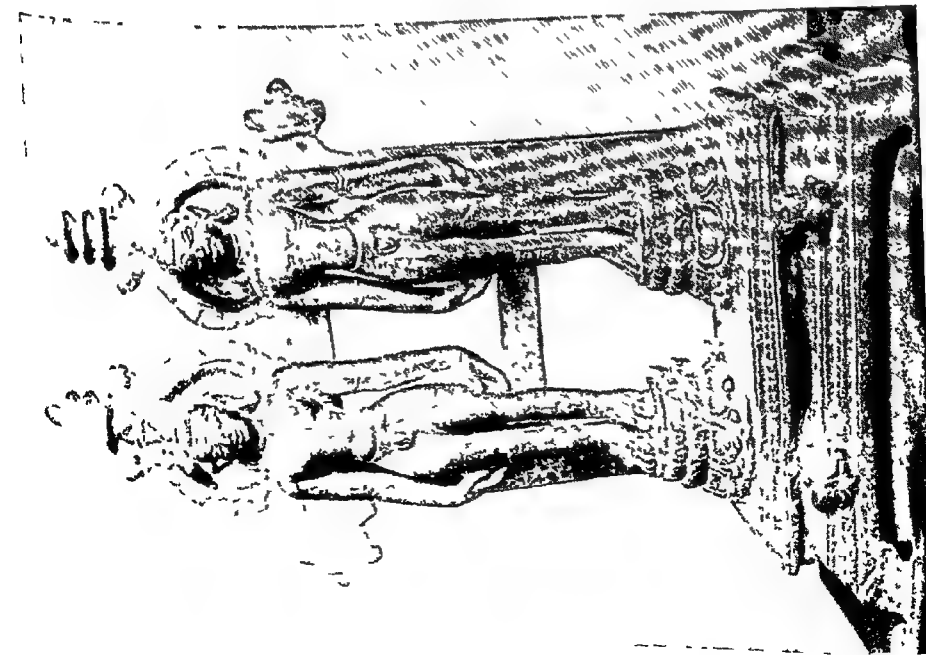


Fig 5 Raghavanātha and Mahāvīra, from Aluārā

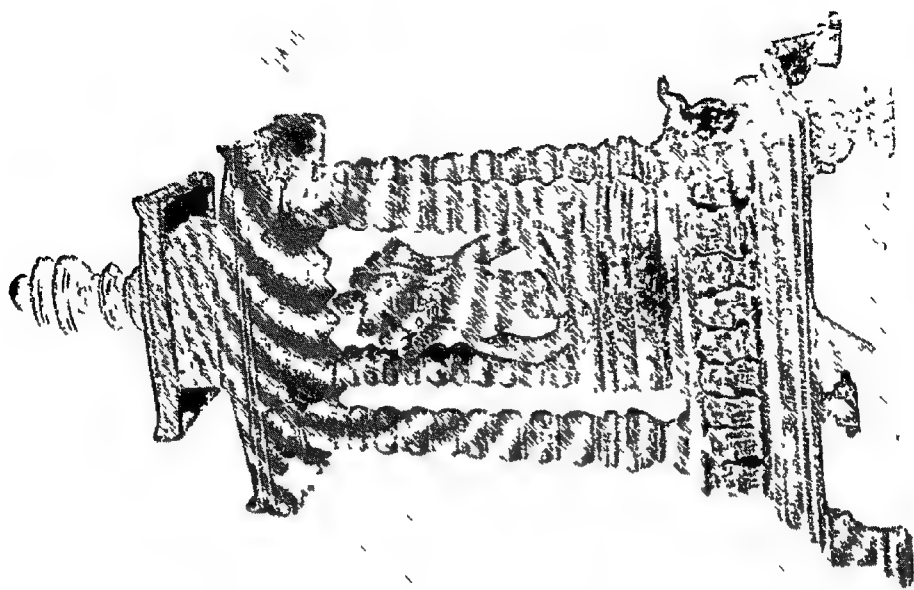


Fig 6 Pārsvanātha in a shrine from Aluārā



Fig 7 Ambikā, bronze from Aluārā



Fig 8 Rṣabhanātha bronze from Aluārā

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes. The limbs are not in proportion to the body. Height 8½". For a photo see *Akota Bronzes*, fig 2b, and *Patna Museum Catalogue*, pl XX.

(5) P M Arch No. 6533

Image of Pārsvanātha recognised as such by his particular *lāñchana* the "Serpent", all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body. The Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment, note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner. Height 12½". For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI.

(6) P M Arch No 6531

Image of Pārsvanātha recognised as such by his particular *lāñchana*—the serpent hood—at the back of his head, standing in *Kāyotsarga* attitude, portion below knees missing, very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged. Height 10". See fig 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view. Also see *Akota Bronzes*, fig 1b.

(7) P M Arch No 6535

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them, fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features, hands and legs not in proportion to the body, sex exposed, break across upper arms. Height 14½".

(8) P M Arch No 6536

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having bulging chest, curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced Śrīvatsa symbol on chest, elongated holed ear-lobes, badly corroded bronze, break across legs, sex exposed. Height 17½".

(9) P M Arch No 6537

Image of a *Tirthankara*, standing naked in *Kāyotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, Śrīvatsa symbol on chest, break across knees and forearm. Height 18". For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI.

(10) P M Arch No 6530

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, *Śrīvatsa* symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered Height 19½" For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(11) P M Arch No 6532

Image of a *Tirthankara*, portion of hands missing, standing in *Kāyotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out, elongated ear-lobes, faint *Śrīvatsa* symbol on chest, pupils marked, break across right leg Height 17"

(12) P M Arch No 6534

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing, break across right leg, crude in execution, corroded Height 13¾"

Third Group (*Early Gupta or Gupta period*)

(13) P M Arch No 6553

Image of *Rsabhanātha*, recognised as such by his *Kesarallārī* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, *Śrīvatsa* symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height 5½

(14) P M Arch No 6554

Image of *Rsabhanātha*, recognised as such by his locks of hair (*Kesavallārī*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, wearing elongated ear-rings, *Śrīvatsa* on chest, tenon at back of head, corroded Height 6" *Patna Museum Catalogue* pl XIX

(15) P M Arch No 6556

Image of a *Tirthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded Height 3½"

(16) P VI Arch No 6551

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścaakra*) at the back of his head, *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings, corroded Height 8½"

(17) P M Arch No 6552

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścaakra*) at the back of his head, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings Corroded and damaged Height 7½" Patna Museum Catalogue, pl XIX

(18) P M Arch No 6555

Image of a *Tīrthankara* seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścaakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings, features and contours of body very much blurred, corroded Height 5½"

B THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES

In March 1947, a hoard of twenty-nine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluārā¹⁴ in District Manbhūm Twenty-seven of them were images of Jaina *Tīrthankaras*, one of them was an

14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P S Chandankiyri District Manbhūm is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes

Manbhūm was once a great centre of Jainism There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhūm At Balrāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhūm, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jainā shrine where there are naked Jaina images At Kumhri & Kumardaga (the two

(10) P M Arch No 6530

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered Height 19½" For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(11) P M Arch No 6532

Image of a *Tirthankara*, portion of hands missing, standing in *Kāyotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out, elongated ear-lobes, faint Śrīvatsa symbol on chest, pupils marked, break across right leg Height 17"

(12) P M Arch No 6534

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing, break across right leg, crude in execution, corroded Height 13¾"

Thrd Group (Early Gupta or Gupta period)

(13) P M Arch No 6553

Image of *Rsabhanātha*, recognised as such by his *Kesavallari* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height 5½"

(14) P M Arch No 6554

Image of *Rsabhanātha*, recognised as such by his locks of hair (*Kesavallari*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, wearing elongated ear-rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded Height 6" *Patna Museum Catalogue* pl XIX

(15) P M Arch No 6556

Image of a *Tirthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded Height 3½"

(16) P M Arch No 6551

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings, corroded Height 8 $\frac{1}{2}$ "

(17) P M Arch No 6552

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings Corroded and damaged Height 7 $\frac{1}{2}$ " Patna Museum Catalogue, pl XIX

(18) P M Arch No 6555

Image of a *Tirthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings, features and contours of body very much blurred, corroded Height 5 $\frac{1}{2}$ "

B THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES

In March 1947, a hoard of twenty-nine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluārā¹⁴ in District Manbhum Twenty-seven of them were images of Jaina *Tirthankaras*, one of them was an

- ~~~~~
- 14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P S Chandankiyrī District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes

Manbhum was once a great centre of Jainism There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhum At Bairāmpur village, about four miles from Purulā, the district headquarter of Manbhum, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jaina shrine where there are naked Jaina images At Kumhri & Kumardaga (the two

image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tirthankara. These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects.

These images are quite different from those of the Chausā in their technique, form and depiction and represent a local style of their own. The following characteristic features are noticed in these images:

1 These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausā.

2 The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body. Every portion of their body is properly delineated and finely executed.

3 The images do not stand exactly in *Kāyotsarga* posture like those of the Kusāna period. Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees.

4 Some of the images have *ūrṇā* on their foreheads and all of them are associated with their *lāñchanas*. These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards.

5 The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kusāna period. The designs of most of them are complex. They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two. Further, some of them are decorated with the figures of devotees, which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards.

~~~~~

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images. At Pakbira, about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion. Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft high) of a Jaina Tirthankara.

At Chhārā, about 4 miles from Purulia, are visible old remains of Jaina temples. At Dharmasthan, nearby Chhārā, there are quite a large number of broken images of Jaina Tirthankaras, some of them very old. All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism.

6 The *lāñchanas* of the Tirthankaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period. This peculiarity came in vogue during the Pāla period.

7 Two of the images of the Tirthankaras are shown inside canopied *śimhāsanas*, which is a very late conception. Probably it originated during the Pāla period.

8 Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A D on palaeographical grounds. And as such these images are much later in date than the Chausā bronzes.

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lāñchanas*.

- (a) Rsabhanātha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanātha,  
(d) Śāntinātha, (e) Kunthūnātha, (f) Pārsvanātha, (g) Neminātha,  
(h) Mahāvīra, (i) a female deity, probably Ambikā

These are now described below.

(1) P M Arch No 10676 Rsabhanātha

Recognised as such by his *Kesavallārī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees, hair on sides arranged in curls with bends shown upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrnā* on forehead. Height 3½"

(2) P M Arch No 10680 Rsabhanātha

Recognised as such by his *Kesavallārī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shown upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrnā* on forehead, traces of *Śrīvatsa* on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lāñchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself. Inscription on pedestal which reads "Adharya Mayā" Height 7½" (Fig 8)

(3) P M Arch No 10681

Rsabhanātha, but without *Śrīvatsa* on chest, pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel

lines all around having space in between the two and is not inscribed Height  $7\frac{3}{4}$ "

(4) *P M Arch No 10682 Rsabhanātha & Mahāvira*

Image of Rsabhanātha and Mahāvira standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?), Rsabhanātha having his *Kesavallari* falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal, small *urnā* marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest, Mahāvira, recognised as such by his *lāñchana* (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, *urnā* marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest Height  $7\frac{3}{4}$ " For a photo see fig 5, also see *Patna Museum Catalogue*, pl XXXV

(5) *P M Arch No 10683 Rsabhanātha*

He is recognised as such by his *Kesavallari* falling down on his shoulders and coming up to his chest, standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers, his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, *urnā* shewn on his forehead Height  $7\frac{1}{4}$ "

(6) *P M Arch No 10684*

*Ditto* Height 7"

(7) *P M Arch No 10685*

*Ditto*, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 5"

(8) *P M Arch No 10686*

*Ditto* Height  $3\frac{3}{4}$ "

(9) *P M Arch No 10687 Rsabhanātha*

He is recognised as such by his *Kesavallari* falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in *Vajrāsana*, *Dhyānamudrā*, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top Height  $2\frac{3}{8}$ "

(10) *P M Arch No 10689 Kunthūnātha*

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal Height  $2\frac{3}{4}$ "

## (11) P. M Arch No 10690

Ditto, but the pedestal shows eight seated attendants or devotees<sup>15</sup> Height 4½"

## (12) P M Arch No 10691

Ditto, with ūrnā on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants)<sup>16</sup> Height 6½"

## (13) P M Arch No 10692

Ditto Height 6½"

## (14) P M Arch No 10693

Ditto, pedestal showing eight seated attendants<sup>17</sup> Height 4½"

## (15) P M Arch No 10675

Ditto, but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 4½"

## (16) P M Arch No 10695

Candraprabha, standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having ūrnā on forehead and hair on head arranged in top knot fashion Height 6½"

## (17) P M Arch No 10696

Ditto, but features blurred Height 4½"

## (18) P M Arch No 10697 Ajitanātha

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having ūrnā on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion Height 5½"

## (19) P M Arch No 10688 Neminātha (?)

Probably the image of *Neminātha* (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion Height 6½"

---

15 These may be the Planets —U P Shah

16 These may be the Planets —U P Shah

17 These may be the Planets —U P Shah

lines all around having space in between the two and is not inscribed Height  $7\frac{1}{2}$ "

(4) *P M Arch No 10682* Rsabhanātha & Mahāvīra

Image of Rsabhanātha and Mahāvīra standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?), Rsabhanātha having his *Kesavallari* falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal, small *ūrnā* marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest, Mahāvīra, recognised as such by his *lāñchana* (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, *ūrnā* marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest Height  $7\frac{1}{2}$ " For a photo see fig 5, also see *Patna Museum Catalogue*, pl XXXV

(5) *P M Arch No 10683* Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallari* falling down on his shoulders and coming up to his chest, standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers, his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, *ūrnā* shewn on his forehead Height  $7\frac{1}{2}$ "

(6) *P M Arch No 10684*

*Ditto* Height 7"

(7) *P M Arch No 10685*

*Ditto*, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 5"

(8) *P M Arch No 10686*

*Ditto* Height  $3\frac{3}{4}$ "

(9) *P M Arch No 10687* Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallari* falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in *Vajrāsana*, *Dhyānamudrā*, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top Height  $2\frac{1}{2}$ "

(10) *P M Arch No 10689* Kunthūnātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal Height  $2\frac{1}{2}$ "

(11) P M Arch No 10690

Ditto, but the pedestal shows eight seated attendants or devotees <sup>15</sup> Height  $4\frac{3}{4}$ "

(12) P M Arch No 10691

Ditto, with ūrnā on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants) <sup>16</sup> Height  $6\frac{1}{8}$ "

(13) P M Arch No 10692

Ditto Height  $6\frac{1}{8}$ "

(14) P M Arch No 10693

Ditto, pedestal showing eight seated attendants <sup>17</sup> Height  $4\frac{1}{2}$ "

(15) P M Arch No 10675

Ditto, but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height  $4\frac{1}{2}$ "

(16) P M Arch No 10695

Candraprabha, standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having ūrnā on forehead and hair on head arranged in top knot fashion Height  $6\frac{1}{4}$ "

(17) P M Arch No 10696

Ditto, but features blurred Height  $4\frac{1}{8}$ "

(18) P M Arch No 10697 Ajitanātha

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having ūrnā on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion Height  $5\frac{1}{4}$ "

(19) P M Arch No 10688 Neminātha (?)

Probably the image of Neminātha (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion Height  $6\frac{1}{4}$ "

---

15 These may be the Planets —U P Shah

16 These may be the Planets —U P Shah

17 These may be the Planets —U P Shah

## (20) P M Arch No 10674 Vimalanātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having *ūrnā* on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear Height 4½"

## (21) P M Arch No 10670 Mahāvira

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *śimhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *śimhāsana* on the front side, inscription on *śimhāsana* which reads *Śrī Ānanda tasya Putra Vannatī thākur muni (?)* Height of figure 8" Height of *śimhāsana* 21" Patna Museum Catalogue, pl XXXVI

## (22) P M Arch No 10671 Mahāvira

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having *ūrnā* on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion, his emblem "Lion" is depicted on the pedestal, inscription on pedestal which reads "*Śrī Ācārya Ratnacandra Saha (?) yakasya*" Height 8½"

## (23) P M Arch No 10672

Ditto Inscription on pedestal which reads "*Danam pri (?) tī manvita*" Height 6½"

## (24) P M Arch No 10673

Ditto With nine attendants seated on pedestal, inscription on pedestal at the back which reads "*Kulsthā ila kunakya*" Height 6½"

## (25) P M Arch No 10677

Ditto, but without any attendant and inscription on pedestal Height 3½"

## (26) P M Arch No 10678 Pārśvanāthā

Image of *Pārśvanāthā* recognised as such by his *lāñchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *śimhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal,<sup>18</sup> inscription on *śimhāsana* which reads

~~~~~  
18 These are the nine planets—U P Shah

"Śrī Ācārya (ya) Su-mayīla " Height 12" See fig 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVI

(27) P M Arch No 10679

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct Height 5"

(28) P M Arch No 10698 *Head of a Jina*

Head of a Tīrthankara with ūrnā on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear-rings Height 5½" *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

(29) P M Arch No 10694 *Ambikā (?)*

Image of a female deity probably¹⁹ *Ambikā* standing in *tribhanga* attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a sari as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object, pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem—the "Lion" Height 5" See fig 7 Also *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

- ~~~~~
- 19 She can be safely identified as *Ambikā*, the *Yaksini* of *Neminātha*. In the photo published here, the figure of the child on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen. Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay. Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay—U P Shah



Some Early Jaina Temples In Western India

M A DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Śvetāmbara variety in particular. This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jainas contributed almost half the share, they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India. The *vāstuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solanki times when the earliest of such books were compiled)¹ their debt to the Jainas by according generous sections to Jaina iconography and architecture. And Jainas built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

1 *Vide* Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vāstuśāstras of Western India* (edited by PRABHASHANKAR O SOMPURA)

Western India For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Śvetāmbara Jainism itself

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India Girinagara (Junagadh), but more definitely Valabhi (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maṭṭrakas, was a stronghold of Jainism, a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jainas have not much to show between the fifth and the seventh century Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maṭṭraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism Its existence in the earlier half of the Maṭṭraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved Jaina bronzes of the sixth century at Valabhi itself², again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century³, the Digambara Jina image from Khedbrahma⁴ and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank⁵, together with a few but indisputable literary evidences so endorse But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent At Valabhi itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhi was devastated (783-84) by the marauding Arabs from Sind The sacred Jaina images, just before the

2 Consult SHAH, U P, *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details

3 Ibid

4 SHAH, U P, *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol X, No 1, September 1960, Fig 1

5 This is the considered opinion of DR U P SHAH

hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*⁶, to safer sanctuaries, to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamāna (Wadhwan), and to Bhīllamāla (Bhinmal)

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place, in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late. Some of the well-known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat. Anhilapātaka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanarāja Cāpotkata, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century. There, Prince Vanarāja founded a temple to Pārsvanātha of Pancasar. An immigrant from Rajasthan, Prāgvāta Ninnaya, the ancestor of Governor Vimala of Dīlwara fame, built a temple to Jina Rsabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyādhara Kula of the Śvetāmbara Church. At the same moment, at Thārāpadra (Tharad) in North-west Gujarat, Vatesarasūri of Candra Kula established Thārāpadra Gaccha at the centre of its emanation a temple to Jina Rsabha was in existence.

Dīgambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age. At Vardhamāna it had a temple sacred to Pārsvanātha (Nannarāja Vasatī) where Jinasena wrote his *Harivamsa Purāna* in 783. This work was adored in the temple of Śāntinātha at Dostatikā as mentioned in the same work. Yet another work composed at Vardhamāna, now in 931-32, was the *Brhatkathakośa* of Harisena.⁷ *Harivamsa Purāna* refers to Śimhavāhanā Śāsanadevī Ambikā (atop Mt Girnar) whose origin is associated with Kottinārī (Kodinar) on the west coast of Saurashtra.^{7a} By the end of eighth century, the sectaries

6 Prabandhacintāmaṇi (1305) of Merutunga, *sarga* 50, *Satyapura-tīrthakalpa* (1311) inside *Vividhatīrthakalpa* of Jinaprabha, and Ms P (1472) in *Purātana Prabandha Samgraha* edited by Muni Jinavijaya all published in Singh series, Bombay

7 SANDESARA, B J, *Wadhavan-mām racāyēlā be Dīgambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society' Vol I, No 2, Sept 1957. Both Jinasena and Harisena belonged to the Punnāta Samgha of the Dīgambara Sect

7a SHAH, U P, *Iconography of the Jaina Goddess Ambikā*, 'Journal of the University of Bombay', Vol IX, pt 2, Sept 1940

of the Dīgambara Church had settled at Prabhāsa, they had, like the Śvetāmbarins, a temple to Jina Candraprabha there.⁸ A little later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārsvanātha near Unnatapura (Una).^{9a} At Stambhatīrtha (Khambhat), too, they established their headquarters soon after.

When we turn to Rājasthān, no centre of the stature of Valabhi is encountered at that age or earlier. A completely ruined brick temple of Jaina affiliation at Kesorapur near Bundi is supposed to be a fifth century erection.⁹ Next of note is the hoard of bronzes from Vatapura (Vasantgarh) in which the oldest inscribed document is the pair of handsome *kāyotsarga* jina images dated to the year 688.¹⁰ The image of Mahāvira in the temple at Nandīya with its two superb *vāhikas* (chauri-bearers)¹⁰ would come next. The image of Pārsvanātha from Bhātwa¹¹ is stylistically of the same age.

Significant equally are the evidences furnished by the literary sources. It seems, by the end of seventh century, a Jaina temple existed at Bhīllamāla on the strength of *Kuvalayamālā* (779) of Udyottanasūri who completed this work in the Astāpada Prāsāda of Adinātha at Jābālipura (Jālor), a fane founded a little earlier by Friar Virabhadra to whom Udyottana refers very reverently. The Bhīllamāla temple could be one of a series founded in Gurjaradesa by Yaksadattagani (Yaksa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasūri. Jaina temples existed at Citrakūta (Chitor) in the time of Haribhadrāsūri (8th cent). Ninnaya of Anhilapātaka, mentioned earlier, had founded a temple to some Jina at Candrāvati for the benefit of Jālhara Gaccha. At Nāgapura (Nagaur) a Jaina temple

8 DHAKY, MADHUSUDAN and SHASTRI, HARISHANKAR PRABHASHANKAR, *Prabhās-Pātan-nām Prācīna Jaina Mandīro* (Gujarati) 'Svādhyāya', Vol 3, No III, V S 2023, Baroda

9a A defaced image (in *kāyotsarga*) of Pārsvanātha datable to the ninth century has been found from this place and now preserved in Junagadh Museum. For its illustration, see NAWAB, SARABHAI, *Bhārat-nām Jaina tīrtha āne temnum Śīpa-sihāpatya* (1942), Fig 12

9 Consult JAINA KAILASCHAND, *Jainism in Rājasthān*

9a U P SHAH has published this image in his *Akota Bronzes* as well as in *Studies in Jaina Art*

10 KRAMRISCH, STELLA, *The Art of India* (1955), Fig 54

11 This, as informed by MUNI SHRI YASHOVIJAYAJI, is now in the Jaina temple of Chansma in North Gujarat

existed in 859 as reported by Jayasimhasūri in his *Dharmopadesa-vivaranamālā-vrth* Jayasimhasūri's master, Kṛsnarsi, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur¹²

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith Vanarāja Cāpotkata we mentioned in the foregoing discussions There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a *Jina-bhavana* at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century More important instances are known from the Imperial Caulukyās (Solankis) of Anhilapātaka King Mūlarāja I (942-995) founded, it would seem, Mūlavasatīkā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajīnadeva for the Śvetāmbara Church at Anhilapātaka His successors Cāmundarāja as well as Durlabharāja respected Jainism In the capacity of heir apparent, Cāmunda had made a grant to the Jaina temple at Varunasarmaka (Vadasama) in 977 Bhimadeva I (1022-64) held learned Jaina monks in high esteem Surācārya and Śāntisūri rallied beside the throne in the battle of wits between Mālava and Gujarat Bhimadeva's son and successor Karnadeva (1064-95) was also generous to the Jainas He granted land to the temple of Jina Sumatinātha at Tākavi or Tākovi (Takodī) in 1084 His son and successor Jayasimha Siddharāja (1095-1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinātha temple, in 1100 But Siddharāja did more than that for the Jainas By about 1127 he founded Rājavihāra at Anhilapātaka and Siddhavihāra (c 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sīdpur) Out of all Solanki monarchs, Emperor Kumārāpāla (1144-74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jābālipura and Prabhāsa

In Rajasthan, the facts almost complement those known from Gujarat The Imperial Gurjara-Pratihāras as well as the Pratihāras of Maddodara-Medāntaka (Mandor-Medta) branch were zealous for Jainism Pratihāra Nāgabhaṭṭa I founded Yaksavasatī Prāsāda at Jābālipura, his capital, in honour of his guru Yaksadattagani whom we referred to a short while ago The sanctuary of Mahāvira

12 From Kṛsnarsi sprang a gaccha bearing his name

at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koranta (Korta) are traditionally ascribed to him. To Vatsarāja Pratihāra we shall have an occasion to refer to later. His successor Nāgabhatta II was under the influence of Bappabhattisūri, while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confreres of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratihāra emperor Mihirabhoja. The Jaina foundations by Nāgabhatta II at Kānyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India.

How early Pratihāras of the collateral branch in Marumandala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain. Pratihāra Kakkukarāja of Maddodara, a prince of some learning, founded a *Jina Bhavana* at Rohimsakūpa (Ghatiyala) in 861. Guhila Bhartribhatta I, Lord of Medapāta (Mewar), built Guhilavihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartripadra (Bhatewar) in Mewar. The fane was consecrated by Budhāgani of Caitrapuriya Gaccha. His successor Allata is said to have erected a *kirtistambha* at Citrakūta.¹³

The relations between the early Cāhamānas of Śākambhari (Sambhar) or Sapādalaksa and the Jaina Church are not clear. The later Cāhamānas were of course generous to Jainism. Prthvirāja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor. Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārsvanātha at his newly founded capital, Ajayameru (Ajmer). His son Arnorāja held Jinadattasūri in great respect. His son and successor Visāladeva Vīgraharāja is said to have built Rājavihāra at Ajmer. His successor Prthvirāja II granted a village to the Digambara Jaina temple of Pārsvanātha at Bijolya in 1169. Cāhamāna Somesvara, son of Arnorāja, granted a village to the temple of Pārsvanātha at Rewa.

Jainas had equally happy relations with the Cāhamānas of Naddula (Nadol). How Lakṣmanadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty. But his great-grandson Katukarāja, son of Asvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvīra at Śamipāti (Sewadi) with which we are to deal soon. Cāhamāna King Alhanadeva of Naddula promulgated a commandment of non-violence at Kīrātakūpa (Kīradu) in 1152. To the temple of Mahāvīra at Sanderaka (Sanderav) he

13 This one seems to have disappeared in antiquity.

allowed a grant in 1171. Another Cāhamāna prince, a scion of the Naddula branch, Kirttipāla, made a grant to the temple of Jina Mahāvira at Nadduladāgikā (Nadlai), the twin to the city of Nadol, in 1160.

The Rāstrakūtas of Hastikundī (Hathundi) had been ardent followers of Jainism. Vidagdhārāja, son of Harivarman, founded a shrine to Jina Rsabha at Hastikundī in 917. His son Mammata gave a grant to the selfsame temple. Mammata's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple.

The queens of the princely households of the various dynasties in Rajasthan were also favourable to Jainism. Rājñī Mānala-devī, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naddula, together with her two sons, made a grant to the aforementioned temple of Mahāvira at Nadduladāgikā in 1132. Queen Anhaladevī, consort of Alhanadeva, made a grant to the Sanderaka temple in 1169, two years previous to her husband's grant to the same temple. Queen Srngāradevī, consort of the Paramāra Prince Dhārāvarsadeva of Candrāvātī, granted some land to the temple at Jhādaulī or Jhādavellī (Jhadoli) in 1197. Guhila Queen Jaitalladevī, mother of Mahārānā Samarasimha, founded a temple to Jina Pārsvanātha in 1278 at Citrakūta.

Side by side the royalties, the ministers and high officials, several of whom professed Jainism, were liberally munificent in founding Jaina temples, monasteries, and libraries. Dandanāyaka Vimala raised a temple to Ādinātha at Deulavādāgrāma (Delwada, Dilwara) on Mt. Abu in 1032. Poet Meha (1443) refers to two other works of Vimala, a Vimalavasatī at Satruñjaya and one other at Ārāsana (Kumbhariya). Śāntū, prime minister to Solankī potentate Karnadeva, built Śāntūvasatīkā at Anhilapātaka as well as at Karnāvātī (Ahmedabad). Muñjāla, minister to Karnadeva and supposed afterwards to be a minister to Jayasimha Siddharāja as well, founded Muñjālavasatī at Anhilapātaka before 1093. Minister Udayana founded Udayanavihāra (1093) at Karnāvātī and Udayanavasatī at Stambhatīrtha. He also founded a temple to Jina Simandhara at Dhavalakakka (Dholka) in 1119. Mantri Solāka founded Solāka-vasatī at Anhilapātaka some time before 1112. Dandanāyaka Kapardī built a shrine to some Jina in the same city in 1119. Sajjana, Dandanāyaka of Sorath, built the famous sanctuary of Neminātha (Karnavihāra) atop Mt. Girnar in 1129. Prthvipāla, minister to Kumārāpāla, added *mandapas* to Vanarājavihāra at Anhilapātaka, Vimalavasatī at Dilwara (1150), and Ninnaya's temple at Candrāvātī.

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntinātha at Sāyana-vādapura. Minister Vāghhatta, son of Udayana, replaced the old temple of Ādinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157. He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167. His brother Āmrabhatta replaced the antiquated Śakunī caitya at Bhṛgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166.

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Viradhavala. A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism. Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India. Chief among these were the Indramandapa and six other shrines in front of the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārsvanātha on Mt Girnar, temple sacred to Ādinātha at Dholka, and Astāpada Prāsāda at Prabhāsa. Tejapāla founded Nandisvaradvipa caitya on Śatruñjaya as well as in Karnāvati, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt Girnar, as well as in Dilwara on Mt Abu (1232), and to Ādinātha at Prabhāsa. He also founded Āsarājavihāra at Anhilapātaka in memory of his father and one temple each at Darbhāvati (Dabhoi) and Stambhatirtha to commemorate the name of his mother Kumāradevi.

The late Vāghelā times were, by comparison, less lustrous. A few works by the notables of this age, Jagadusā of Bhadrāvati and Pethada of Mandavgarh, seem to be of some consequence. Jagadu founded temples at Dhanka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya. Pethada's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salaksanapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya.

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat. The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratihāras, Cāhamānas and Guhilas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat. By eleventh century, the power of the Guhilas waned against the prowess of the Paramāras of Dhārā, and the Paramāras of Abu and Cāhamānas of Śākambhari and Naddula progressively lost ground against the imperial policy of the Solankis of Gujarat. Gujarat rose to heights in mid-eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharāja and Kumārāpala, it acquired the

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kunkana, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvati in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allata, erected a temple to Jina Pārsvanātha at Āghāṭa (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhandārī Yasovira added a *mandapa* to the Astāpada Prāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India: the commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Prāgvātas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukesavālas (Oswalas) from Ukeśa (Osia), Śrīmālis from Śrīmāla, i. e., Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Pali), and to a small extent Modhas from Mordheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvātas and Śrīmālis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukesavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion, through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kusāna days on, divided into *ganas*, *śākhās*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śunga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivṛtti and Vidyādhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place¹⁴. Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*¹⁵, but many new came to be established, some taking their names after their place of origin¹⁶, some after communities¹⁷, others after the founding preceptors¹⁸, still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances¹⁹, and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*²⁰, true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritanas possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

14 More definitely from late eleventh century

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period

16 As for example, Upakesa or Ukesa *gaccha* from Ukeśa, Brahmana *gaccha* from Brahmana (Varman), Nānakiya or Nānāvāla *gaccha* from Nānaka (Nana), Sanderaka *gaccha* from Sanderaka (Sanderav), and so forth

17 Pallivāla *gaccha* and Khanderavāla *gaccha* for instance

18 Kṛsnarṣi *gaccha*, Bhāvadācārya *gaccha*, Devācārya *gaccha* etc

19 Añcala *gaccha* etc

20 Between Kharatara *gaccha* and Tapa *gaccha* for instance

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kunkana, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvati in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allāṣa, erected a temple to Jina Pārsvanātha at Aghāta (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhandāri Yasovira added a *mandapa* to the Aṣṭapada Frāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India: the commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Prāgvāṣas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukesavāṣas (Oswalas) from Ukesa (Osia), Śrimalis from Śrīmāla, i.e., Bhūnamāla, Pallivāṣas from Pallikā (Pali), and to a small extent Modhas from Mordheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvāṣas and Śrimalis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukesavāṣas and Pallivāṣas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion, through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kusāna days on, divided into *ganas*, *śākhās*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śunga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candrar, Nivṛtti and Vidyādhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place¹⁴. Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*¹⁵, but many new came to be established, some taking their names after their place of origin¹⁶, some after communities¹⁷, others after the founding preceptors¹⁸, still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances¹⁹, and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*²⁰, true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritanas possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

14 More definitely from late eleventh century

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period.

16 As for example, Upakesa or Ukesa *gaccha* from Ukeśa, Brahmanā *gaccha* from Brahmanā (Varman), Nānakiya or Nānāvāla *gaccha* from Nānaka (Nana), Sanderaka *gaccha* from Sanderaka (Sanderav), and so forth.

17 Pallivāla *gaccha* and Khanderavāla *gaccha* for instance.

18 Kṛsnarṣi *gaccha*, Bhāvadācārya *gaccha*, Devācārya *gaccha* etc.

19 Añcala *gaccha* etc.

20 Between Kharatara *gaccha* and Tapa *gaccha* for instance.

territorial or racial outlook. They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, regnal and regional criteria. They treated Western India as a single unit. They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense. Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India.

From the *pattāvalis*²¹, *prabandhas*²² and epigraphic sources, we obtain detailed information on the various sub-orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves. The number of followers initiated to the order of the monks was staggering. Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning. Their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India, and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day. The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect, some of them were among the great sons of India, and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization. To the earlier ones including great Haribhadrāsūri of Vidyādhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages. There were Śilāṅka and Siddhārṣi of Nivṛtti Kula, Nannasūri, Pradyumnasūri, Abhayadevasūri, Dhaneśvarasūri and Dharmaghosāsūri of Rājagachha²³, Yasobhadrāsūri of Sanderaka Gaccha, Abhayadevasūri and Vāḍidevasūri of Vada Gaccha,²⁴ Jñeśvarasūri, Jinavallabha and Jinadattasūri of Kharatara Gachha,²⁵ and, towering above all, Hemacandra of Pūrnatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India.

The Śvetāmbara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India. Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation com-

21 See *Pattāvali Samuccaya* by Darsanavijaya

22 *Prabandha* works mentioned under foot-note No 6

23 See *Jaina paramparā-no Itihāsa* by TRIPUTI MAHARAJA

24 *Ibid*

25 *Ibid*

manded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike. This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation, nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect. *Prabandhacintāmaṇi* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non-Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasīma Siddharāja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahālaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non-Śaivaite temples *vis-à-vis* the temple of Mahākālesvara. Had Siddharāja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Śākambharī and Bhṛgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication. But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapāla, a nephew of and successor to Kumārapāla. Like the eastern Śasāṃka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism. Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardī and minister Āmrabhata, he next went to lay his demonic hands on muni Rāmacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red-hot copper-sheet. That was not all. Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumārapāla and by ministers who supported the late King. The cathedral of Taranga, sacred to Ajitanātha, founded by Kumārapāla in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanātha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics. Ajayapāla had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught. In days of Kumārapāla, the preaching of non-violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values. The construction of Yūkāvihāra by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravīhāra in memory of a dead mouse, are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom. And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too. When Jainas planned to have a successor of Kumārapāla who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

Ajayapāla The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse came at the end of the thirteenth century

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings That was not the fate of the Digambara Jainas, for example, elsewhere in India of those times In the South, Digambara Jainas were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Virasaivas in Karnāta In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists^{25a} Here they also had to encounter the philistinism of Kṛṣṇa Misra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own These perverse impulses were anticipated in the sacred architecture as well At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Lakṣmana temple (954) and Jagadambī temple (early 11th cent) where the Digambara Jaina saints are portrayed in actions that defy all sense of decency²⁶ Evidently, such sculptures have no sanction of the *vāstusāstras* They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego and destructive urges The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened The theory of *nīścaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

25a Jaina temples at Dudahī, Padhavalī, and perhaps Budhī-Chanderī
—for instance

26 TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhārati, Research Bulletin of the College of Indology' No 3, Banaras Hindu University, 1959-60

India This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch

The sapience of Śvetāmbara Jainism, guided by the spirit of *syādvāda* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology Haribhadrāsūri, as early as in the eighth century, was an open-minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophisticated view-points and reduced them to the same common denominators, which, in their ultimate analysis showed that, after all, there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though, and were, on some score, bound to differ Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanātha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva That explains everything why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism, how Jainas, though never very numerous, could build numberless temples, and why the *vāstusāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition Compare this with the parochial attitude of *Samarāṅgaṇa sūtradhāra*, otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outplace the temples of heretical sects (*pākhandī*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists, the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard The distaste of the Paramāra emperor Bhojadeva of Dhārā for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapāla, a Jaina poet at the Mālava court This unsympathetic attitude towards Jainism had, in general, no place in Western India The persuasive power of the Śvetāmbara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well Jinadattasūri was respected at the Tughlak court, and Samarāsa could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya similarly, in early sixteenth century, Karmāsa obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad Still later, Hiravijayasūri and Jainacandra were honoured at the Mughal court they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines That was the

character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Samvegī, Suvihita, and Samvijñavihārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śīlagunasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsī authorities could stay in Anhilapātaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jñesvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solankī monarch Durlabharāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras. The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālpura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavāsī abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182, from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity, though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Śvetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakīrti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allata's court at Āghātapura, he was defeated,²⁷ Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solanki potentate Jayasīmha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevī herself had presided, Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious.²⁸ Gunacandra encountered with Dharmaghosāsūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru, Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious.

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratihāra period. There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrinagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmāvati at Nāgadrha (Nagda) is dated to 946. The *torana* of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khandelvālas (originally from Khandelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgada locale were and are the chief Vanika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan. Māthura Samgha and Mūla Samgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

27 Allata is said to have erected a *kīrtistambha* at Citrakūta mentioned earlier, to commemorate this victory.

28 The Rājavihāra at Anhulapātaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it, he asked the king, instead, to found the temple.

character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrāsūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Samvegī, Suvihluta, and Samvijñavihārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śīlagunasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsī authorities could stay in Anhilapātaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jīnesvarasūri, a head of the group of Suvihluta order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solankī monarch Durlabhārāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras. The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālpura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavāsī abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182, from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity, though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Śvetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakīrti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allata's court at Aghātapura, he was defeated,²⁷ Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solanki potentate Jayasīmha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevī herself had presided, Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious.²⁸ Gunacandra encountered with Dharmaghosāsūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru, Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious.

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratihāra period. There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrinagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandi refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmāvati at Nāgadrha (Nagda) is dated to 946. The torana of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khandelvālas (originally from Khandelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgada locale were and are the chief Vanika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan. Māthura Saṃgha and Mūla Saṃgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

27 Allata is said to have erected a *kīrtistambha* at Citrakūta mentioned earlier, to commemorate this victory.

28 The Rājavihāra at Anhilapātaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it, he asked the king, instead, to found the temple.

Mathurā and Mālava might all have their share. Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Dīgambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewad and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejākbhukti, and Dāhala of the Cedīs. The adjacent Rajasthan tracts where Dīgambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Dīgambaras in Central India. Dīgambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India. It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well. But these are the times which lie outside the range of our discussion.

* * *

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it. The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India. It nevertheless can be significant for two facts: consider, for instance, that all the temples at Śākambharī and Candrāvati, Bhīllamāla and Ajayameru, Anhilapātaka and Ānandapura (Vadnagar), Karnāvati and Stambhatīrtha, Bhrgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhāsa—the pivotal centres of the Jainas as well as, with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been, what is more, with the only exception of the Ādinātha temple at Ānandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,²⁹ Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it.³⁰ Second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristic of Western India. It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan.

29 DHAKY, M. A., *The Chronology of the Solankī Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p. 22.

30 The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence.

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind. The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one, by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India.

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter-relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question. The *vāstusūtras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles, they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution. Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies, hence we are obliged to look to other sources. That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art. But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region. The causative factors of a style are, generally speaking, complex, it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations. The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle faculty of an electron microscope to penetrate. "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products. Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings will remain. Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements. The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency. In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels."³¹

31 GHOSH, A, *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kālā Akademi, pp 9-13

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Andhra and Sunga names, those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant^{31a}. But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned—the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratihāra period. Two major styles, “concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed”³², existed in the last quarter of eighth century. Osian temples and their congeners in upper

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark “The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis—it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified.” *Cave temples of the Pallavas* (A S T No 1)

32 DHAKY, M A, *Brahmānasvāmī temple at Varman*, ‘Journal of the Oriental Institute, Baroda’, Vol XIV, March-June 1965, Nos 3-4, p 381

Rajasthan³³, and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratihāra? Again, the oldest temples at Citrakūta and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medopāta, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras. Let us follow the next case. The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhūlamāla, and Jābālpura were ultimately of Mālava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāta and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat, while Medapāta, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapāta itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kirātakūpa (Kiradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century, but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kirātakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems, alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The

³³ The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmeśvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Andhra and Śūngan names, those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant^{31a}. But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned: the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratihāra period. Two major styles, "concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed"³², existed in the last quarter of eighth century. Osian temples and their congeners in upper

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark: "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis: it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified." *Cave temples of the Pallavas* (A. S. T. No. 1).

32 DHAKY, M. A., *Brahmānasvāmī temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XIV, March-June 1965, Nos. 3-4, p. 381.

Rajasthan³³, and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratihāra? Again, the oldest temples at Citrakūta and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medopāta, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras. Let us follow the next case. The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhullamāla, and Jābālipura were ultimately of Mālava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāta and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat, while Medapāta, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapāta itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kīrātakūpa (Kīradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century, but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kīrātakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems, alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The

33 The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmestara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it. For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only. Parasnagar in the North³⁴, Parol near Bombay³⁵, Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles.

Within the ambit of this definition, Maharashtra remains excluded from Western India. Some scholars include the Deccan in Western India. The Deccan itself, according to these authorities, include Kunkana (Konkan) as well as Kuntala. But Kuntala, along with Karnāta, belong culturally with Southern India. If the Deccan means modern Maharashtra, and Maharashtra had, as its heart, the Seunadeśa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Mālava and Kuntala, possessing at most a few links with Gujarat. The linguistic and racial patterns together with historical happenings and geographical factors, plus the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent. Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan, true. But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today.

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area, which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style. There were, in fact, four distinct styles of temple architecture. The style, the examples of which are the oldest³⁶—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively. This severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration³⁷ and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style

34 As indicated by the old Śiva temple there

35 Parol is at present in Maharashtra State. The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat.

36 These have been discussed in details by J. M. NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'.

37 Ibid.

whose importance is paramount to the mediaeval architecture of Western India as we shall have noticed soon. The second style is represented by the temples erected between the latter half of the eighth century to about the end of tenth century in Northern Gujarat, eastern Kutch, and upper Saurashtra, which, together form the Gujarat school followed by the Arbuda school covering as it does a circuit fifty miles wide around the Abu Hills³⁸ and the Medapāta school which includes, for our purpose, the lower Mewar only³⁹. The third great style is represented by the temples in the heartland of the Pratihāras in Marumandala (Marwar) starting from Jābālipura to Ukeśa and Medāntaka on a two-pronged straight axis and from Ukesa to Śākambhari along the transverse axis. Śākambhari was governed by the early Cāhamānas who had remained feudatory to the Pratihāras for a long span of time.

The second style has been since some time past called by me as the Mahā-Gurjara by reason of the fact that its oldest and the more numerous examples are found in Gujarat. The third style has been termed Mahā-Māru because most of its examples are known in the ancient Marumandala tract of Rajasthan. The prefix Mahā, in each case, denotes that the prevalence did not confine to the territorial limits of their original homeland, they proliferated past their borders into neighbouring tracts, or at least styles with very close kinship arose in such nearby tracts subsumable under the same general style, either the one or the other.

The two styles—Mahā-Gurjara and Mahā-Māru—could not remain insular, uninfluenced from each other for a longer time. Not all at once, but by a slow yet definitely progressing process of osmosis, the two exchanged at first the ideas and next went into 'deep nuptial embrace' whereby each merged into the other and, by the dawning of eleventh century, a fully fused, potential, highly ornate, hybrid but extraordinarily standardized style—the Māru-Gurjara—emerged. This typical new style, with a few local accents here and there suggestive of a stress either on Mahā-Māru or Mahā-Gurjara blood, spread otherwise homogeneously throughout the greater expanse of Western India. This particular style, the fourth one of our series, was previously known as

38 Possessing inner ambulatory around the cella

39 A complex miniature *sikhara* (tower) with *andakas* anywhere between five and twenty-five worked out in arithmetical progression

Solankī style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power. For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara. The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U P SHAH on Western Indian sculptural art, this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after.

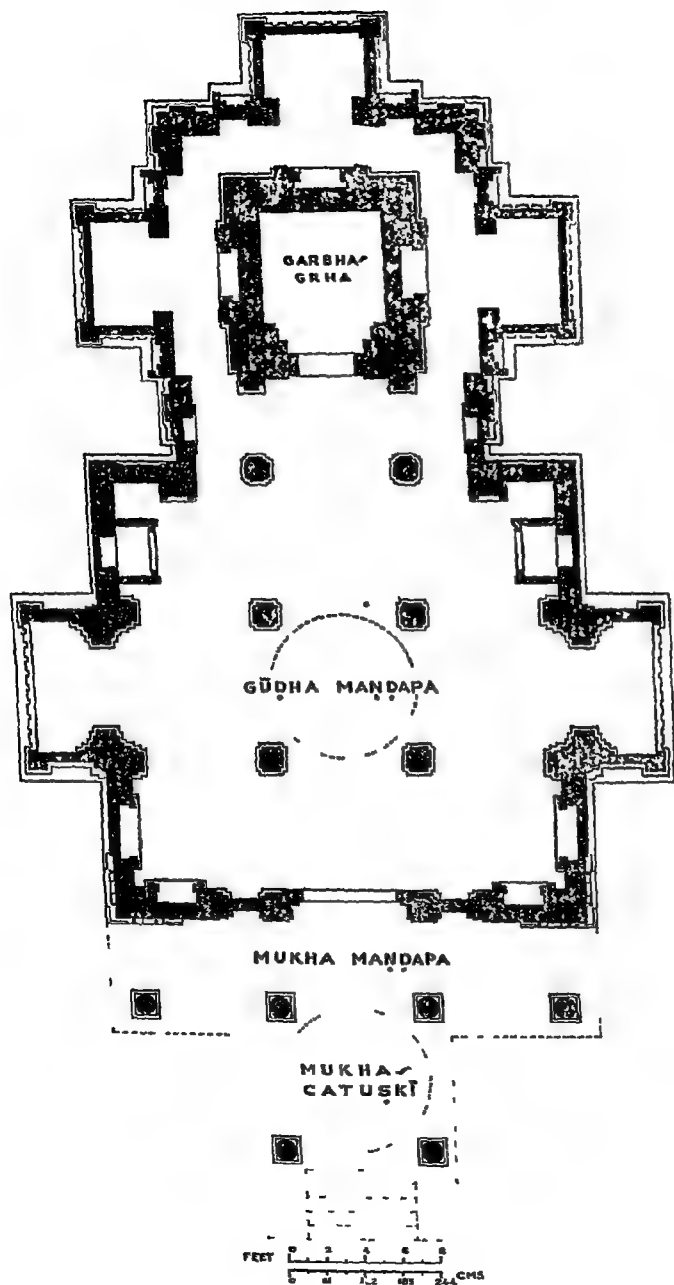
To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions. All the three styles remain represented by the examples we will notice. The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge.

I MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukesa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence in Pratihāra times as well as in later Cāhamāna period. That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratihāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times. To the Jainas the site is of triple significance. It is the centre of nativity of the Ukesavāla banias, a town from which Ukesavāla Gaccha emanated, and, the oldest Jain temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvira, exists at this place. Ukesa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jain religious activities in older days, bereft though of its original lustre now.

The celebrated temple of Mahāvira is located at the west end of the town.

The temple complex comprises a vast Jagatī (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures. The Main Temple, northerly oriented, consists of (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāndhāra* class connected by a *kapilī* (buffer wall) to the (2) Gūḍhamandapa (Closed Hall) followed by the (3) Trika or Mukhamandapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuskī (Porch). At some distance in front of the Mukhamandapa is located the (4) Torana and a pair of (5-8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamandapa and the Torana. On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantikā (Cloistered Corridor). Just in front of the Torana is the (11) Valānaka or Balānaka (Entryhall) which is also known as



Plan of Mahāvira temple, Osia

Nālamandapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagati. A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhī Catuskī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valānaka. The Valānaka is connected with a (9) Devakulikā at its eastern walling.

(1) Mūlaprāsāda

The Mūlaprāsāda, about 15.77 M wide, is a square of *tri anga* on plan and thus has three proliferations—the *bhadra* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karna* (corner)—in the proportion of 4.4 : 1 : 2. The elevation (Figs 1 and 2) covers three divisions: the *pītha* (socle), *katī* (wall face) and the *sikhara* (spire).

The *pītha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhitta* (stylobate), a wide *antarapatra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated with *closely set candrasālās* (*cattya* arches) alternating with half lotuses. Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapatra* and finally tops the *vasantapattikā*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated acanthus scroll.

The *katī* is made up of three parts: *vedībādhā* (podium), *jaṅghā* (entablature) and a *dvistara varandikā* (bistrated principal cornice). The *vedībādhā* possesses the normal sequence of five mouldings—*khuraka* (hoof), *kumbha* (pitcher), *kalasa* (torus), *antarapatra*, and *kapota*—where, however, the *antarapatra* is of meagre proportions. The *kumbha* of each of the bifacial *karna* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalakṣmī (?), Vāyu, and a *mithuna* (couple). The *kapota* shows *kalikās* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneswar in Orissa and Roda in Northern Gujarat. The *karna-jaṅghā* shelters the two-armed *Dīpālās* (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirrti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment). All the three *bhādras* (balconied windows) substantially project out. The *vedībādhā* here is replaced by handsome, square vase-and-foilage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rājāsenaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedikā* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *āsana-pattaka* (seat). The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes. The grille in the west *bhadra*, with a different motif in each

box (Fig 3) is particularly pleasing. The upper end of the *katī* is marked by a *padmapattikā* revealing a chain of half lotuses. This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I. Above this lotus band comes the *varandikā* formed by two cornices in between which is a deep *kantika* (fillet) decorated with palmette design.

The *sikhara* above the *Mūlaprāsāda*, in the elaborate *Māru-Gurjara* style, is not the original one. It is constituted by *karmas*, *śṛngas* (turrets), *uraḥśṛngas* (leaning half spires) and the central *mūlamanjari* (main spire). The normally seen *raihikā* (framed panel) in the *bhādra* portion of the *sikhara* is substituted here by a projected *gavākṣa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India.⁴⁰

(2) *Gūḍhamandapa*

The *Gūḍhamandapa*, which is 10.65 M wide, is likewise square but *dvī-anga* on plan and hence possesses only two projections—*bhādra* and *karna* (Fig 1). In elevation it shares the mouldings of the *Mūlaprāsāda* upto *varandikā*. The *karna-kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of *Yaksa* and *Yaksi* and on the west with *Kuberā*. The *jaṅghā* on the front *karna* shows niched figures of *Sarasvatī* and (3) *Pārsva Yakṣa*⁴¹ on the left one and *Acchuptā* and *Apraticakrā* on the right one. The rear *karna-jaṅghā* of the *Gūḍhamandapa* has a sunk niche (now vacant) on either side.

The superstructure of the *Gūḍhamandapa* is a *tribhūma phāmsanā* (three tiered pyramidal roof) of great beauty and consistency. Its *prabhāra* (base) is formed by a *rūpakantha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyādharas* and *gandharvas* playing musical instruments in discrete panels. The *rūpakantha* is capped by a *chāḍyaki* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern. Each of the four corners of the *phāmsanā* at this stage is surmounted by a graceful

40 The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavākṣas* in the *sikhara* dating before the fifteenth century. In the late instances, however, the *gavākṣa* is seen supported by *maḍalas* (struts) not found in the Osian antecedent.

41 The attributes of this two-armed *Yakṣa* are missing, but his head is canopied by a seven-hooded cobra.

srnga Each of the two *bhadrā* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*⁴² harbouring Kubera on the west and an unidentified Yakṣa on the east. A *sikharikā* flanks on either side of the *rathikā*⁴³. From the centre of the first tier of the *phāmsanā* projects the *urāḥphāmsanā* above the eastern and western *bhadra* and it is flanked on either side by half *simhakarna* (pediment). An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier. The east, north, and the west face of the tier shows a *simhakarna* flanked on either side by its half replica. The framed panels locked in each of the three central *simhakarnas* contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north. Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karnā kūta* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāmsanā* superstructure. Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels. Next comes the third tier with a single *simhakarna* projecting from the centre in each direction. A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh. Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghantā* (bell) crowned by a *kalaśa* (pitcher-finial) which may not be original.

(3) *Mukhamandapa*

The socle of the *Mukhamandapa* has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely. The free standing pillars over this *pīṭha* support the *phāmsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāmsanā* of the *Gūḍhamandapa*. It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples). The figures in the three panels of the *simhakarna* on the east are obscured by plaster coatings. A Yaksī with a lion vehicle is discernible in the central panel. The corresponding panels on the north reveal the three *Mahāvīdyās*—Gaurī, Vairotyā and Mānasī—respectively. The western *phāmsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yaksī Cakresvarī, Mahāvīdyā Mahākālī, and Vāgdevī. The west face shelters Mahāvīdyā Mānavī flanked on either side by a Yaksī which cannot be identified on the strength of the known texts.

The two tiered *phāmsanā* of the *Mukhamandapa* is crowned by an unfluted *ghantā*, its corners are relieved by *Nāgara-kūtas*. The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities. The

42 Framed panel

43 At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāmsanā* inst:

east face presents Mahāvīdyā Kālī and Mahāmānāsī and (?) Varuna Yaksa, the north face has the figures of Yaksa Sarvānubhūti, Jina Rsabha, and Yaksi Ambikā, the west face shows Mahāvīdyā Rohini with an unidentified goddess on its either side

The *kapili* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two. The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west. On its *jaghā* stands Iśa on the east and Varuna on the west. Above its *raṇḍikā* is placed a large *larma* or *prāsāduputra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India.

Turning now to the interior, the *tri-anga garbhagrha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant. The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work. The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhālinda* (*antarāla*), are of the Bhadraka class. The ceiling of the *mukhālinda* as well as that over the bay joining the *sālā* (nave) is masked by recent, shrill coloured inlay work. The niche in each of the two *mukhālinda* walls, is now vacant. The four pillars of the *sālā* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut-off corners. The vase-and-foliage members, *nāgapāsa* with a *nāga* in half human form at the corners, and bold *grāsamukhas* garnish these pillars. The pilasters of the *bhādras* in *pārsvālindas* (aisles) are almost of the same type, but shorter and thinner. The ceiling above the *sālā* is of the Nābhicchanda (concentric) order formed by archaic *gaṇatālus*. Inside the *bhādra* balconies are framed images of the Jinas installed during later Cāhamāna Period. In all, there are ten deep-sunk niches, now vacant except the two, in the walls of the Gūḍhamandapa. The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall, contain respectively the Dikpāla Kubera, and Vāyu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple. In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Mahā-Mānu style.

The complex *sūrasenaka* (bisected *cintya* arch) surmounting each niche in the Gūḍhamandapa, enshrines a divinity. Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *khattakas*, and the two

Dikpāla niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west is Rohini, Vairoṭyā, Mahāmānasī, and Nirvāṇī. The large panel above the architrave in each *bhadra* shelters an image of Jina Pārsvanātha with attendants. A *rūpadhārā* (figural belt) bearing a series of figures in panels, such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the Gūḍhamandapa. The broad *trīśākhā* doorframe of the Gūḍhamandapa has the *bāhyasākhā* (outer fascia) decorated with lotus leaves, the central one, the *khalvasākhā*, is decorated with jewelled buckles. The inner fascia has been left plain. The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Gangā and Yamunā above the brackets. In a *rathukā* above the door is enshrined the image of Jina Pārsvanātha. A *rūpadhārā* is stretched along the upper edge of the wall.

The pillars of the Mukhamandapa reveal the vase-and-foliage order at its finest. With slight variation, such as the presence of *vidyādharma* belt, their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the Gūḍhamandapa. They are six in number, four in one row plus two of the Mukhacatuskī in front. The pair of pillars that confronts the door of the Gūḍhamandapa, possesses extra figural decoration on its upper portion. One of the two, just above the *kumāra śīrṣa* (atlantan bracket), shows Yakṣa Sarvānubhūti, the other one, on the corresponding position, carries what could be a form of Pārsva Yakṣa.

The space between the four pillars of the Mukhamandapa and the wall of the Gūḍhamandapa is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harihara Temple No. 3 at this place. The form of the *kola* is, however, quite distinct from the one known in Mahā-Gurjara temples.

(4) Torana

The Torana (Fig. 4) in front of the Mukhamandapa is a distylar monument erected, according to the epigraph on its lintel, in 1018. Each one of its two pillars stand on a *mahāpīṭha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period. It thus shows, after the *bhūta*, a *chaynikā* (rooflet), *jādyakumbha* (inverted *cyma recta*), once more a *chaynikā*, followed by a *grāsapattikā* (band of *kīrtimukhas*), *gaṇapīṭha* (elephant course), and *narapīṭha* (human course). The *kumbha* of the *kumbhikā* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces. On its *janghā*

above, stands a figure of Jivantasvāmī Mahāvīra in a finely carved niche on all the four faces. The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure. The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyādhara* bracket on each one of the four cardinal points. The circular section which now follows, shows a *rūpadhārā* (figural belt), a vine pattern, and the *grāsapattikā* followed by *bharaṇī* (abacus) and *taranga śirsa* (roll bracket). The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses. The *kūtacchādya* (ribbed awning) covers the top of the lintel. A *tilaka* crowned by a *ghantā* is placed at each of its two extremities, while, in the centre, a large *tilaka* showing adorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Torana. A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*, similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there. Over the *tilakas* is thrown a graceful *āndola-mālikā* in lieu of the *ilikkā-vaṭana* we commonly notice in Gujarat examples.

(5-8) Devakulikās

The two pairs of Devakulikās, one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike, the differences among them of details, despite the sameness of plan (a *tri-anga* Latina—*ekāṇḍaka*—shrine with a *mukhacatuskī*) and size, the shrine in each case being 3.048 M in diameter.

The northern Devakulikā (No 1) of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings. Above the *kharasulā* (foundation cap) carved on the face with half lotuses, comes *bhūta* decorated with half diamonds followed by *jādyakumbha* carved with simple lotus leaves, at each of the three *bhādras* is found an *udgama* motif soldered with *jādyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol. Now comes *karnikā* (knife-edged moulding) followed by *grāsapattikā*, *chaṭṭikā*, *gaṇapīṭha*, and *nerapīṭha*.

The northern Devakulikā of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings.

At each *pratiratha*, the *kumbha* of the *vedībāndha* shows half lotus as in the earlier temple—of Navalakhā Pārsvanātha—at Palī. The *kumbha* at each *bhādra* shows a figure of a *Vidyādevī*, *Rohiṇī*, *Acchuptā*, and *Vairotyā* can be identified. *Kumbha* on one of the *karnas* shows figure of *Ambikā*. *Kumbha* on the southern *kapilā* shows *Brahmaśāntī* *Yaksa*. The corresponding northern one shows *Yakṣī Cakresvari*.

The *janghā* displays Dīkṣālas on the *karnas* and *apsaras* on the *pratirāthas* as well as in *sahilāntaras* (recesses) The *apsaras* Śucismitā (holding a mirror) on the northern *pratirātha* is a superb piece of chiseling The *sahilāntara* beside shows *apsaras* Menakā with *cāpa* and *dhanusa* The *janghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of Jivantasvāmī The three principal niches in the *bhādras* harbour seated Jaina images with *parikaras*, that on the south (Fig 5) is of Pārśvanātha, the one on the east may be identified as Māhāvīra

Above the *janghā* of the wall comes the *bharanī* (capital) followed by bistrated *varandikā* and the *kūtacchādya* The superstructure of the shrine is formed by a Latina *Śikhara*

The *mukhacatuskī* of the Devakulikā shows vase-and-foliage pillars and a Nābhicchanda ceiling The *trisākhā* doorframe shows *patrasākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bakulikā* followed by *bāhyasākha* carved with lotus leaves The *rūpastambha* shows figures of Vidyādevīs, among them Vajrasrnkhalā, Vajrānkusī, Apraticakrā, Acchuptā and Kālī may be identified

The *uttaranga* architrave of the doorframe shows Jina figure in the centre as well as at the extremities in between the latter, once again, the images of Vidyādevīs such as Naradattā, Kālī, Gaurī, and Gāndhārī may be discerned Above the *mukhacatuskī* is found *samvaranā* (bellroof) now partly restored

The second Devakulikā (No 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one Its *pītha* is similar to the last one except that the *jādyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at Somesvara temple at Kiradu The *narapītha* here includes Jina-kalyānakas, and incidences and scenes showing marriage procession of Neminātha

The *kumbha* of the *vedibandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapatikā* with *manibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirāthas*, and elsewhere figures of Vidyādevīs At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *asoka* leaves The Vidyādevīs include Naradattā, Gaurī, Rohinī, Mahāmānasi, Vajrānkusī, Vajrasrnkhalā, and Gāndhārī Heramba is spotted at one place in lieu of Vidyādevī

The *bhādra* niches of the *janghā* are vacant The *karnas* as usual reveal Dīkṣāla figures while *pratirāthas* and *sahilāntaras* display *apsaras* figures The *pītha* mouldings of the *mukhacatuskī* of this temple show some variation Above the *chajjikā* comes *ghantamālā*, *rājasenala*, *vedikā*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are

known in the temples at Chohtan. The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera. The ceiling itself is of Nābhicchanda order. The pair of pillars shows finely carved *cāmara*-bearers on their frontage.

The *pañcāsākhā* doorframe comprises *patrasākhā* with a deeply carved foliate scroll, *rūpāsākhā*, *rūpastambha*, again *rūpasākhā*, and lastly the *bāhyasākhā* showing a variant foliate scroll.

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance. Rohinī, Prajñaptī, Vajrasrñkhalā, Mānasī and, Acchuptā, Vairotyā, and Yaksī Nirvānī etc.

The *uttaranga* harbours Pārsvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side, among them Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned.

Samvaranā with three *rathikās* tops the porch.

The northern Devakulikā (No 2) of the western pair (Fig 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No 1 in the eastern pair. The *jādyakumbha* of its *pīṭha*, however, does not show *udgama* motif on *bhadrā* points, and, in *mukhacatuskī* section, *chajjukā* is followed by *grāsapattikā*.

The Vidyādevīs, Yaksīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedībāndha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairotyā, Cakresvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajrasrñkhalā and others.

The *janghā* shows the usual *Dīkpālas* and *apsarases*. *Jīvantasvāmī* too is found on the *kapilī* parts. The *bharanī* above the *janghā* is round and decorated with leaves in suspension. The pillars of the *mukhacatuskī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example. They support a Nābhicchanda *vitāna*. The *pañcāsākhā* doorframe displays a deeply carved creeper on its *patrasākhā*, the latter is followed by a *rūpasākhā*, *rūpastambha*, a *rūpasākhā* yet again, and *bāhyasākhā* with a beautiful creeper.

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñaptī, Vajrasrñkhalā, Vajrāṅkusī, Cakresvarī, Nirvānī, Acchuptā, Vairotyā and one more who cannot be identified.

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaranga*. The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohinī, Acchuptā and others.

The *Śikhara* above the shrine proper is of the *Latina* class similar in details to that of No 1. The *rathikās* of the *samvaranā* or the porch harbour seated Jina figures.

The neighbouring Devakulikā (No 4) has a *pītha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedibandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc on the faces. These include Mahāmānasī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā, Mahākālī, Manavī, Cakresvarī, Vajrasrnkhalā, Prajñaptī (?), Rohinī, and Brahmasāntī Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakresvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharanī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuskī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcasākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaranga*. On the former they are in order, Rohinī, Vajrasrnkhalā, Vajrāṅkusā, Vairotyā, Acchuptā, Mānasī, and others, on the latter are seen Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and so forth.

The *samvaranā* above the *mukhacatuskī* is the most perfect example of the kind. In its *rathukās*, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times, each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Torana is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Torana, is semi-open with some fragments of the original *mattavārana* (seat-back) with a *gajamunda* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows, except those of the central octagon which support a large *karotaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnadardanikā* (cyma reversa with aris), *rūpakantha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakasara* (staminal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *kharasīlā*, the *pītha* is supported on a *bhitta* showing half diamond and *thakārikā* decorations, it is followed by a *chaynikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapattikā* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *janghā* include *Dīpālās*, *apsarases* such as *Sucismṛitā* and *Putravallabhā*, Jina images in the three principal niches where *Pārsvanātha* may be identified in the back one, and lastly, the standing image of *Sarasvatī* in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāmsanā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyālas* are noticeable in the *salilāntaras*. A part of the *janghā* on the east is badly damaged, at this place three images are missing. The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work.

(12) *Ubhayamukhī catuṣkī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the *Valānaka*, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The neighbouring Devakulikā (No 4) has a *pītha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedibandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc on the faces. These include Mahāmānāsī, Mānāsī, Acchuptā, Vairotyā, Mahākālī, Manavī, Cakresvari, Vajrasrnkhalā, Prajñapti (?), Rohinī, and Brahmasānti Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakresvari on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharanī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuskī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaranga*. On the former they are in order, Rohinī, Vajrasrnkhalā, Vajrāṅkusā, Vairotyā, Acchuptā, Mānāsī, and others, on the latter are seen Cakresvari, Rohinī, Mahāmānāsī and so forth.

The *saṃvaranā* above the *mukhacatuskī* is the most perfect example of the kind. In its *rakṣakās*, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times, each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Torana is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Torana, is semi-open with some fragments of the original *mattavāraṇa* (seat-back) with a *gajamūḍa* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows, except those of the central octagon which support a large *karotaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnadardarikā* (cyma reversa with arris), *rūpakantha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmaśesara* (staminal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarlets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig 8) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *īharasīlā*, the *pīthā* is supported on a *bhutta* showing half diamond and *thakārikā* decorations, it is followed by a *chaynikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapattikā* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedībāndha* shows half lotuses and *śāḍharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *janghā* include *Dīkṣāpālas*, *apsarases* such as *Śucismitā* and *Putravallabhā*, Jina images in the three principal niches where *Pārsvanātha* may be identified in the back one, and lastly, the standing image of *Sarasvatī* in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāṣṣaṇā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyālas* are noticeable in the *sahāntaras*. A part of the *janghā* on the east is badly damaged, at this place three images are missing. The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work.

(12) *Ubhayamukhī catuścī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the *Valānaka*, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvira have so far remained in confusion. Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakesa gaccha pattāvalī postulating fifth century B.C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his *Nābhinandana Jinoddhāra* (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpatī*.⁴⁴ But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a row of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *nal* mandapa was repaired by Jindaka."⁴⁵ The Devakulīkās are doubtless late, but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time, they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the *sikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes: "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under *āmalasāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."⁴⁶ A closer examination of the *sikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The *sikhara* is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century super-structure. This is proven by the *jāla* type, the *andaka* types (which include *karmaśrngas*), *gavāksas*, etc. In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

44 SHAH, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Samgraha', Vol I, pt 2, (Gujarati, 1953), p. 173

45 BHANDARKAR, D R, 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p. 108

46 Ibid

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch, this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries"⁴⁷

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied. The Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century, there are thus no changes throughout the style of the building,⁴⁸ the *nāla*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is not "possible to follow the course of the style over period of several centuries"

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagati with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuskī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time, that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valānaka in 956. Before his times, perhaps, the

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*, Second Edition, p 140

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvira have so far remained in confusion. Jain writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakesa gaccha patṭāvali postulating fifth century B.C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his Nābhīnandana Jinoddhāra (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oṣwal utpatī*.⁴⁴ But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a row of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *nai* mandapa was repaired by Jindaka."⁴⁵ The Devakulīkās are doubtless late, but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time, they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the *śikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes: "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under *āmalaśāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."⁴⁶ A closer examination of the *śikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The *śikhara* is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century super-structure. This is proven by the *jāla* type, the *andaka* types (which include *karmaśṛṅgas*), *gavāksas*, etc. In fact KṚSHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

44 SHAR, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Samgraha', Vol. I, pt 2, (Gujarati, 1953), p. 173.

45 BHANDARKAR, D. R., 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p. 108.

46 *Ibid*

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch, this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries."⁴⁷

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied. The Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century, there are thus no changes throughout the style of the building,⁴⁸ the *nāla*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is not "possible to follow the course of the style over period of several centuries"

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagatī with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuskī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time, that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valānaka in 956. Before his times, perhaps, the

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p. 140

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *śikhara*. The *pītha*, the *jaṅghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumandala *via*, perhaps, Pal to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Torana was set up. It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No 1 and, soon after, No 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Torana and that on the latter Devakulikās, particularly No 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulis (Nos 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or mukhamandapa (*chacauki*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making, at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The

rangamandapa (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.⁴⁹

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmana of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jainas in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmana gaccha and for the old sanctuary of Mahāvira.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The *Mūlaprāsāda* is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedibandha*. The *ranga-mandapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs 8 & 9). The eastern corridor possessed two *samatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalakṣmī. Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture.⁵⁰ This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame with its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvira (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U P SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.⁵¹

The importance of the Mahāvira temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed contemporaneously with the Main

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jinalaya* founded sometime in the ninth century at Denduānaka in Marumandala.

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp 71-72.

51 Cf 'DHAKY' (1965), Fig 2.

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *śikhara*. The *pītha*, the *janghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumandala *via*, perhaps, Pali to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Torana was set up. It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No 1 and, soon after, No 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Torana and that on the latter Devakulikās, particularly No 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulis (Nos 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or *mukhamandapa* (*chacauki*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making, at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The

rangamandapa (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.⁴⁹

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmana of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jainas in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmana gaccha and for the old sanctuary of Mahāvira.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedibandha*. The *ranga-mandapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs 8 & 9). The eastern corridor possessed two *śamatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalakṣmī. Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture.⁵⁰ This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame with its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvira (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U P SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.⁵¹

The importance of the Mahāvira temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed *contemporaneously with the Main*

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jinalaya* founded sometime in the ninth century at Dendūānaka in Marumandala.

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp 71-72.

51 Cf 'DHAKY' (1965), Fig 2.

Temple This agrees with the literary tradition of Yasobhadrasūri having founded Cauvisa Jinālaya at Denduānaka (Dinduana) in Marumandala at about the same time

III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

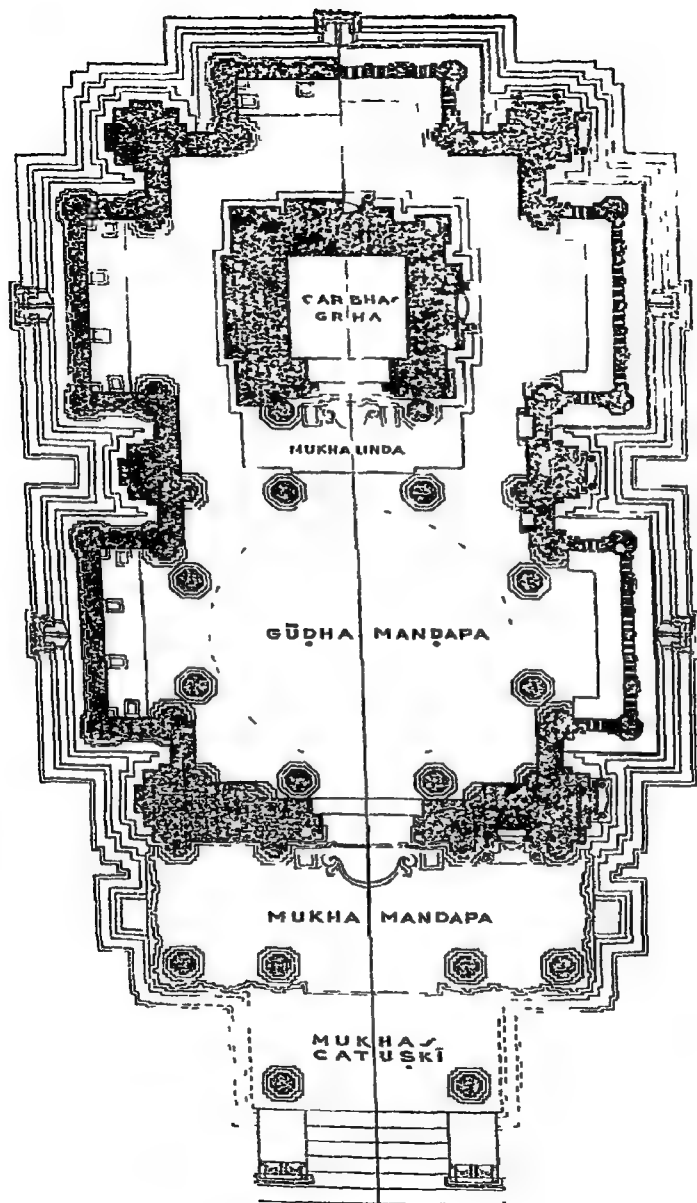
Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan. To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahāvira famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tīrthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times

The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa articulated with Mukhamandapa followed by a Rangamandapa surrounded by twenty-four Devakulikās. The whole complex is perched on a low Jagatī which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvī anga* on plan where *karna* and the *bhādra* proliferate. Each balconied *bhādra* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels. The Mūlaprāsāda and the Gūḍhamandapa are of equal width which is 8.52 M and are connected through a narrow, recessed *kapili* (Fig 2). The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamandapa is 18.38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman.

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pitha* as well as *vedībāndha* as is known in the case of Somanātha Phase I Temple at Prabhas, Lākheśvara temple at Kerakot, Laksmāna temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansari No 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmanāsavāmī temple at Varman. The consecutive mouldings above the double course of *bhutta* are *jādyakumbha*, *kumuda* (torus), *antarapatra*, and *pattikā*, all boldly shaped but undecorated. The *vedībāndha* above is equally plain. The basement harbours a niche below the centre of each balconied window. Corresponding to the five balconies—two of the Gūḍhamandapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number. They enshrine Jaina gods and goddesses. Perambulating from east to west, they are in order Padmāvati, Cakreśvari, Brahmasānti, Yakṣa, Nīrvānī, and Gomukha Yakṣa.⁵¹

The *jaṅghā* of the wall shows Dīkṣā figures, very boldly carved, on the *karnas*. They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetresvara Temple near Than. The ninth and the tenth



ABOVE
Āsanapattaka ■ *Āsanapattaka* BELOW

FEET 0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100 110 120 130 140 150 160 170 180 190 200 210 220 230 240 250 260 270 280 290 300 310 320 330 340 350 360 370 380 390 400 410 420 430 440 450 460 470 480 490 500 510 520 530 540 550 560 570 580 590 600 610 620 630 640 650 660 670 680 690 700 710 720 730 740 750 760 770 780 790 800 810 820 830 840 850 860 870 880 890 900 910 920 930 940 950 960 970 980 990 1000

Plan of Mahāvīra temple, Ghanerav

Dīkṣā—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūḍha-mandapa. In the *sahāntaras* stand *vyālas* on *gajamūḍa* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure (Figs 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *jaṅghā*, is found a different set of mouldings. This commences from a *rājāsena* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapattaka* and next the *laksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is not original. The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamandapa (Fig 12) shares the basement upto the top of the *pīṭha* but above it is placed a broad and deep *rājāsena* as high as the *kumbha* of the *vedībāṇḍha* of the Gūḍhamandapa. The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūḍhamandapa. The *rājāsena* here shows figures of Vidyādevīs such as Varotyā and *gandharvas* and a large *kumbha-purusa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetresvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuskī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrākusā.⁵²

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuskī* is a lenticular Nābhichanda type (Fig 14). It is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmanāsvāmī temple at Varman, Kāmesvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyaraspur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamandapa is of the *śamātala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig 13). Variants of this type are known from Siva temple at Kotai and a few other places.⁵³

52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalaśa*. Brahmasānti Yakṣa holds *varadāksa*, *padma*, *chakra*, and *kalasa*.

53 NANAVATI, J. M., and DHAKY, M. A., *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols. XVI-XVII, Fig 7, p. 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanda class with *gajatālu*s in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera⁵¹

On either side of the doorway of the Gūḍhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagāra*kas and *kāma*ūpa at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gangā and Yamunā above the base.

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpasākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyasākhā* with lotus leaves, and *ratnasākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are Rohiṇī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, Vajraśṛṅkhālā, Vajrāṅkusā, a divinity showing *abhaya*, *pāsa*, *ankuṣa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly Yaksī Nīrvāṇī or Mahālakṣmī (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are Mahālakṣmī, Mānasī, Acchuptā, Vairoṭyā Vajrāṅkusā and Yaksī Ambikā. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūḍhamandapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhāmārga vitāna* (Fig 16). It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapattikā*, *rūpakantha*, *kolas* ending in *gagāra*ka or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padma*kesara in the centre. In the *rūpakantha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat⁵⁵. The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvī anga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamandapa. The *Vidyādevīs* and *Yaksīs* on the

54 Ibid, Fig 32

55 In Gujarat, in most cases, the *Vidyādhara* is found, in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Rangamandapa of Munī Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

Dīkṣā—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūḍha-mandapa. In the *śalīlāntaras* stand *vyālas* on *gaṇjamunda* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure (Figs 10 & 11).

At the balconies, in lieu of *jaṅghā*, is found a different set of mouldings. This commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapattaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is not original. The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamandapa (Fig 12) shares the basement upto the top of the pīṭha but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedībāṇḍha* of the Gūḍhamandapa. The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūḍhamandapa. The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairotyā and *gandharvas* and a large *kumbha-puruṣa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetresvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuskī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrāṅkusā⁵².

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuskī* is a lenticular Nābhic-chanda type (Fig 14). It is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmanasvāmī temple at Varman, Kāmesvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyaspur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamandapa is of the *śamātala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig 13). Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places⁵³.

52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalaśa*. Brahmasaṅti Yakṣa holds *varadāksa*, *padma*, *chakra*, and *kalaśa*.

53 NANAVATI, J M, and DHAKY, M A, *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols XVI-XVII, Fig 7, p 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanda class with *gajatālu*s in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera ⁵⁴

On either side of the doorway of the Gūḍhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagāra*kas and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gangā and Yamunā above the base.

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpaśākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyasākhā* with lotus leaves, and *ratnasākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are Rohini, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, Vajrasinkhalā, Vajrānkusā, a divinity showing *abhaya*, *pāsa*, *ankuśa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly Yaksī Nīrvānī or Mahālaksmī (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are Mahālaksmī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā Vajrānkusā and Yaksī Ambikā. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūḍhamandapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhāmārga vitāna* (Fig 16). It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapattikā*, *rūpakantha*, *kolas* ending in *gagāra*ka or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmakesara* in the centre. In the *rūpakantha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat ⁵⁵. The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvī anga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamandapa. The Vidyādevīs and Yaksīs on the

54 Ibid, Fig 32

55 In Gujarat, in most cases, the Vidyādhara is found, in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Rangamandapa of Muni Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

rūpastambhas are Rohinī, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvānī, Vajrāṅkusā, Cakreśvarī, Mahāmānasī, Mānasī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc as her attributes, Vairoḷyā, and Yaksī on *bhadrāsana* with lotus in each of her two arms. Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle.

The Rangamandapa of the temple is featureless. The Devakulikās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting. Only those on the north face have a *janghā* decorated with Vidyādevīs, Dr̥kṣpālas and *vyālas*.

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century.⁵⁶ In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate.⁵⁷ The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion.

The Mahāvira temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāta school of the Māru-Gurjara style of architecture. Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmasānti Yakṣa⁵⁸ is equally significant.

IV NAVALAKHĀ PĀRŚVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains, but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmīns as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Śvetāmbara Canon. To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Māru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic

56 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p. 59.

57 AGRAWAL, R. C., *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiaticus', Tome X, 1964, Fascicule 1, also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch.

58 For detailed information on Brahmasānti Yakṣa, consult SHAH, U. P., *Brahmasānti and Kapardī Yakṣas*, 'Journal of the M. S. University of Baroda', Vol. VII, No. 1.

landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating. The Ānadakarana temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity, the Navalakhā Pārsvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūḍhamandapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style, and finally the Somesvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style. Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn.

The Navalakhā Pārsvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvira since referred to as Vīranātha mahā-caitya and Mahāvira caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively. The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively.^{58a}

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Rāngamandapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise. The Devakulikās are not integrated with the Rāngamandapa. They, together with the latter structure and the *śikhara* of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārsvanātha, our interest is, albeit, centred around the older portions only.

The Mūlaprāsāda is tri-anga on plan with *karna*, *pratiratha*, and *bhādra* in the proportion of 1 0 75 2 respectively. The original diameter, inclusive of the *pīṭha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M. The topmost part of the *pīṭha* exposed above the mask of the platform is a slanting *cippikā* such as known at Trinetresvara temple at Than. The *vedībāṇḍha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapāṭha*. The *kumbha* reveals interesting decorations, powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karna* faces,⁵⁹ *hamsa yugma* as well as *kinṇara yugma* on the *pratiratha* faces,⁶⁰ and *sūrasenaka* at the *bhādras*.⁶¹ The *kapotapāṇi* is ornamented with

58a BHANDARKAR (1908), p. 45

59 As found on the *kumbha* of the Devakulikā No. 5 in Mahāvira temple group at Osia. This one, from Navalakhā, has a little earlier look.

60 Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Śiva temple, Kotai.

61 This is a Mahā-Māru feature.

ardharatna alternated with *ṣhakārikā*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier

On the *janghā* of the wall, the three principal niches are today found vacant Each *praturatha* face, and that which is on the same directional plane as the *bhādra* niche, shows a standing figure of a Kāyotsarga Jīna with *mālādharas* hovering above, whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case The *Dīpālas*, as usual, take their position on the *karnas* The *sahāntaras* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja-* and *simha-* are clearly discernible Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grāsa* The bistriated *varandikā* above the *janghā* is simply treated The *rathikā* above each *bhādra* harbours a Jīna image

The Gūḍhamandapa has a featureless exterior The large, fluted vase-and-foilage pillars of the octagon are doubtless original, though, the great ceiling they support is a substitution of a later date The *kola* courses in the four *vikarna* (corner) *vitānas* are, however, original

The *patrasākhā* of the *saptasākhā* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay Next follow in sequence the *vyālasākhā*, *gandharvasākhā*, *rūpastambha* with Jīna *mātrkā* figures in panels, *gandharvasākhā* yet again, followed by *vyālasākhā*, the *bāhyasākhā* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *mālādharasākhā* The entire Gūḍhamandapa inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints The *Mūlaprāsāda*, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities

Commenting on this temple, BHANDARKAR wrote "The temple of Naulakhā is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice It is doubtless an old building that has undergone repairs The most ancient part of the temple is the *gudha-mandapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century They are, however, vulgarly bedaubed with different paints and are thus deprived of their original beauty"⁶² As observed in the foregoing, only the interior of the Gūḍhamandapa (save its central ceiling) is original Although BHANDARKAR is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original At the same time BHANDARKAR's utter non-reference to the *Mūlaprāsāda* is difficult to

explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice

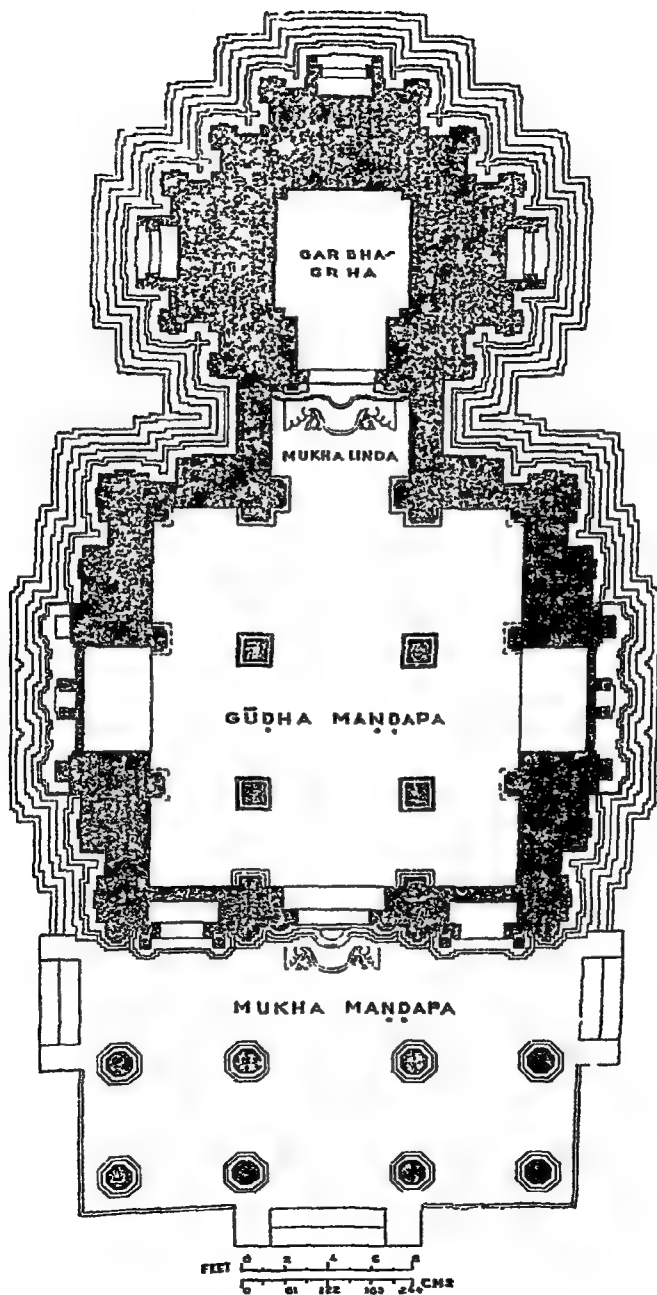
In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākhesvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century. At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nilakanthesvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Māru tradition in its late maturity

The fluted vase-and-foilage class of pillars in the Gūḍhamandapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmesvara temple at Auwa. The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting. It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Māru tradition, had worked on the Gūḍhamandapa

V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

Sewadi was known in the early second millenium as Śamipāti according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple. The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Trika, Rangamandapa, and the surrounding Devakulikās

The Mūlaprāsāda, some 6.8 M in width, is *tri-anga* on plan where *karna* and *pratiratha* are not only *samadala* (equilateral) but also of the same proportions. The mouldings of undecorated *karna-pītha* are otherwise bold. The lotuses on the *kumbha* of the *vedībāṇḍha* are also powerfully rendered. The *mandovara* is simple and its *bhādra*-niches are vacant. Above the sanctum comes the *śikhara* which is in Bhūmija mode. It is a brick and plaster structure. The plaster is naturally oft-renovated since the temple is a living monument. That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the "spire is a later work, but resembles the Dekkan style of *śikhara*"⁶³. The spire is certainly not late. There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late. The absence of *kūṭacchāḍya*, the bold *sūrasenaka* at the root of the *latā* (spine) and the beautiful regression of its *kūṭastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple mid 15th-cent.) and Chittor (Adbhutanāthaji temple late 15th



Plan of Mahāvira temple, Sewadī

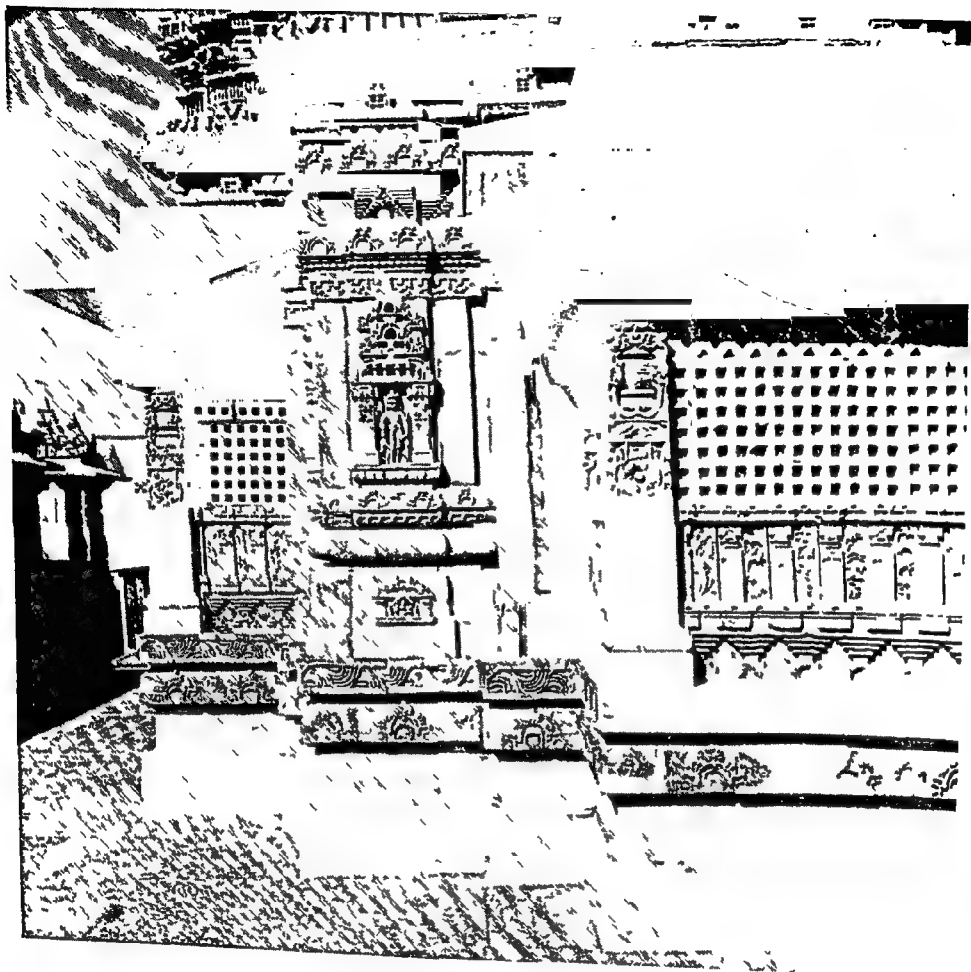


Fig 1
Back view, south, Mūlaprāsāda Mahāvīra temple, Osia

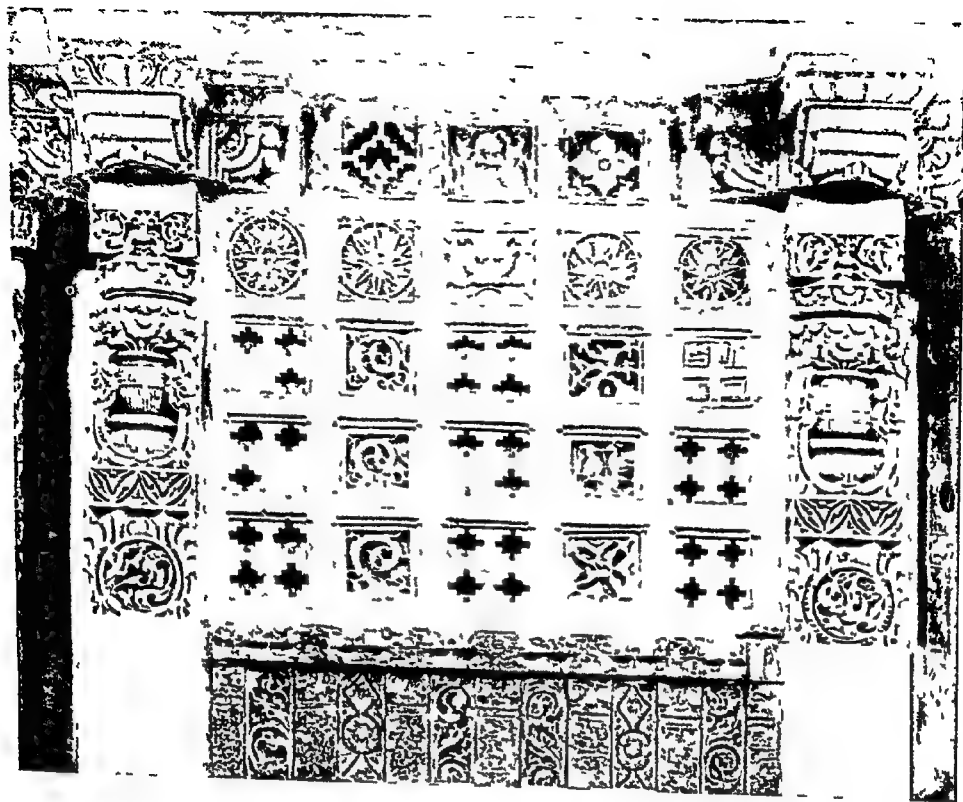


Fig 3
The Western Bhadra balcony, Mahāvira temple, Osia

Fig 2
The Śikhara and the Phāmsanā, Mahāvira temple Osia

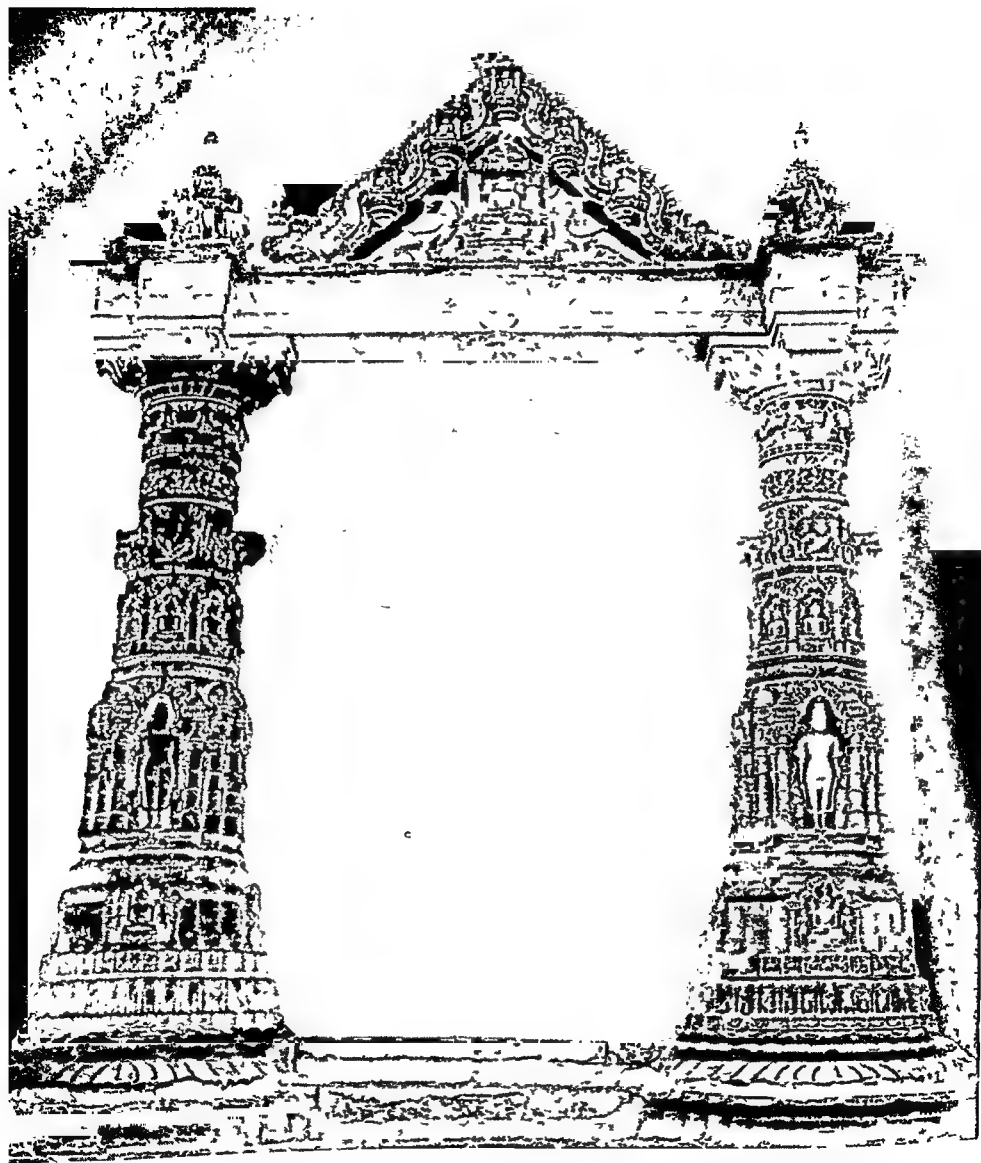


Fig 4
Torona Mahāvira temple, Osia

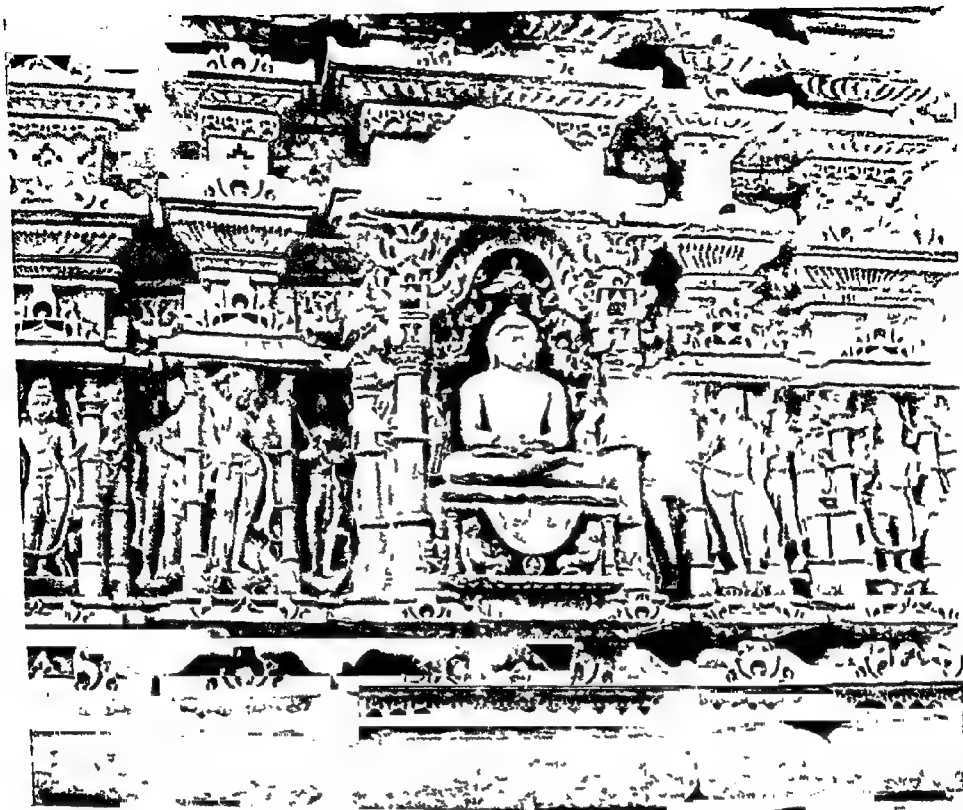


Fig 5

South façade, Devakulikā No 1, Mahāvira temple, Osia

Fig 8
A pillar, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman

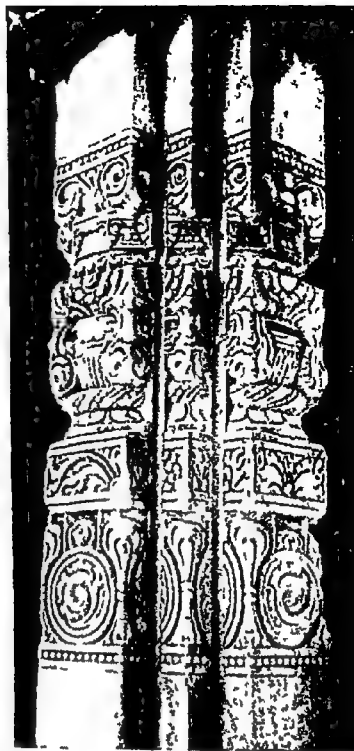
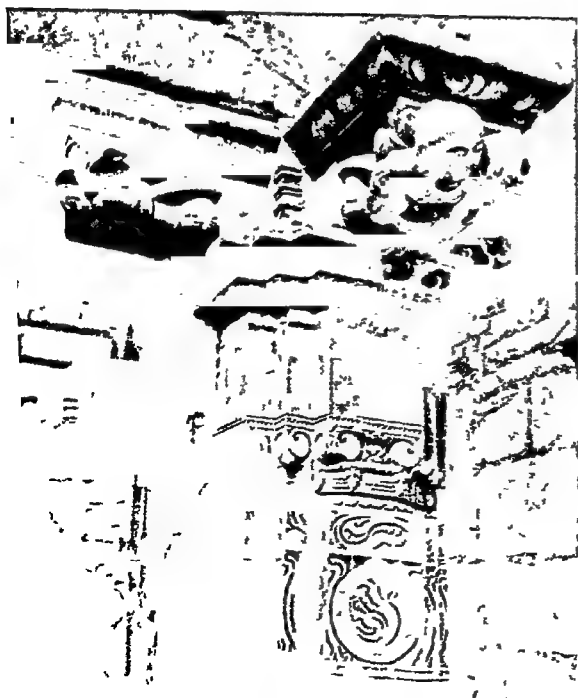


Fig 9
Pilasters, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman



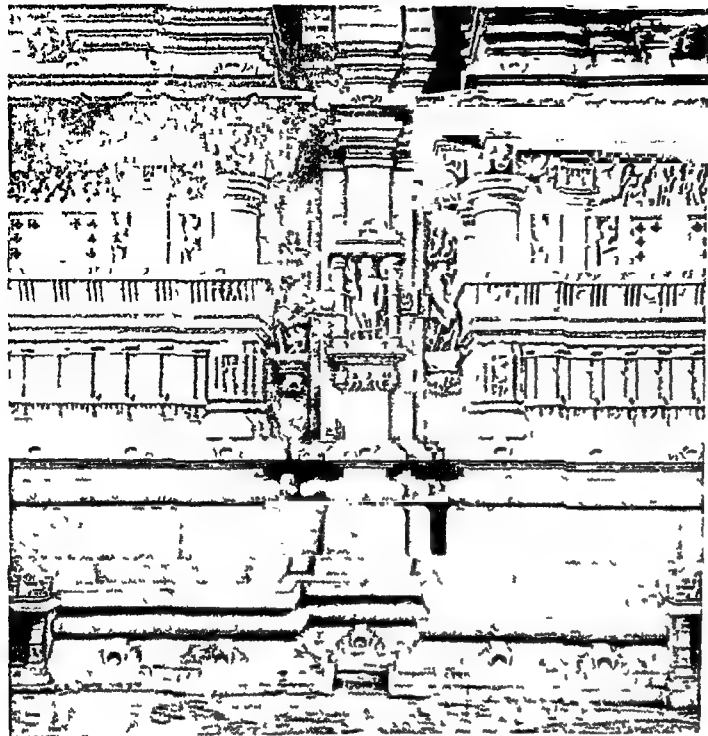


Fig 10
East face,
Mahāvira temple,
Ghanerav

Fig 11
South face,
Mahāvira temple,
Ghanerav



Fig 11A
South side, Mūlaprāsāda,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

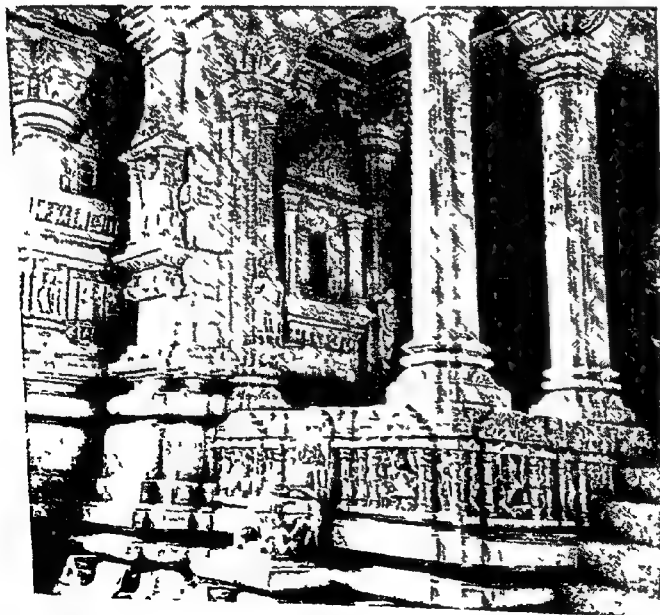


Fig 12
Mukhamandapa,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

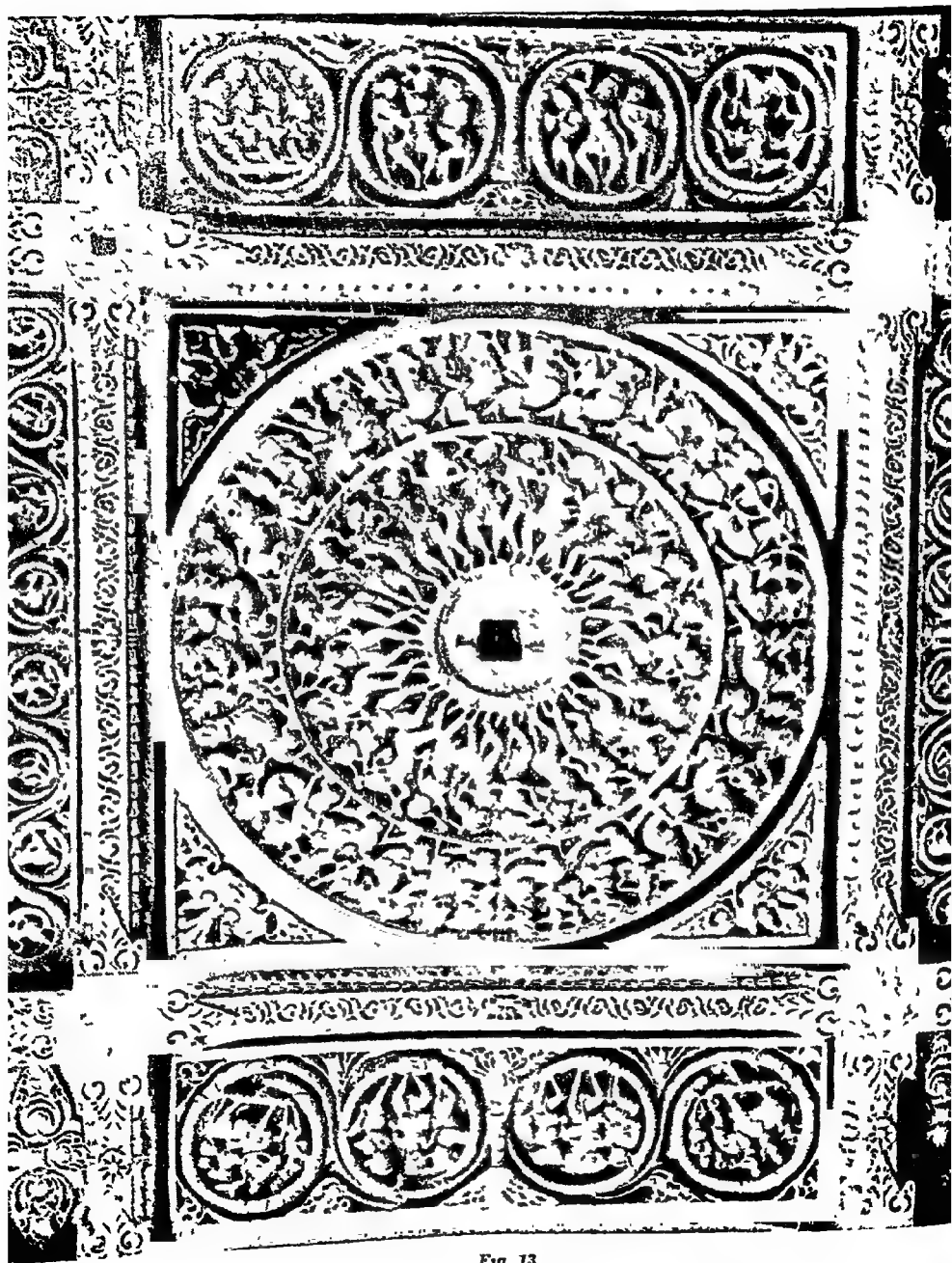


Fig 13

Samatala Vitāna Mukhamandapa, Mahāvīra temple, Ghanerav

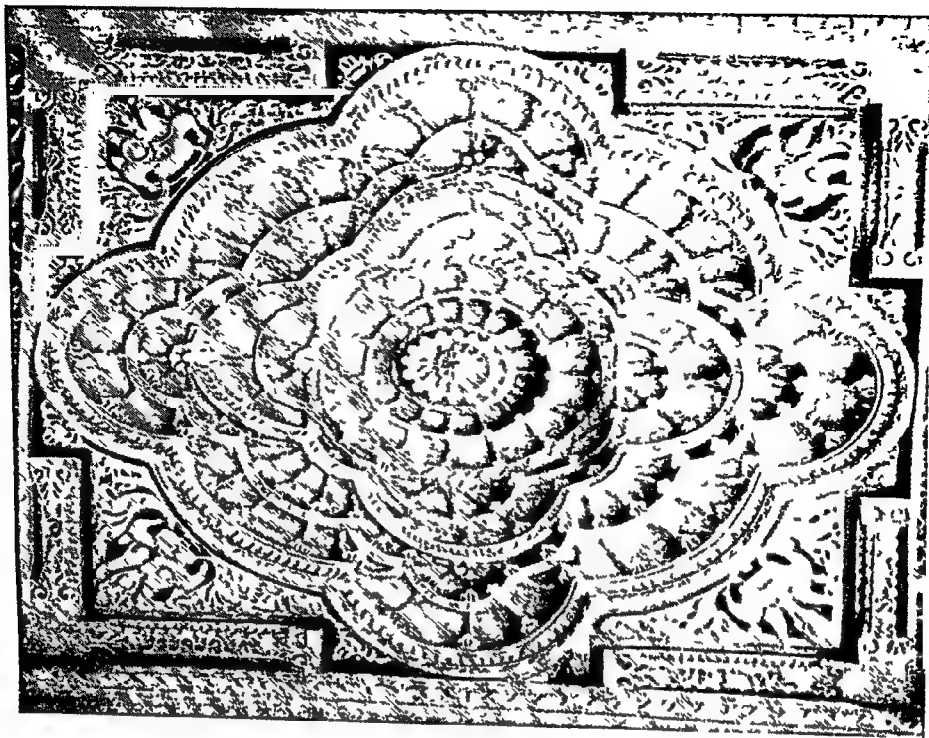


Fig 14
A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvīra temple, Ghanerav

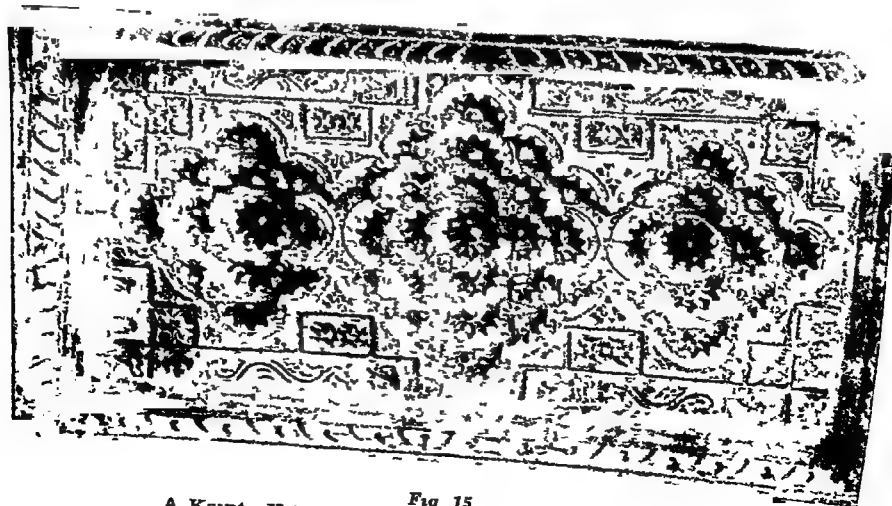


Fig 15
A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav

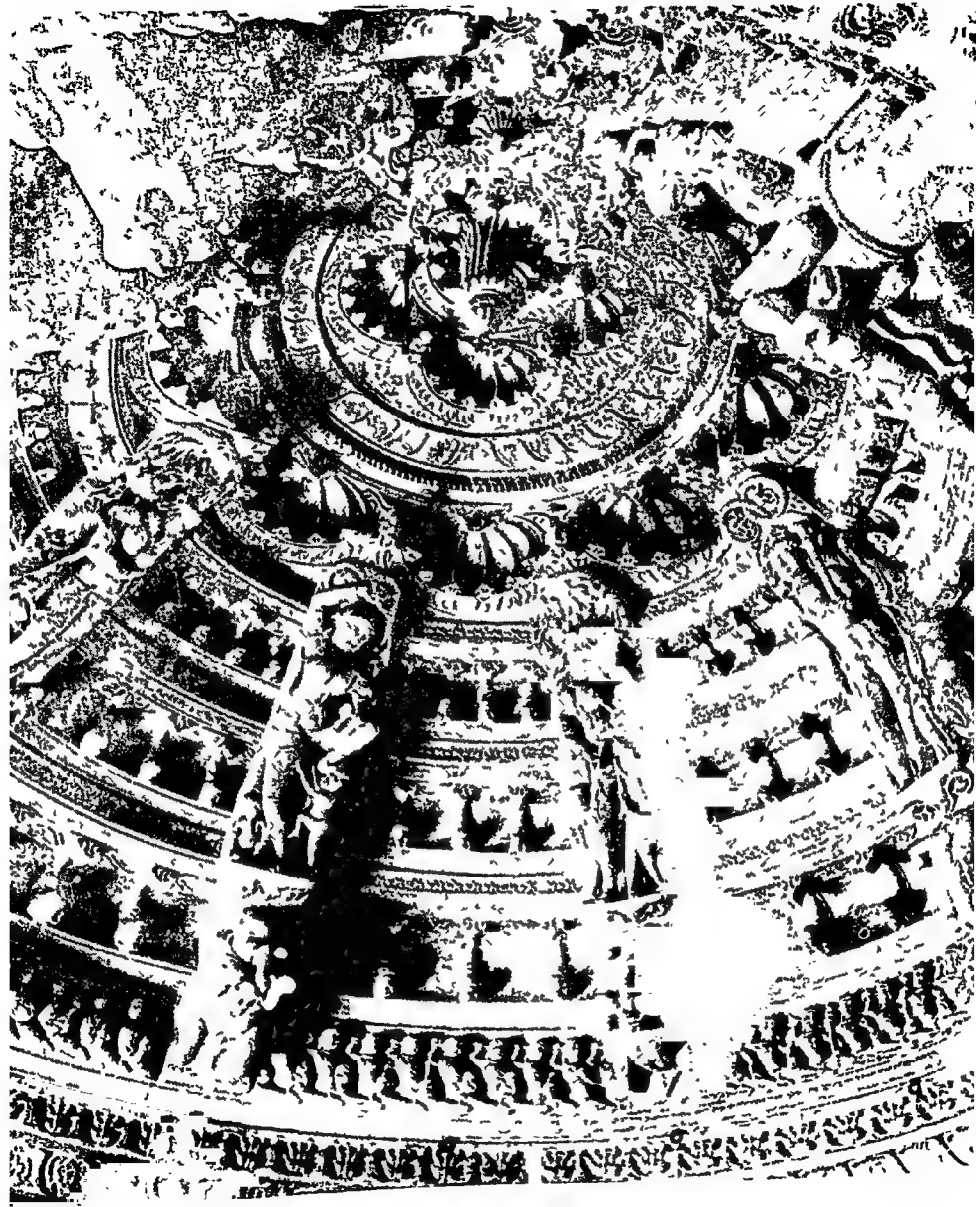


Fig 16

A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvīra temple, Ghanerav



Fig 17
Gūḍhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Sewadi

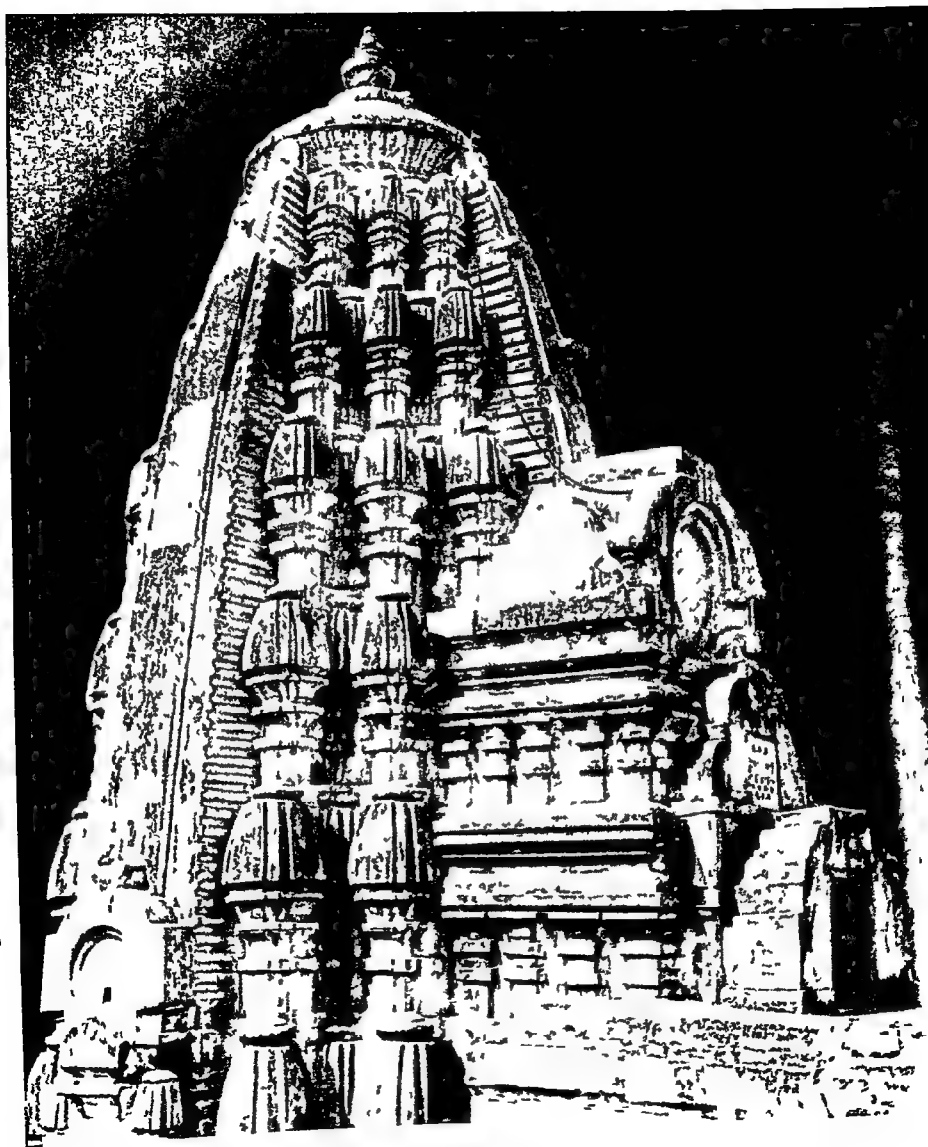


Fig 18
Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadī

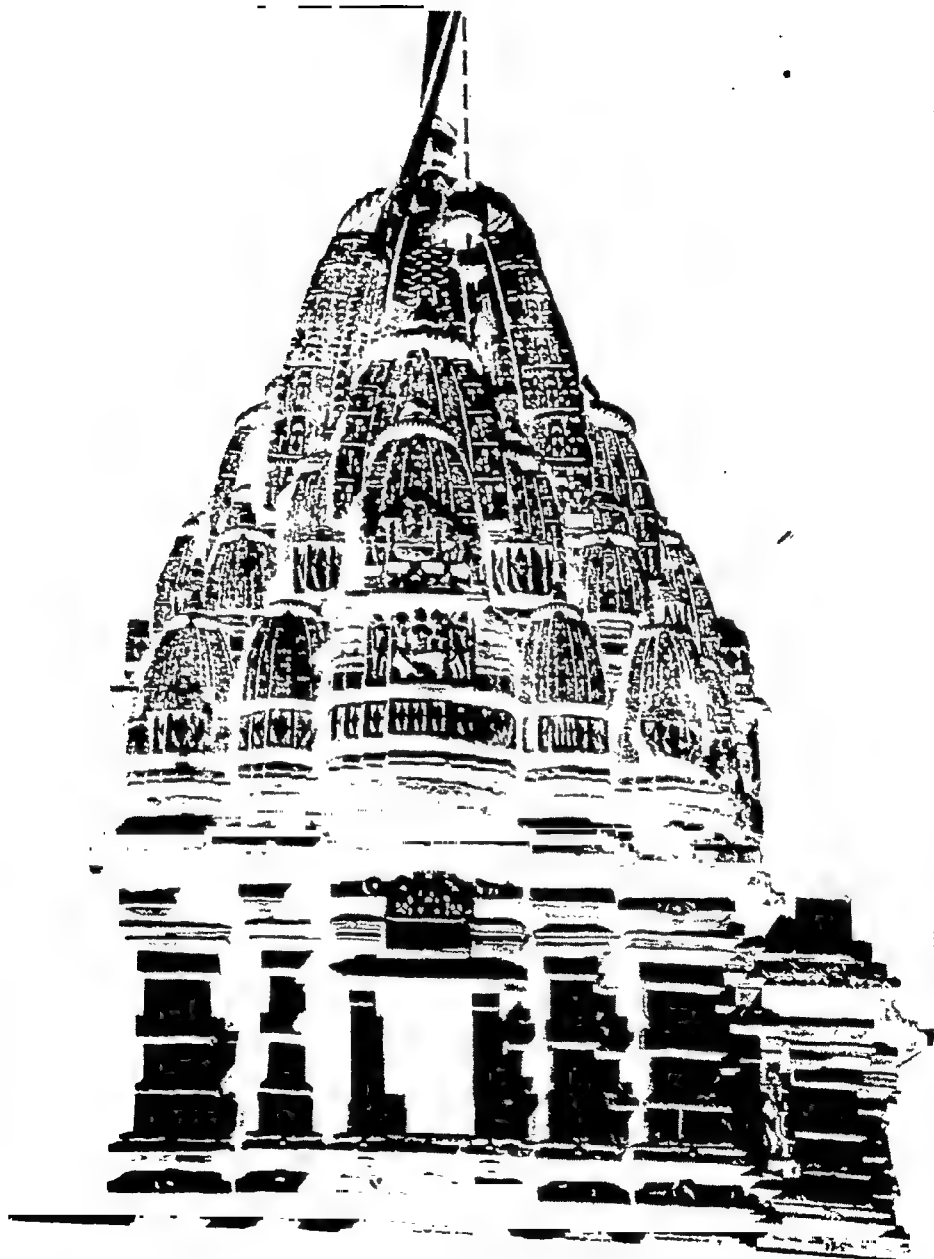


Fig 19
Back view, Neminātha temple, Nadol

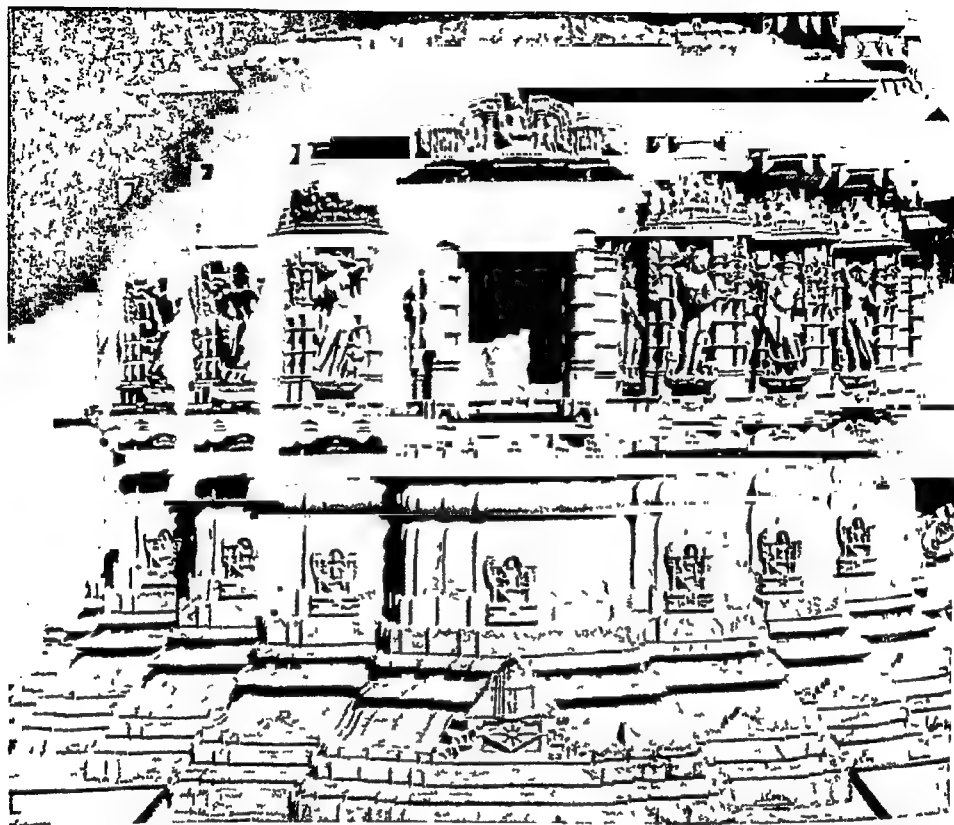


Fig 20
Back view, Mulaprāsāda, Parsvanātha temple, Sadri

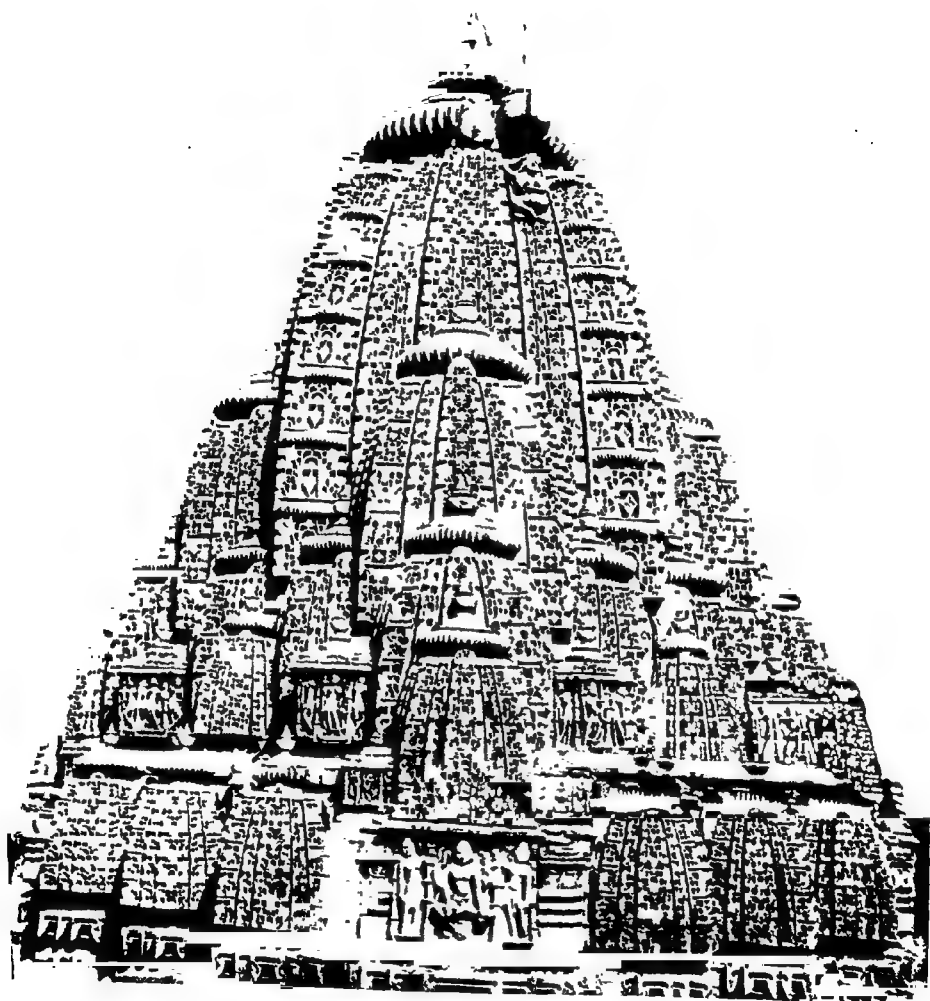


Fig 21
Back view of the Sikhara, Parsvanatha temple, Sadri

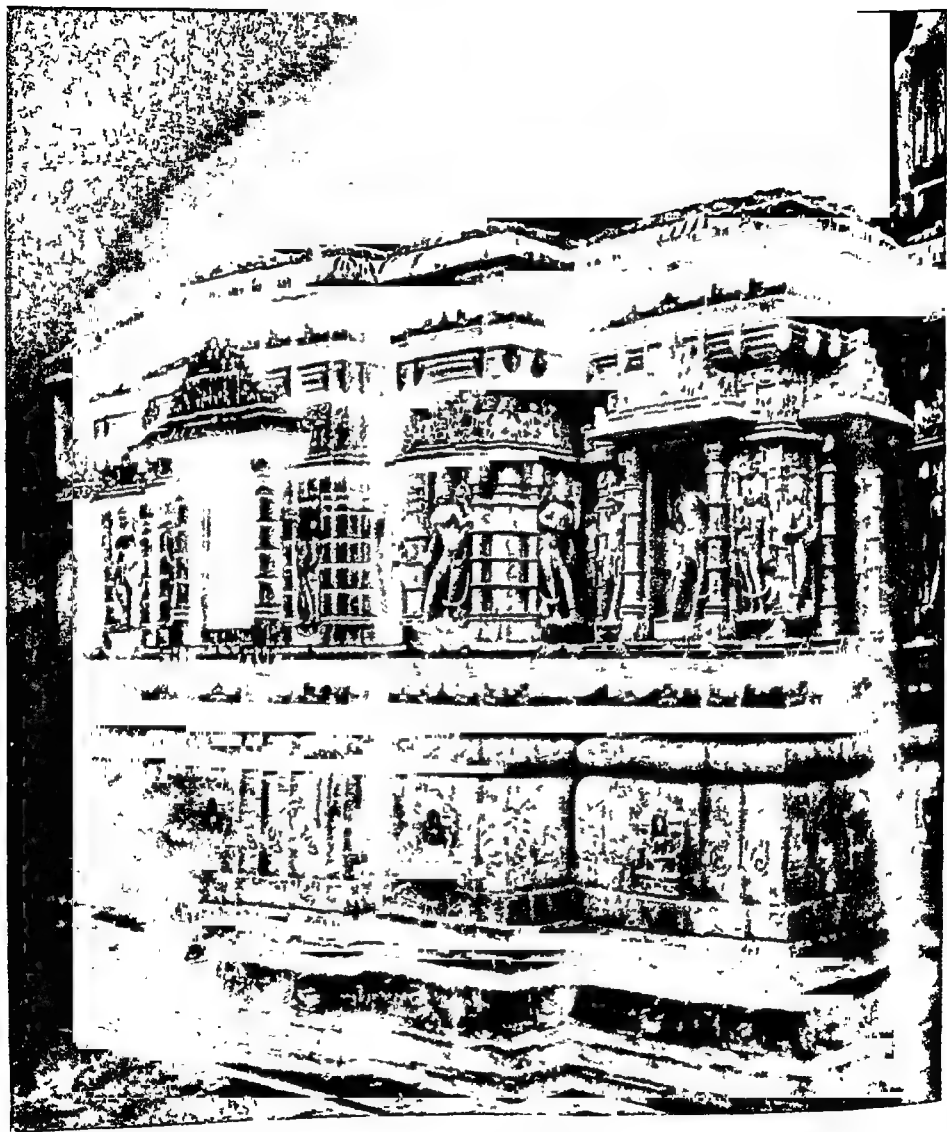


Fig 22

Gūḍhamandapa West face Pārśvanātha temple, Sadri

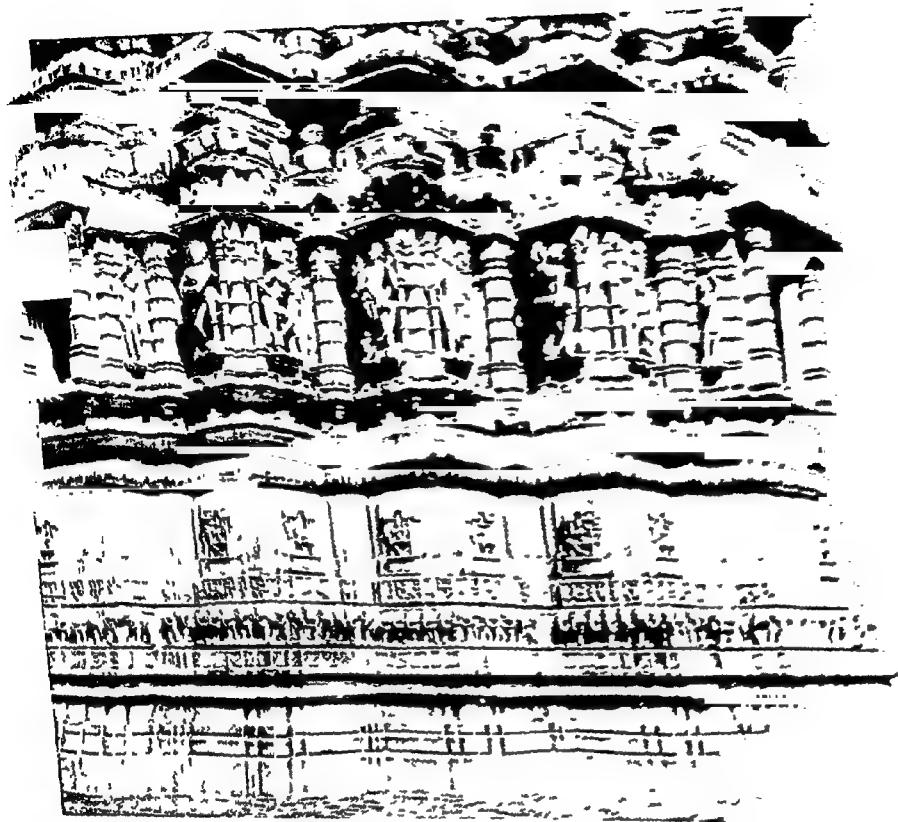
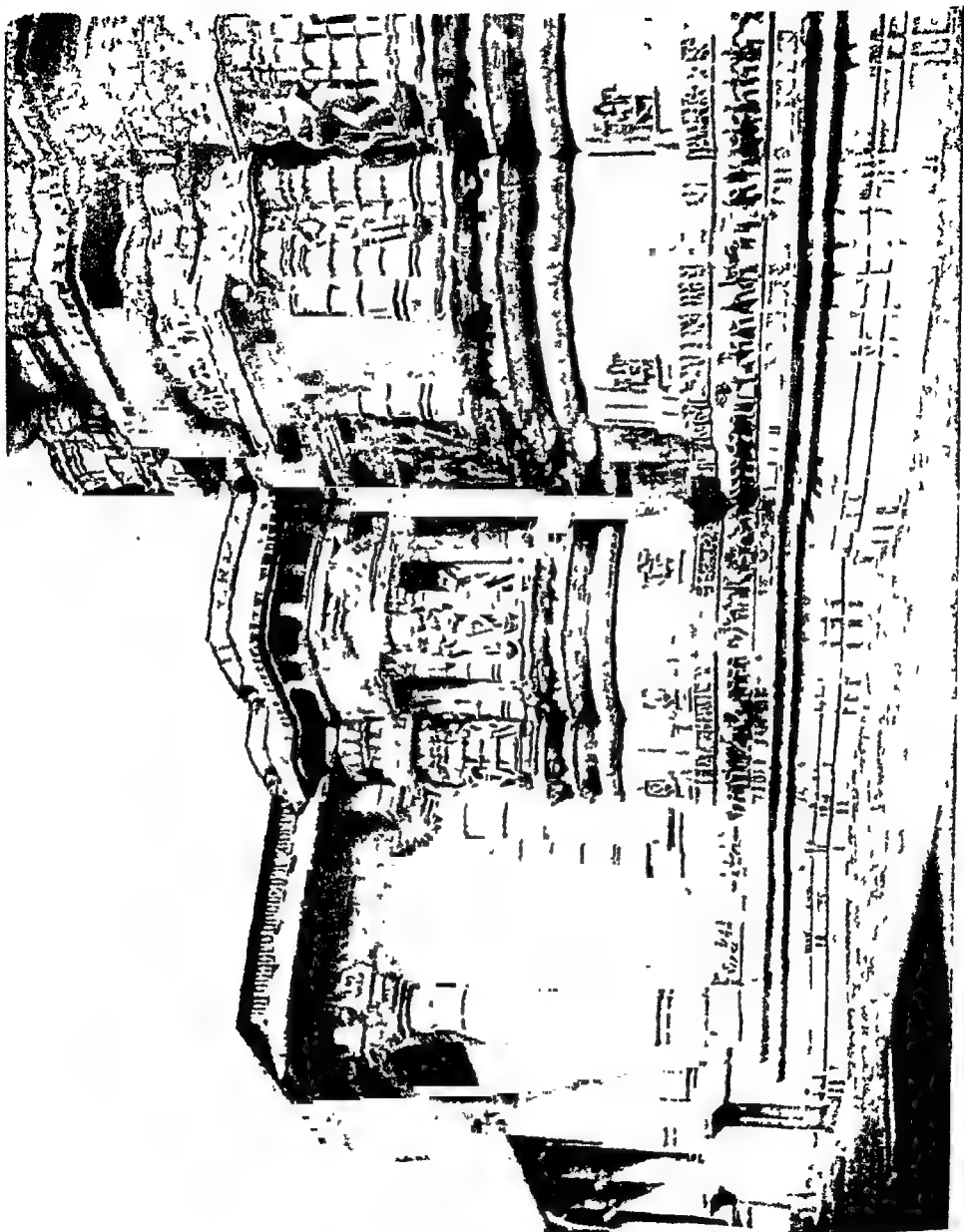


Fig. 2.
Mūlaprāsāda, temple of Śaṅkara.



cent) The absence of *gavāksas* typical of the later age further strengthens this view. In fact the entire appearance of the *sikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayesvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh. What BHANDARKAR calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarānganasūtradhāra (1035-55) and Aparājita-piṭṭhā (3rd quarter of 12th century)⁶⁴

The Gūḍhamandapa, some 8.9 M wide, is likewise *tri anga* but *bhāgavā* on plan. Its balconied windows once had grilles (Fig 17) of the kind known at Modhera. The confronting face of the *karna* of the *janghā* here, unlike the Mūlaprāsāda, bears figure sculptures, so also the middle part of each of the two *bhadra*-lattices. Commenting on these figures, BHANDARKAR thus writes "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion, than the tenth century. On the south are three, the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings. She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off. Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot. The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinās. In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *kāyotsarga*. The third figure is that of Kṣetrapāla, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake. On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side. Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus. Below near her right foot is her *vāhana*, the man. Her ears are perforated, and she wears earrings. The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher. He has a beard and wears *khaddars* or wooden sandals. His ears are also perforated, and behind his head is shewn a

64 STELLA KRAMRISCH was the first scholar to identify the Bhūmija mode. KRISHNA DEVA has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srinagar, 1961.

creeper"⁶⁵ These images are of singular iconographic interest What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairotyā The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jivantasvāmī Mahāvira His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Ksetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārsva Yakṣa The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south It was a standing figure of Jina Mahāvira and not of Jivantasvāmī^{65a} The female figure bearing a discus is of course Yaksī Cakresvarī And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasāntī Yakṣa A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes He would even have dismissed the mount altogether in most cases That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion They are, or rather they were⁶⁶, the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India Sculptors of the stature and vision of the Sewadī class are rare to meet in the Middle Ages in India

The superstructure of the Gūḍhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity BHANDARKAR thought that ". the outside walls of the *gūḍha-mandapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sancium, though old, are evidently rebuilt"⁶⁷ This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above They are sparsely decorated The *hamsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *mandovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch The pillars themselves

65 BHANDARKAR (1908), p 53

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos

66 Of late they were coloured, and retouched also

67 BHANDARKAR (1908), p 53

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Arunesvara temple (mid tenth cent.) at Kasandra near Abu Road. The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with *trika* in Western India. The ceilings of the Trika are all plain. But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamandapa are little masterpieces of *khattaka* carving. On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalaśa-dhārmīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027-30) at Prabhāsa. The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation.

The *tri-śākhā* doorframe of the Gūḍhamandapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yaksis and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves. On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvatī, Nīrvāṇī and Cakreśvarī can be culled out, the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting. In the *uttaranga* panels are found the figure of Jina Mahāvīra in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Harinegamesī and two goddesses on the left and right side.

The Gūḍhamandapa from within is plain. Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika. The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol. The ceilings are flat and undecorated.

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagrha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamandapa. The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yaksis. Rohini, Vajrāṅkusā, Gāndhārī, Varotyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasī can be easily identified. On the *uttaranga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side. Purusadattā, Cakreśvarī, and Kālī can be recognized without difficulty, for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification.⁶⁸

The Rangamandapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century. The Devakulīkās seem to reveal two different phases of

68 A Yaksi with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhanā*, another with *nāga* as mount and *pātra* and *danda* in hands, a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands.

creeper"⁶⁵ These images are of singular iconographic interest What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Varotya The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jivantasvāmi Mahāvira His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Ksetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yakṣa The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south It was a standing figure of Jina Mahāvira and not of Jivantasvāmi^{65a} The female figure bearing a discus is of course Yaksī Cakresvarī And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasāntī Yakṣa A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes He would even have dismissed the mount altogether in most cases That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion They are, or rather they were⁶⁶, the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India Sculptors of the stature and vision of the Sewadī class are rare to meet in the Middle Ages in India

The superstructure of the Gūḍhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity BHANDARKAR thought that "the outside walls of the *gūḍha-mandapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt"⁶⁷ This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above They are sparsely decorated The *hamsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *mandovara* of the tenth century temples in Mewar, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch The pillars themselves

⁶⁵ BHANDARKAR (1908), p 53

^{65a} These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticoes

⁶⁶ Of late they were coloured, and retouched also

⁶⁷ BHANDARKAR (1908), p 53

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Aruneśvara temple (mid tenth cent) at Kasindra near Abu Road The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with *trika* in Western India The ceilings of the Trika are all plain But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamandapa are little masterpieces of *khattaka* carving On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalasa-dhārīnīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027-30) at Prabhāsa The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation

The *triśākhā* doorframe of the Gūḍhamandapa comprises a *patrasākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yaksis and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvati, Nīrvānī and Cakreśvarī can be culled out, the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting In the *uttaranga* panels are found the figure of Jina Mahāvīra in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Harinegamaśi and two goddesses on the left and right side

The Gūḍhamandapa from within is plain Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol The ceilings are flat and undecorated

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagrha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamandapa The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yaksis Rohinī, Vajrāṅkusā, Gāndhārī, Varrotyā, Acchuptā, Prajñaptī, and Mahāmānāsī can be easily identified On the *uttaranga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side Purusadattā, Cakreśvarī, and Kālī can be recognized without difficulty, for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification⁶⁸

The Rangamandapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century The Devakulikās seem to reveal two different phases of

68 A Yaksi with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhanā*, another with *nāga* as mount and *pātra* and *danda* in hands, a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands

construction Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century The temple was thus originally intended to be a *caturvimsatī jñālaya* and not *bāvana jñālaya* as it stands today with later accretions There is nothing particular about the Devakulikās, most of which have a simple doorframe The *dvārapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagrha* On the re-entrant wall of the two Devakulikās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvatī of about the end of eleventh century The *katī mekhalā* of each one with its *ghallari* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsarases* are of the same date as the temple

The date of the older parts of the temple requires careful examination The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śāntinātha installed by General Yasodeva, grandfather of Ghalluka, the contemporary of Prince Kattukarāja, the donor Assuming Yasodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076 But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera BRANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true but those of early eleventh century are predominant The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāta and Arbuda rather than Naddula That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple Sewadī stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi Of these the last one is the nearest geographically Although a principality, Hastikundi was powerful enough to give sanctuary to Cāhamēna Mahendra of Nadol and Mūlarāja Caulukya of Anhilapātaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharanivarāha of Abu against Mūlarāja Caulukya The Rāstrakūtas of Hastikundi were

ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier Hathundi is hardly 15 kms south of Sewadi as against the distance of some 50 kms of Nadol to its north Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116 When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability Could Rāstrakūta Mammata of Hastikundi have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naddula on this temple is merely marginal ?

VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Śākambhari sometime in the middle of tenth century Nadlai seems to have derived from Nadduladāgikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvira as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jainas⁶⁹ The rival Brahmanical shrine of Tapesvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Khetaka or Khed in Marumandala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts Lāvanyasamaya

69 SHAR, AMBALAL PREMCHAND (1953), pp 222-23 BHANDARKAR too takes note of the legend (vide 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p 42)

(early 16th cent) in his Tirthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources. The bardic tradition prefers 954. Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027.

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika. The Rangamandapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription.

In its elevational aspect, the temple has no *pīṭha*, a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late. The elevation starts with the *vedibandha* which remained unaltered during later repairs, but the wall above seems to have been considerably restored. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9.08 M, while the *garbhagrha* is about 4.37 M wide. The *kumbha* of the *vedibandha* of the *garbhagrha* is carved with half diamonds and lotuses. A bold *padma-patṭikā* tops the wall. The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera. The doorsill shows figures of Yakṣa Sarvānubhūti and Yakṣi Ambikā. The upper portion of the frame has undergone repairs. The *sikhara* above the Mūlaprāsāda is not original.

The Gūḍhamandapa possesses within a double row of columns, those four of the *sālā* are of the *ghatapallava* order. The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours. Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16.8 M—the columns are stunted and slender. A small, black image of a Jina in a niche in the Gūḍhamandapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine.

The Jaina temples next in date at Nadlai, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārsvanātha on the slope of the opposite hill. The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūḍhamandapa attached to which is a plain Latina Devakulikā. The Pārsvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls. A still later temple, that of Śāntinātha and of late eleventh century, lies some

distance to the south of the last one. Its *pīṭha* shows the usual Māru-Gurjara mouldings, though its *mandovara* (wall) bears no images except on *kumbha*. These two temples were extensively repaired during later times. The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions.

VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naddula as it was known in the mediaeval period was the seat of the powerful Cāhamāna principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages. The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation. To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminātha the *yagatī* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *gāla* work of the *śikhara*. In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing Dīkṣālas and *vyālas* were reutilized. Some are seen fixed in the compound wall also. The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig 19). The Mūlaprāsāda is not large, only 4.57 M in width. It is built according to the tenets of the Māru-Gurjara style of temple architecture. In the *śikhara* the *rathikās* preserve the original images of Yaksis, Cakresvarī in the south and Nīrvānī in the west can be seen in their original position. The Gūḍhamandapa, some 6.8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the Mūlaprāsāda and its interior deserves little comment. The Trika too is not interesting. Originally the shrine possessed the usual twenty-four Devakulikās that have disappeared in antiquity. The Valānaka is old but plain.

The second Jaina temple, of Śāntinātha, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century, but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century. The principal niches of the sanctum are vacant, but on the *karnas* are found, curiously enough, the female forms of the Dīkṣālas. On the *pratirathas* are seen Vidyādevīs, Gaurī among them is clearly identifiable.⁷⁰ The Gūḍhamandapa is plain. One

70 A Yaksī with *vara*, *paraśu*, *mudgara* and *kundikā* with *gaṇa* as the vehicle and another one with *varaḍākṣa*, *trīśūla*, *nāga* and *bijapūraka* are not traceable in the texts.

of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century

The largest Jaina temple at Nādol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented "Of the Jaina temples in Nādol, there is only one that deserves to be noticed It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth *Tirthamkara*"⁷¹ The Mūlaprāsāda as well as the Gūḍhamandapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat⁷² and the Somesvara temple at Pālī⁷³ In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India The Mūlaprāsāda, about 12 M wide, is fully decorated and possesses all the mouldings except *asvathara* in the *pīṭha* (Fig 23) It is *tri anga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases The *mandovara* is also fully decorated in conformance with the architectural taste of the age The *janghā* shows Jina figures in the *bhadra* niches, *Dikpālas* on the *karnas*, and *apsarases* on the *pratirathas* of the *mandovara* of the Mūlaprāsāda The bifacial *karna* of the Gūḍhamandapa possesses deep sunk niches (Fig 24) Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda But to find it in association with the *karna* of the Gūḍhamandapa is certainly unusual but not an unappealing feature Here they harbour *Vidyā-devīs* among whom *Vajrāṅkuṣā*, *Vajrasṛṅkhālā* and a finely rendered figure of *Rohiṇī* may be discerned The Gūḍhamandapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda

71 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1909, p 46

72 For example, the *Nilakanthesvara* temple at Sunak, and *Dugdhesvara* Mahādeva temple at Mandropur

73 The red stone Somesvara temple at Pālī is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan Its Mūlaprāsāda is 7 11 M wide, Rangamandapa is 8 63 M, wide and the total length is 14 6 M It is a *pañcāyatana* shrine

The *śikhara* of the Mūlaprāsāda is a seventeenth century reconstruction. The Gūḍhamandapa has lost its external covering since long ago. The Trika and the attendant shrines with Valānaka are of little interest. Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cāhamāna prince could have his hands in its founding.

VIII PĀRSVANATHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world-famous Ranakpur. Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Pārsvanātha located in the town. It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple.

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padmaprabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion. On plan it is *tri-anga* with the usual *bhadrā*, *karna* and *pratiratha* proliferations. Unlike the Nadol temple, however, the *pīṭha* omits the upper, figural courses. An *udgama* is found on *bhadrā* points on the *jādyakumbhā* as in Nadol temples and the Pārsvanātha temple at Sanderav. This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat. It is a legacy of the Mahā-Māru tradition preserved by the Māru-Gurjara temples in this tract of Rajasthan. The *jaṅghā* of the *mandovara* of the temple displays as usual the Dīkpālas and *apsarases* (Fig 20). The *śikhara* above the Mūlaprāsāda (Fig 21) is a masterpiece of the Māru-Gurjara style and except for the stunted *pīṭha*, the Mūlaprāsāda with its *śikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details. The *rathikā* on the east shelters an image of Vāgdevī that on the west, Vidyādevī Mahāmānasi. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 6.1 M.

The superbly proportioned Gūḍhamandapa thoroughly harmonizes with the Mūlaprāsāda despite the fact that the superstructure is missing. On the *jaṅghā*, at all *karna* faces, deep sunk niches sheltering Yaksīs and Vidyādevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol. The Vidyādevīs figure on *pratirathas* as well, while *apsarases* and Dīkpālas here occupy subsidiary positions. On the east wall of the Gūḍhamandapa are found Apraticakrā, Nīrvānī, Mahākālī, Mahāmānasi, Vairotyā, Rohinī, and Vajrāṅkusā. Those on the corresponding west face are Vairotyā, Kālī (?), Vajrāṅkusī, Purusadattā, an unidentified goddess, Rohinī, and Kālī. The *bhadrā* niches are vacant. The width of the Gūḍhamandapa is 7.92 M approximately. The Trika has no special feature to detain us. The Rangamandapa is in the Ranakpur

style, of the fifteenth century The *devakulikās* have been recently substituted by new ones

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey They need independent monographs⁷⁴ There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects

A portion of the Jaina temple—founded by Pratihāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment⁷⁵ The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Ran possess an older fabric datable to the tenth century The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well The temple of Mahāvira (960) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum The image of Mahāvira at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Kṛṣṇarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century The Pārsvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barli of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine *jāla* work on the *sikhara* but simpler socle and wall The Mahāvira temple at Munghala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvira The Astottari

74 My monograph on the Dilwara temples is in press A long paper on Kumbharia temples is being published by the Department of Archaeology, Government of Gujarat

75 R C AGRAWAL has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol XVI, No (1963)

Tirthamātā (1244) of Mahendrasūrī, Bhīnmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvīra temple (dated 1370) at Mungthala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jīnaharsa aver that Mahāvīra Himself had visited Marubhūmī or western Rajasthan. The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratihāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvīra. There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts. We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jains in Western India.



New Documents of Jaina Paintings

MOTI CHANDRA

UMAKANT P SHAH

INTRODUCTION

BEFORE the treasures of the Jaina *Bhandāras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A D to 1550 A D

The history of these Jaina *Jñāna-Bhandāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India Their foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken A council under the presidentship of Devarddhigani was summoned in circa 453 A D at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing However not much is known about the progress of book writing in the following centuries But there is every possibility that the *Jñāna-Bhandāras* were founded, and these became the custodians of this sacred literature

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhandāras* Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the

importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years. Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna-Bhandāras* for the benefit of posterity. In order to encourage this movement *Jñāna-pūjā* etc. were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning. In this connection may be mentioned the names of Siddharāja Jayasimha and Kumārapāla, the renowned rulers of Gujarat. Jayasimha (1098-1143 A D) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library. It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India¹. Kumārapāla (1143-1172 A D) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhandāras*². He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold. The example of these two Solanki rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupāla and Tejapāla. The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhandāras* on the advice of their teachers Vijayasenasūri and Udayaprabhasūri³. They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees. Pethad Shāh (Skt *Prithvidhara*), a minister of Parmāra Jayasimha at Māndu-gadh (Mandapa-durga) in circa V S 1320 (= 1263 A D) is said to have founded *Jñāna-Bhandāras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu⁴.

Though the *Jñāna-Bhandāras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism. They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kālidāsa, works which, as the colophons say,

-
- 1 *Prabhāvaka-Carita* (Singhi Series No 13, Bombay 1940) Hemacandraśūri-Prabandha, verses 103-109. A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumārapāla-pratibodha* (G O Series, Vol 14).
 - 2 *Kumārapāla-pratibodha*, pp 96-97. Also see, *Upadeśataranginī*, p 140.
 - 3 *Vivīdha-Tīrtha-Kalpa* of Jinaprabhasūri (Singhi Series No 10, Śāntiniketan, 1934), section entitled *Vastupāla-Samkīrtana*.
 - 4 According to *Upadeśataranginī* (quoted by Desai, M D) in *Jaina Sāhityaṇo Samkṣipta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp 404-405. Also see, Gandhi L B, *Asthāsika Lekhasamgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp 416, 514, 540 for an account of Pethad Shāh.

were written by and for the Jainas. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

The *Jñāna-Bhandāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhandāras* of Śvetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U P) region. The Dīgāmbara Jainas too had their *Jñāna-Bhandāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Śvetāmbara *Bhandāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

In spite of this richness of the *Bhandāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy⁵. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Punyavijayji, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadrūma, Vol. I* was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhandāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up

5 In 1913, Huttaman published Miniatures from the *Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita*, *Baessler Archiv*, Band II, heft 2. In 1914, Coomaraswamy published his Notes on Jaina Art, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol. 16, pp. 81 ff & plates.

fast from *Bhandāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists, Mandu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A D, now in the National Museum,⁶ gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*⁷. The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

6 Pramod Chandra, Notes on Mandu *Kalpa-sūtra* of A D 1439, *Marg*, Vol XII, on 3 (June, 1959), pp 51-54

Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS from Mandapadurga (Mandu) dated 1430 A D, *Lalit Kalā*, No 6 (1959), pp 8-29 and plates

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*

were written by and for the Jainas. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

The *Jñāna-Bhandāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhandāras* of Svetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U P) region. The Digambara Jainas too had their *Jñāna-Bhandāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Svetāmbara *Bhandāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

In spite of this richness of the *Bhandāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy⁵. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Punyavijaya, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijaya and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadruma, Vol. I* was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhandāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up

5 In 1913, Huttman published *Miniatures from the Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv, Band II, heft 2*. In 1914, Coomaraswamy published his *Notes on Jaina Art*, in *Journal of Indian Art and Industry, Vol. 16, pp. 81 ff & plates*.

fast from *Bhandāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists, Mandu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A D, now in the National Museum,⁶ gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*.⁷ The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

6 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpa-sūtra of A D 1439, *Marg*, Vol XII, on 3 (June, 1959), pp 51-54

Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS from Mandapadurga (Mandu) dated 1430 A D, *Lalit Kalā*, No 6 (1959), pp 8-29 and plates

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*

of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijaya.^{7a} Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the magnificent manuscript of *Kālakācūrya-kathā* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay. It is dated 1414 A D and was probably painted at Patan. This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century. The newly discovered *Kalpa-sūtra* and *Kālakācūrya-kathā* dated 1346 A D however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I-Fig 1).

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions, firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācūrya-kathā*. Costly colours like gold, lapis lazuli and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated. For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācūrya-kathā* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in c 1475 A D at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of. Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders. Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page.⁸ Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part. The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people. Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work. The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V S

7a Recently published by Pramod Chandra in *Bulletin of The American Academy of Banaras*, No 1

8 Nawab, S M, *Jama Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 1936), figs 114-142, 165 etc. Motichandra, *Jain Miniature Paintings from Western India*, (Bombay, 1949), figs 106-138

1558=1501 A D The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned No longer did painting remain the preserve of the Jainas In the second half of the fifteenth century Vaisnavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gītagovinda*⁹ and *Bālagopāla Stuti*¹⁰ These manuscripts, though they follow the Jainia technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jainia painting so hidebound by the stereotyped tradition

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilāsa* dated 1451 A D¹¹ This was not a solitary phenomenon, for even the Jainia painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayantī Kathā*, and the *Mādhavānala-Kāmakandalā* recently discovered and discussed in the following pages

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of

-
- 9 Majmudar, M R, A Newly discovered Gīta-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay*, September, 1941, pp 119-131 A Fifteenth Century Gīta-Govinda MS, etc, *Journal of the University of Bombay*, May, 1938 Khandalavala, Karl, A Gīta-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4 (1953-54), pp 1-18 and plates
 - 10 Brown, W Norman, Early Vaisnava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol II (1930), pp 167-206 M R Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaisnava Miniatures, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, Vol X (1942), pp 1-32 and plates Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol IV, No 3 (1950), pp 1-24, 49-56, for miniatures of *Bhāgavata Purāna*, etc
 - 11 Brown, W Norman, *The Vasanta Vilāsa* (New Haven, 1942), with plates Mehta, N C, Indian Painting in the 15th century, An early illustrated manuscript, *Rupam*, No 22-23 (1925), pp 61-65 Mehta, N C, *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931) Ganguly, O C, *Vasanta-Vilāsa*, a new document of Indian Painting, *Ostasiatische Zeitschrift*, New Folge, Vol 2 (1925), pp 186-189

painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A D¹² Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure-drawing which finally evolved in the Rajasthani type

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A D, this feature was found redundant and was eliminated Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken They began to be illustrated by Indian artists In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements¹³ Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Candā* and *Mirgāvatī* etc were being illustrated in the Western Indian tradition¹⁴

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-pata, illustrated in A D 1446 at Arrah in East Bihar¹⁵ Not only that, but

- 12 *Jana Citrakalpadruma*, I, figs 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc Moti Chandra, *Jana Miniature Paintings from Western India*, Figs 99-105 Khandalavala and Moti Chandra, *An illustrated Kalpa-sūtra Painted at Jaunpur in A D 1465*, *Lalit-Kalā*, No 12, pp 9 ff and plates
- 13 Karl Khandalavala, *The Origin and Development of Rajasthani Painting*, *Marg*, Vol XII, No 2 (March, 1958), pp 4-17 with plates Also see, Pramod Chandra, *An Outline of Early Rajasthani Painting*, *Marg*, *Ibid*, pp 32-37
- 14 Rai Krishnadasa, *An Illustrated Avadhī Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras*, *Lalit-Kalā*, Nos 1-2 (April 1955-March, 1956), pp 66-71 and plates Rai Ananda Krishna, *Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations*, *Marg*, Vol XI, No 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp 18-21, Figures 1-5 illustrating Miniature Paintings of *Mirgāvatī*
- 15 Pal, Pratapaditya, *A New Document of Indian Painting*, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec 1965, pp 103-111 and plates

going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides. In this period Malwa and some places in Uttar Pradesh became important centres of painting. The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk. It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye. Mandu became an important centre of the classical phase. Here art was first time patronised by a Muslim court. The *Ni'mat Nāmah* manuscript¹⁵ shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Ni'mat Nāmah* miniatures.

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay. However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere. The old colour scheme continued to be followed. Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts.

In the sixteenth century, however, the Digambaras, impressed by the propaganda value of Śvetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahāpurāṇa* which they held in as great reverence as the Śvetāmbaras held the *Kalpa-sūtra*^{16a}. It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahāpurāṇa* started. The Digambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Śvetāmbara manuscripts.

The area near about Delhi became a centre for illustrating Digambara Jaina manuscripts. The *Mahāpurāṇa* dated 1540 A D painted

15 Skelton, Robert, *The Ni'mat Nāmah* a landmark in Malwa Painting, *Marg*, Vol XII, No 3 (June, 1959), pp 45-50

16a They also commissioned the *Yasodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V Doshi shows

at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Aranyaka Parvan* of the *Mahābhārata*¹⁷ was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahāpurāna*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhi, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvati* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum¹⁸ prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and thus laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles: the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, *An Illustrated Manuscript of the Aranyaka Parvan*, *Journal of the Asiatic Society, Bombay*, New Series, Vol 38, pp 166-221 and plates

18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, *Three New Documents of Indian Painting*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay*, No 7, pp 23-34 and plates

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhandāras*. These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asan near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U P Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories

Group I

- (1) Kalpa-sūtra—dated V S 1403=1346 A D
- (2) Kālaka-kathā, in Mandu style,—c 1440 A D

Group II

- (1) Śatruñjaya Māhātmya—c 1420 A D
- (2) Śāntinātha-Caritra—d V S 1453=1396 A D
(But seems to be around c 1440 A D according to U P Shah and late 15th c according to Moti Chandra)
- (3) Damayantikathā-campū—between 1400 and 1450 A D
- (4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar)—V S 1547=1490 A D
- (5) Uttarādhyayana-sūtra (painted at Patan)—d V S 1549=1492 A D
- (6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan)—V S 1550=1493 A D
- (7) Candraprabha-Caritra, dated V S 1555=1498 A D at Patan
- (8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan)—V S 1558=1501 A D

Group III

- (1) Kumārasambhava,—V S 1701=1644 A D (painted at Nautanpur)
- (2) Meghadūta—d V S 1726=1669 A D (painted at Asanikotta)

Group IV

- (1) Samgrahani-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat),—d 1640 V S =1583 A D painted by the Painter Govinda
- (2) Samgrahani-sūtra, (copied at Cambay),—d 1644 V S =1587 A D

at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Āraṇyaka Parvan* of the *Mahābhārata*¹⁷ was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahāpurāṇa*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhī, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvātī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum¹⁸ prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles: the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

-
- 17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, *An Illustrated Manuscript of the Āraṇyaka Parvan, Journal of the Asiatic Society, Bombay, New Series, Vol 38, pp 166-221 and plates*
 - 18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, *Three New Documents of Indian Painting, Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay, No 7, pp 23-34 and plates*

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhandāras*. These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asanī near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanīkotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U P Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories

Group I

- (1) Kalpa-sūtra—dated V S 1403=1346 A D
- (2) Kālaka-kathā, in Mandu style,—c 1440 A D

Group II

- (1) Śatruñjaya Māhātmya—c 1420 A D
- (2) Śāntinātha-Caritra—d V S 1453=1396 A D
(But seems to be around c 1440 A D according to U P Shah and late 15th c according to Moti Chandra)
- (3) Damayantikathā-campū—between 1400 and 1450 A D
- (4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar)—V S 1547=1490 A D
- (5) Uttarādhyayana-sūtra (painted at Patan)—d V S 1549=1492 A D
- (6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan)—V S 1550=1493 A D
- (7) Candraprabha-Caritra, dated V S 1555=1498 A D at Patan
- (8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan)—V S 1558=1501 A D

Group III

- (1) Kumārasambhava,—V S 1701=1644 A D (painted at Nautanpur)
- (2) Meghadūta—d V S 1726=1669 A D (painted at Asanīkotta)

Group IV

- (1) Samgrahanī-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat),—d 1640 V S =1583 A D painted by the Painter Govinda
- (2) Samgrahanī-sūtra, (copied at Cambay),—d 1644 V S =1587 A D

- (3) Samgrahani-sūtra - d 1637 A D in the Prince of Wales Museum
- (4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c 1640-50 A D

Group V

- (1) Upadesamālā Bālāvabodha - dated V S 1765 = 1708 A D
- (2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnamañjūsā-tikā, (donated at Bālotara V S 1749 = 1692 A D but) dating from circa 1606 A D
- (3) Krsnaveli - c 1650 A D
- (4) Naladavadanti-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c seventeenth century
- (5) Ādrakumāra-Rāsa - late 17th cent A D
- (6) Samgrahani-sūtra - dated V S 1707 = 1650 A D (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State)
- (7) Undated Samgrahani - (c 1685 A D) in Muni Śrī Punyavijaya's collections

Group VI

- (1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V S 1712 = 1655 A D
- (2) Canda-Rāsa (painted at Surat) - d V S 1716 = 1659 A D
- (3) Devimāhātmya (from Surat) - 1776 A D, Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay
- (4) Haribala Caupāi, d V S 1744 = 1687 A D (copied at Śrī Dhāragrāma)

Group VII

- (1) Śrī Candrarājāno Rāsa (Late Deccani - copied at Poona) - 1812 A D

The classified list of new documents also shows the material which U P Shah has been able to assemble. It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the *KaIpa-sūtra* and *Kālakakathā*. Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted. A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place-names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting.

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghraśenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar, etc. This shows a flourishing state of painting in Gujarat. Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand.

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known. There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number.

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting. It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar. But the manuscript of the *Samgrahani-sūtra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar.

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh.

Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kālpa-sūtras*, one painted in 1346 A. D. and the other in 1501 A. D. at Patan. Unfortunately the provenance of the first is not given. But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Svetāmbara Jaina community from almost the tenth century A. D. onwards.

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs 1-3). The composition is simple but effective though this was the period when the themes for painting the *Kālpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *ācārya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvira and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing. The colours used are simple

red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue. However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures. If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used. It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen. The draughtsmanship is pleasing. Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen. The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion. The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *caukī* and *modhā*.

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud. It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kālakā-kathā* illustration by 1346 A D at least. That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised. It is also interesting to note that in the scenes representing the Jain *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels. The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other.

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art.

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A D. It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality. The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically. Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Sri Punyavijaya of a copy of the *Kālakācārya-kathā* whose illustrations (Figs 4-5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A D. Again, in the picture showing the meeting of *Kālakācārya* and Indra in the garb of a *Brāhmaṇa* the features of the Mandu school are well represented. The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds complete the picture.

Group II

The *Sāntinātha Caritra* in which the folios measure 26.4×11.2 cm, bears a colophon which dates it in Samvat 1453 (=1396 A D). This date however is doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand. The format of the manuscript with 13 lines per folio must be of a later date as has been established by Prof Norman Brown, though his theory requires certain revision. Even the style of the miniatures seems to be of a later date though it has preserved certain archaic features of the fourteenth century illustrated manuscripts. It is possible that somebody has copied the colophon of the earlier manuscript. It is evident from the style that the manuscript must have been prepared by the middle of the fifteenth century.

Like other manuscripts of the period there is hardly any distinguishing point in the illustrations of the *Sāntinātha Caritra*. The background is invariably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of Sāntinātha, to an assembly of a Jaina *acārya* and his congregation, the plucking of the hair, *Vārsikidāna* (Fig 6) *Samavasarana*, etc. It may be noted that in this manuscript the flesh colour is indicated by shades of yellow and the draughtsmanship is not steady as in the 1346 manuscript of the *Kalpa-sūtra*. It loses its steadiness and has degenerated into a folk variety. The gold is conspicuous by its absence, it is only used for representing certain details of the ornaments. However shades of blue, both ultramarine and indigo, are used. The composition follows the stereotyped Jaina technique, though there are certain innovations, for instance, the treatment of the cloud becomes more variegated and the stylised tree makes its rare appearance. However in certain scenes, for instance in the dream of Sāntinātha's mother, the dainty figures of the mother and her attendant are not of the later variety but seem to have been adopted from their fourteenth century prototypes.

The *Kalpa-sūtra* dated V S 1547 (=1490 A D), copied at Vadnagar, seems to have less artistic merit and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sūtra* manuscripts which were mass produced for presentation to the Jaina monks by the laity. In this manuscript gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fig III) but the drawing seems to be stereotyped and the treatment of human figures indifferent. The colours have also lost their pristine glory. Since we have not been able to examine all the paintings of this manuscript while noting down these observations, our conclusions may be treated as tentative.

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgara Brāhmana of Vadnagar, and copied by one Vāchhāka of Patan. That shows the absence of religious animosity between the two great communities.

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttarādhyayana-sūtra* dated V S 1549 (=1492 A D) painted at Patan. Illustrations of this *Uttarādhyayana-sūtra* (Figs 8-9) show some understanding of the decorative elements in painting. Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttarādhyayana-sūtras* yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details. The background is red as usual, yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details, in the representation of the garments of the Jain *ācāryas*, mica is used. The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted. There a lady is shown paying her respects to a Jain monk inside a temple whose details are represented. This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background. Three men in the garden complete the picture. It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kaṭpa-sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing.

One may point out here that in this period, as indicated by certain *patas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing. As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilāsa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape.

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttarādhyayana-sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Śatruñjaya-Māhātmya* (Colour plate I, Fig II). Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition. To relieve the monotony of the red background, the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white. The *Śatruñjaya Māhātmya*, according to Muni Śrī Punyavijayaji, should be assigned to a period between V S 1450 and V S 1475, or c. 1420 A D,

Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V S 1550 (= 1493 A D), and painted at Patan. There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vilāsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one. The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig 37) and in Pahāri paintings is now for the first time found illustrated at such an early period.

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style. Every attempt was made to simplify the composition and colours. Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs 10 and 11). However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style. Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *joie de vivre* of the folk style which delights in a convincing way. In keeping with the fifteenth century cliché the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated. However in the fighting scenes, the court scene with the musicians, and in the scene of *Mādhava* with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way. In such a simple composition the landscape hardly finds any place. The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background.

To the same period, approximately 1450 A D or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayanti-kathā Campū* composed by Trivikrama. Unfortunately the illustrations (Fig 7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn. Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow. The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat.

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacaritra* painted in V S 1555 (= 1498 A D) at Patan. Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement. In the scene depicting the elaborate-

ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmanas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaitain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotīs* of the Brāhmanas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (= 1501 A D) and painted at *Srī-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof W Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* *Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A D there are scholars who have suggested a much later date. Prof Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c 1475 A D. The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions lose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

Groups III-IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhīm Lodī on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. In spite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made may be

ly decorated marriage-pavilion (Column plate II, Fig IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmanas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plumbain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotis* of the Brāhmanas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* dated Samvat 1558 (= 1501 A D) and painted at *Svi-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof W Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* *Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A D there are scholars who have suggested a much later date. Prof Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c 1475 A D. The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions lose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

Groups III-IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhīm Lodī on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. In spite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made may be

mentioned his foundation of the Mughal school of painting. From the very beginning, he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up, it must be given a fresh orientation. And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised. For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi-Agra region to establish on a sound footing a national school of painting. And there is no doubt that he was successful in his attempt.

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor, but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques. Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers. They had to seek their livelihood away from the capital. This migration of the painters must have started at an early date. So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century. However we must note one factor here. Gujarat was the land of conservatism in the field of painting. There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations. And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition. The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting. However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat. But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions. Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing, costume, etc. preferring the monochrome background and enamel-like colours for a long time. But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well. But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting. The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School. The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc.

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions. In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong, was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele. Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story.

The Jaina *Bhandāras* have yielded some very interesting material of both the varieties. The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Samgrahani-sūtra* painted at Matai in Gujarat in 1583 A.D.¹⁹ A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable. However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudrās*, the ancient indigenous tradition predominates. One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recessed which gives an elementary idea of perspective. This might have been due to the Mughal influence. Naturally in keeping with the subject matter of the *Samgrahani-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures. But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings. For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting. In the same way the treatment of the Tree of *Leśyas* (Colour plate IV, Fig VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts. All this could not have been imagined without the new knowledge. But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt.

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements. The water

is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Samgrahani-sūtra* dated in 1587 A D, painted at Cambay (fig 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold. The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached²⁰ to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings. Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition.

That the tradition was not different in the painting of the *Samgrahani-sūtra* is evident from illustrations of a *Samgrahani-sūtra* dated 1650 A D and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State. Here the paintings verge on the folk style. The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there. In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated.

There is another manuscript of *Samgrahani* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent. The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background. The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig 32). Its provenance may be Gujarat. Such manuscripts of the *Samgrahani-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvipas* etc. were of great popular interest.

While the illustrated manuscripts of the *Samgrahani-sūtra*, following the Matar *Samgrahani* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttarādhyayana* in the new style are not so common. A manuscript of *Uttarādhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs 21-23). A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold. The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done. The ultramarine ground is covered with

20 Use of Pompons started earlier though it was occasional

flowers The draughtsmanship, though angular, is very restrained The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type But they seem to represent the contemporary local types Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript Though the manuscript is not dated, it could be dated c 1600 A D because the costume and the format are typically of the Akbar period

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery We know that in this period Sanskrit classics like the *Gītāgovinda*,²¹ *Amarusataka*²² and the *Rasamañjarī*²³ were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kālidāsa's works were not available Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U P also seemed to have become an equally important centre An illustrated manuscript of the *Kumārasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U P), in the year V S 1701=1644 A D, written by a Jaina which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions²⁴ The background is saffron, green, pink and red In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground In two paintings, however, following the older tradi-

-
- 21 Khandalavala, Karl, A *Gita-Govinda* series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4, pp 1-18, and plates
- 22 Moti Chandra, An illustrated set of the *Amarusataka*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No 2, 1951-52, pp 1-63 and plates
- 23 Khandalavala and Moti Chandra, The *Rasamañjarī* paintings in Basohli school, *Lalit-kalā*, No 3, pp 26-38 and plates
- 24 For a late illustrated manuscript of *Sākuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of *Sākuntala* dated 1789 A D, *Lalit-kalā*, Nos 1-2, pp 46-55 and plates

tion, the background is plain Both the male and female types confirm to the Popular Mughal type The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cādars*, and *colis*, coloured skirts and ornaments The sky is always painted as cloudy The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumārasambhava* (Fig 25) ²⁵ Another manuscript of *Kumārasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V S 1732=1675 A D

The illustrated copy of the *Meghadūta* painted in 1669 A D at Āsanikotta which could be identified with Asan near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U P in the seventeenth century A D Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D from the Hamsavijaya collection But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century It is interesting to note that the *Meghadūta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style The composition is either divided into panels or represented as a unified composition The background is usually red with patches of yellow in one case Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls The painter has shown a real feeling for landscape In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yakṣa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alakā the Yakṣī is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghadūta*

25 Compare, Khandalavala and Moti Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), p 17 and colour plate illustrating a folio from the *Gīta-Govinda* in Popular Mughal Style

Also see, Khandalavala, Moti Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp 26-29 and figs 22-25, colour pl B and frontispiece

The story of *Naladavadanti* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat. One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 36) and dates from about c 17th Century A D while the other is in collections of Muni Śrī Punyavijayaji (Figs 38-39), written on thick brittle paper. In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of Rūtuparna to Kundinapura to attend the pretended *Svayamvara* of Damayanti. The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background.

That this Popular Mughal style was not confined only to U P but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style. The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style. Male costumes show *cākādār jāṃṃ* and the figures imitate the work of Śālivāhana who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jainas²⁶.

A page from *Kṛṣṇaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A D the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig 29). An appropriate background is provided for Kṛṣṇa's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the Jamuna in the foreground.

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudīpaprājñapti-prameya-ratnamāñ-jūsā-tikā* dated about 1604 A D. The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane. However the earlier simplicity gives place to a more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig X). However in the miniature depicting the meeting of two Jaina monks, the composition follows an older convention. The use of mica is noteworthy.

Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rāsas* containing different Jaina stories became popular. The illustrations are generally of folk variety

26 Pramod Chandra, Ustād Śālivāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit-kalā*, No 8, pp 25 ff, and colour plate A.

with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories. There are three manuscripts of *Candarāsa*, one painted in 1712 V S (=1655 A D) at Vyaghraśenapura, another painted in V S 1716 (=1659 A D) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A D. The *Candarāsa* or *Śrī Candarāsa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous. Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents. The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants. The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century. Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durgā-sapta-śatī*, painted at Surat in V S 1776 (=1719 A D) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 28).

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression. All kinds of subjects, including the *Rāgini* paintings, *Durgāmāhātmya* and Jain manuscripts, were being painted. From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting. At least the *Vyñaptipatra* of 1737 A D from the Khajanchi collection (Fig 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgāmāhātmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Rāgini* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the *Vibhāsā Rāgini* of c middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No 5716²⁷). Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi-Marwar style is the manuscript of *Upadeśamālā Bālāvabodha* from Devsano Pado dated in V S 1765 (=1708 A D).

The paintings, though of a small format, try to illustrate some

27 Also see Lee, Sherman E, *Rajput Painting* (New York, 1960), pl 22, illustrating a scene from *Pañcākhyāna* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess). This painting shows much affinity with the Sirohi School.

central points of each story But one must know the story fully before identifying the incidents In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs 24-26)

The colours are enamel-like red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc are used with a grand effect The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Colour plate V, Fig VIII)

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs 25-26) Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig IX) The trees with a very thick foliage show a pleasing realism The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition The animals are represented mostly in a realistic manner Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters. Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadesamālā* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Caupā* (dated in V S 1744 = 1687 A D) (Fig 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Śrī-Cand-rājāno-Rāsa* (dated in 1812 A D) painted in Poona (Fig 40) as dated evidence of painting in the above regions They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries

Catalogue

GROUP I

Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D., in the Collections of Mum Śrī Puṇyavijayaḥ

Paper, Size 28 × 8.5 cm Six lines on each page Total folios 132

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand Samvat 1403 (V S 1403 = 1346 A D), on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription — श्री विक्रम संवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचिकीर्षे प्रतिरिय(य)मुक्ता वाच्यमान चिर नददु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra Bhandāra

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A D) and deposited in the Mahāvīra Library (Cittkosa) Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A D) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Prasasti* of the donor disintegrated That the date is not forged is apparent from the

other external evidences, such as the size, the writing, the number of lines of the folios etc

Folio 36 B Birth of Mahāvīra

In the lower panel, Trisalā is lying on bed with an attendant standing on the right. She is dressed in a green *colī* and a patterned skirt and *cādar*. Red background, the halo painted on blue background.

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahāvīra in his hands. He is accompanied by *Chatra*- and *Cāmara*-bearers and musicians. This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement.

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background. So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception. The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts. Size 7×8.5 cm
(Colour plate I, Fig 1)

Folio 3 A Fourteen Dreams of Devānandā

In the upper panel appear the fourteen dreams, namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Laksmī, a standard, the lake, the ocean, the *śimhāsana* and *vardhamāna*. The symbols are very delicately painted in gold on red background.

In the lower panel Brāhmanī Devānandā is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand. In one corner may be seen a flower pot. Red background, with a blue strip apparently intended for clouds.

The draughtsmanship is soft and pleasing. The extension of the farther eye in no way detracts the composition. The nose and the chin are pointed and the smiling tips are tinted red. Size 7.2×8.5 cm
(Fig 2)

Folio 99 B Jain monk with disciples and laymen

The scene is laid in a monastery. On the left a Jain *ācārya* is shown seated on a golden *śimhāsana* preaching to the congregation. In front of him is the *sthāpanācārya*. There are eight men and women among the devotees. The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi*. Red background.

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view. The figures follow their prototypes painted on early Jain

wooden panels The monk has a very noble appearance, the figure though somewhat exaggerated is very carefully drawn The white and slightly red eyes with black pupils are realistically drawn The room is furnished with *bandanvārs* (hangings) The lintel copies some wooden prototype Segments of blue edged with gold represent the sky Size 9×87 cm

Folio 113 A Siddhārtha and Trisalā

Siddhārtha wearing a blue-flowered *dhōṭī*, an *uttariya* and ornaments is seated on a golden *caukī*, holding a sword Facing him is seated Trisalā on a golden stool wearing a *colī*, *hamsa-dukūla* and ornaments A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings Size 87×6 cm

Folio 132 A Kālakācārya with four-handed Indra

The scene is laid inside a monastery On the left Kālaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover In front of him lies the *sthāpanācārya* On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kālaka Golden room hanging, red background with strips of blue edged with gold indicating clouds Size 9×7 cm

(Fig 3)

Kālaka-kathā, circa 1430 A D from Collections of Muni Śrī Punyaviṣayaḥ

Size 29×10 cm

Total Folios . 26

No colophon or date

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* is dated 1439 A D It proves that Mandu painting, though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan²⁸ The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions, the painters of Mandu had evolved their own conventions The draughtsmanship is of a very superior quality, the colours are enamel-like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kālakācārya-kathā* in the collection of Muni Śrī Punyaviṣayaḥ which compares favourably with the 1439 A D Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra*²⁹

Folio 24 Meeting of Kālakācārya and Indra in the garb of a Brahmin

In this picture Kālakācārya and the features of the Mandu School are apparent. The background is deep red, the carnation is yellow, the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds as in the Mandu *Kalpa-sūtra* complete the picture.

Size 62×7 cm approx

Folio 4 B Kālaka and Garddabhīla

The illustration shows Kālaka preaching to King Garddabhīla. Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind. In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees. Note the skyline of heavy clouds. Red background. Size 9×9.8 cm (Fig 4)

Folio 12 B Defeat of Garddabhīla and bringing him in captivity before Kālaka

The illustration is divided into two panels, the upper one, representing Garddabhīla on the right, on city ramparts, with the braying she-ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sāhi king and his soldier.

The lower panel illustrates the scene of Garddabhīla being brought in captivity by the Sāhi king before Kālaka seated on throne. Note the costume of the Sāhis which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu. Yellow carnation of Kālaka and Garddabhīla, and pinkish red of the Sāhis wearing blue, green and yellowish *jāmds*. Size 7.5×10 cm (Fig 5)

GROUP II

Śatruñjaya Māhātmya (c 1420 A D) from Collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagara, No 285)

Size 30×11 cm approx

Total folios 227

No colophon, but written possibly in *circa* latter half of the fourteenth century A D or before c 1420 A D, only the *Prathama-Khanda* of the

28 Khandalavala and Moti Chandra, A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A D *Lalit-Kalā*, No 8, pp 8-29

29 Pīamod Chandra, Notes on Mandu Kalpasūtra of A D 1439, *Marg*, Vol II, No 3, pp 51-54

whole *Śatruñjaya Māhātmya* composed by Dhanesvarasūri is available in this Manuscript

Folio 153 A Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads —अत्र आदर्शमन्त्रे सतज्ञानम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata, the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord Behind him stand his two queens This may possibly represent a scene after he decided to become a monk Red background

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases Mica is also used in the *Sāntinātha Caritra* manuscript dated 1453 V S (= 1396 A D)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus He appears like Pundarika the chief *ganadhara* of Rīsabha, or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna* Size 7×11 cm

(Colour plate I, Fig II)

Sāntinātha Caritra dated 1453 V S (= 1396 A D from collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (No Sagara, 285)

Size 26 4×11 2 cm

Total folios 156

The work was composed by Ajitaprabhasūri, pupil of Viraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasūri, in V S 1307 (= 1250 A D), probably at Candrāvati near Abu, according to Prasasti verses at the end

Colophon Later in different writing and light black ink is written—सवत् १४९३ वर्षे वैशाख मासे । शुक्लपक्षे पंचम्या तिथौ वेचा सुत खेळ XXXXX सुत XXXX हराज डादा समस्त कटुन युतेन श्री सिद्धान्ती गच्छे श्री नाणचन्द्रसुर तत्पदे भवित उपदेशेन श्री शांतिनाथचरित्र लिखायिती । ग्रथाग्र ४९११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaisākha was written Śrī-Sāntinātha-Caritra

The folios have a big red circle in either margin and a third in

the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy. However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A D

Folio 111 B Samavasarana of Śāntinātha

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasarana* is in gold. Red background
Size 69 × 105 cm (Frontispiece)

Folio 106 B Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures. The fourteen dreams are shown in the two upper panels.

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread. This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy. As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed *sārī* ends.

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan.
Size 9 × 112 cm

Folio 107 A The Parents of Śāntinātha

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers.

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing. Red background.

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams. They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread. The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book.

Folio 107 B Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods

The scene is divided into two panels. The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid. The small blue and white end of a canopy is shown in one corner. In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room.

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment. She has a circular *ulaka*-mark on forehead. The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked

later in the *Mahāpurāṇa* and *Kalpa-sūtra* from Yoginīpura published by Motī Chandra and Khandalavala³⁰

In the lower panel, the lavation of the Jina is performed by the gods and Indras on the Mount Meru Red background and the sky line on two ends

Folio 111 A (Right end) Vārsikidāna of Śāntinātha
(Left hand) Dikṣā of Śāntinātha

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella. He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background. The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kālara-rathā* discussed above. The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Bālagopālastuti* from Western India. Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* manuscripts referred to above. Size 10.1 x 6.8 cm approx. On the left end corner is illustrated in a small panel, the Dikṣā (renunciation) of Śāntinātha, wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms. Mark the different treatment of the skyline. Red background. Size 10.1 x 6.2 cm approx. (Fig 6)

Damayanti-kathā-campū from the collections of the L. D. Institute of Indology (Nagarasheth collection, manuscript No. 2134)

Size 31.5 x 10.5 cm

Incomplete manuscript

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition. The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced.

The work is a *Kathā* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama. Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gaurī and Śiva in the opening verse

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, Three New Documents of Indian Painting. *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 7 1958-62, pp. 23-31.

The illustrations show the beginning of the *Vasanta-vilāsa* tradition. On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A D. All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc appear.

Folio 1 A Śiva and Pārvati

Śiva and Pārvati invoked in the opening verse of the text. Śiva wears the *jatā-mukuta*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands. Pārvati is seated by his side. She wears a crown, ornaments, a cloth of light green, a scarf and a lower garment. She has a circular *tilaka* mark on forehead. Red background. Size 8.6 × 10.5 cm.

**Folio 2 B 1 Bhīma, the king of Vīdarbha, holding court
2 Bhīma in consultation with his queen**

The illustration is divided into two panels. The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Caukī* on the right. In front stand two bearded attendants. Red background.

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back-rest, conversing with his queen. Red background. Colours: blue, blue-black, black, green, carmine etc., sparing use of gold in crowns. Size 8.7 × 10.5 cm.

(Fig 7)

Kalpa-sūtra dated 1547 V S (=1490 A D) copied at Vadnagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No 4561)

Size 26 × 11 cm

Total folios 130

Colophon: Written at the instance of some members of a Nāgara family (Prasasti, Vv 1-5) सवत् १५४७ वर्षे ज्येष्ठ सुदि १२ रविवारे लिखित मणि बाडाकेन ॥ श्रीपतनिवास्तन्य ॥ छ ॥ श्री शुभ मवतु ॥ छ ॥ कल्याणमस्तु ॥ छ ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half of Jyestha was this copied (1 e was completed the copying) by *Mantri* (minister) Vachhaka, native of Patan. May good accrue. May there be well-being.

Three dots in a page and red marginal lines

Folio 70 A Gautama-Ganadhara

Labelled in margin as *Gautamayāna*, the picture shows a Ganadhara on seat with a back-rest, in a meditative posture with

cloth (a *candaravo*) Before him lies the *sthāpanācārya*³¹ and a pupil is seated nearby In the foreground appears another disciple Gold used in tapestry, ultramarine background Size 11×6·7 cm

Folio 73 B Kāmatha Tāpasa and Pārśva

The upper panel shows the hermit Kāmatha practising penance surrounded by five fires Deep ultramarine background

The lower panel shows young Pārśva with a snake, behind him stands a servant Size 7·5×10·5 cm

Folio 107 A Vajra in his cradle

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmi is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background³² Size 7·5×10·5 cm

(Colour plate II, Fig III)

Uttarādhyayana-sūtra copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V S (=1492 A. D.) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaji (No. 1/30)

Size 30·4×11·9 cm

Total folios 91

Colophon In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f 91, is the following entry—सबत् १५४९ वर्षे पौषसु वदि १४ सुदी उत्तरापदा नक्षत्रे ।

In the Samvat year 1549 (=1492 A. D.) in the month of Pausa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāsādhā asterism

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Doṣī Bhādā, his brother, wife and son and a Śrāvika named Lādiki presented a copy of the *Uttarādhyayana sūtra* to their teacher at the behest of Punyaprabhasūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī līkhāpya*) The donors, belonging to the Śrīmālī caste, were residents of Patan

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V S. (=1492

31 For *Stthāpanācārya*, see, Shah, U P, *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp 113–115

32 Compare for treatment of this theme, Brown, W Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, 1939), pp 59, 61 and figures 142, 143.

A D) and that fifty years later Bhādā and others who bore the expenses, got a short commentary added to it

Folio 7 A Evils resulting from idleness and procrastination

The *Uttarādhyayana*, ch 4, verses 3-7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bhāranda bird

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre Red background

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle In the lower panel, on the right, is the double-headed Bhāranda bird, there is a *kalasa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert

The monk's robe was painted silver of which only traces remain Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc
Size 6 2 x 11 9 cm

(Fig 8)

Folio 19 A An incident from the story of Muni Harikesi Bala

Bhadra, a princess, requests Muni Harikesi Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Cāndāla caste

Compare figs 37, 38, 39 and 40 published by Prof W Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*³³, where the scenes are differently represented Red background
Size 7 x 11 cm approx

Folio 46 B Kesi and Gautama conversing

The story of the dialogue between Kesi and Gautama, the followers of Pārsva and Mahāvīra respectively, is narrated in the *Uttarādhyayana-sūtra*, ch 23 Cf Norman Brown, op cit, figures 89, 90, 91 The representation of the flamboyant rock is noteworthy Mica used in garments of the monks Red background Size 7 6 x 11 9 cm

(Fig 9)

33 Brown, W Norman, *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*, (New Haven, 1941) figs 37-40, pp 17-18

Folio 8 B Ksullaka Nirgrantha

Probably the story of an ordinary (*ksullaka*) monk (Nirgrantha) The scene refers to ch VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jaina lay woman in the act of giving alms to two Jaina monks standing in front The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations Note the treatment of the pointed end of the *sāri* of the rich lady³⁴ Size 72×119 cm approx

Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā dated in V S 1550 (=1493 A D), written at Patan, collections of Muni Śrī Punyavijaya (No 1/81).

Size of Manuscript 253×115 cm

Total folios 26

Language Sanskrit with interspersed old Gujarati prose
Colophon इति माधवानलकामकटलासयोग कथा संपूर्णा समाप्ता ॥ स्वस्ति श्री सवत् १५५० वर्ष वैशाख वदि ११ सुदी अष्टौ श्रीपत्तनमन्त्रे प्राग्वाटज्ञातीय गाधी सोमा सुत गाधी सिवा पुत्र गाधी वीमा हेमा अण्णा लिपिता पठनार्थ ॥ छ ॥

Here ends the story of union of Mādhavānala (and) Kāmakandalā In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of Vaisākha, to-day here in the city of Śrī-Pattana, was this copied by Gandhī Khimā (and) Hemā, the son of Gandhī Śivā, the son of Gandhī Somā of Prāgvāta family, for his own reading (study) Condition fair with edges worn out

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa* scroll³⁵ was painted at Śrī Pattana, i e Anahilavada Patan, North Gujarat The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayanti-Kathā*

Of the Mādhavānala-Kāmakandalā story, several illustrated scenes are known three of which are published in the *Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection*, Fig No 24 and colour plate B, pp 27-29, and assigned to only seventeenth century A D Like *Vasanta-vilāsa* the Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā is of a secular nature

Folio 13 A Kāmakandalā suffering the pangs of separation

The illustration covers the full length of the lower half of the page, in the upper margin appears the label "Kāmakandalā tormented

34 Compare Brown W Norman, *op cit*, Figs 15-16, 26, 86-87, 135

35 Brown W Norman, *The Vasanta-Vilāsa*, pp 145 ff

by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up "

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kāmakanḍalā is extending her hand to support her. It may be noted that *odhanīs* of all the female figures in this illustration stand out balloon-like at the back of their head, the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted. The women wear ornaments, *colīs*, scarfs and skirts. The two women on the right carry cups filled with some potions to refresh the heroine. Red background.

Note the extended farther eye, the long-drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear-rings.

Size 20 × 6 cm

(Fig 10)

Folio 13 B Kāmakanḍalā conversing with her confidantes

Kāmakanḍalā is seated on the left. The confidantes appear on the right. Kāmakanḍalā is wearing a red-dotted white scarf, a green *colī* and white lower garment with blue design. Red background, a wavy white and red sky line in one corner represent the sky.

Note the sad face of Kāmakanḍalā and the eager expression of the two confidantes trying to please her.

A label on top margin reads *ज्वेते जेष धरी वहठी छइ । सखी बात पूछइ ते बात हइआना दुख × कहइ छइ ॥*

Kāmakanḍalā sits putting on white garment. The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish. Size 9 × 9.5 cm.

Folio 20 B The king showing Mādhava several young girls for his selection as a bride.

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword. Before him stands Mādhava, by his side stand two beautiful young girls. The king has a U-shaped *tīlaka*-mark on forehead. Red background. Size 14.6 × 7.7 cm.

Folio 24 A King Kāmasena conversing with the two messengers of Vikramāditya captured and brought before him.

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind. The king is seated in front of them. Red background. Size 12.5 × 7.5 cm.

Folio 24 B Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava

Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields Red background Size 20 × 8 cm approx

(Fig 11)

Candraprabha-Caritra composed by Devendra Sūri dated 1555 V S (= 1498 A D), at Patan, from collections of the L. D Institute of Indology, (Nagarsheth No. 21 36)

Size of Manuscript 30 × 10 2 cm

Total folios 198

Colophon The end reads—चतुःषट्दशसंख्ये च ॥ १२६४ जाते विष्णु and then added in margin in smaller handwriting बत्तरे सोमेश्वरपुरेऽनैतद्विमासा चरित कृतम् ॥ छ ॥ २१६१ सर्वसंख्या ५३२५ ॥ छ ॥ सं० १५५५ वैशाख वदि ४ सोमे लषित ॥ श्रीपत्तने लषित ॥ It means that this Carita work was composed in Somesvarapura in V S 1264 = 1207 A D the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaisākha in the Samvat year 1555 (= 1498 A D), in the city Śrī-Pattana (Patan)

Then in red ink in the margin—साह श्री बच्छा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिदं गृहीतं सुत सा० बर्द्धमान शान्तिदास परिपालनार्थं. This is a later entry in different hand Three red dots, two in margins and one in centre, in each page Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c 1500 A D) Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined

The *Satruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar

Folio 126 B Marriage of Candraprabha

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmanas and two women The bride and bridegroom stand in the centre of the *mandapa* surmounted by two peacocks and two plantain trees Red background The lowermost panel has a row of *hamsas*

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhoti* Colours used are green, black, mica, red

Size 7 4 × 10 4 approx

(Colour plate II, Fig IV)

The Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā dated V S 1558 (=1501 A. D.) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar

Size 27 × 11 cm Total folios 151 of Kalpa-sūtra and 13 of Kālaka-kathā

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the Kalpa-sūtra, a colophon which reads

सवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीखरतरगच्छे श्री पूज्य जिनहर्षसुरिविजयराज्ये आचार्य श्री विवेकरत्न-
सुरिदिष्यै श्री साधुहर्षोपाध्यायै श्री सुवर्णनल्पपुस्तके लेख्याचक्रे ज्यो (?) वदूआकेन लिखित

In the Samvat 1558, in the city of Śrī-Pattana, in the Śrī Kharatara Gaccha in the reign of (i.e. when Śrī Pūjya Jinaharsasūri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatara Gaccha) Śrī Sādhuharsa Upādhyāya the pupil of Ācārya Śrī Viveka-ratna-sūri, got this golden Kalpa text written by Jyotishī (?) Vaduāka

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original

Folio 9 A Border decorations of the Kālaka-kathā (mostly soldiers in various attitudes)

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sāhi king. Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultāns of Gujarat, following the Islamic faith. They wear typical big turbans and long *jāmā* and carry daggers, swords etc. In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish *jāmās* appears to carry a gun. In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun. In the decoration of the borders of the different folios of this Kālaka-kathā we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on. Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultāns of Gujarat and their courtiers. The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat. Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage.

Size 27 × 11 cm

Folio 4 A Game of *Gendī-dadā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*)

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*gendī-dadā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the *Sāhis*) were playing this game the ball fell in a well. The *Sāhi* soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but *Kālakācārya* showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and *Kālaka* and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.

Size 7×11 cm approx

(Fig 12)

Folio 78 B Obstacles in the path of Jaina monks and nuns

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina Samgha and the various disciples or followers of *Mahāvīra*, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jaina story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks. But the representations are lively. Size 7×11 cm (Fig 13)

Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size 27×11 cm

Folio 107 B Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rsabhanātha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *hamsadukūla* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size 7×11 cm approx

GROUP III

Meghadūta dated V S 1726 (= 1669 A D), painted at Asanī-Kotta, from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript 25 2 × 11 cm

Total Folios 8

Colophon श्री ॥ रसपक्षमुनिशङ्करोपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुक्लपक्षैकादशीतियो । श्री आसणीकोट्टमध्ये । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमच्छ्रीजिनचन्द्रसुरिविजयराज्ये । वाचनाचार्यवर्य्य श्री हीरराजगणपदपद्मजसेवाचचरीक सश्रीक ५० उदयहर्षसाधुमिहिरिखित ॥ छ ॥ शिष्य चिरमति विमलमुनि पठनार्थे ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (= 1669 A D), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrārājaganī, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the gaccha. The manuscript was copied at Śrī Asanī-kotta³⁶. It is Asanī near Jaunpur in U P mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D in Hamsaviṣṇaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asanī near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asanī, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asanī-kotta may be Asanī, about ten miles north of Fatehpur city in U P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V S 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H C Ray, Calcutta, 1931, p 543, footnote 4)

Folio 4 A Game of Gendi-dadā (Border decorations of the *Kālaka-kathā*)

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*gendi-dadā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the *Sāhis*) were playing this game the ball fell in a well. The *Sāhi* soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but *Kālākācārya* showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and *Kālaka* and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as *Rajasthani* painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.

Size 7×11 cm approx

(Fig 12)

Folio 78 B Obstacles in the path of Jaina monks and nuns

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina *Samgha* and the various disciples or followers of *Mahāvira*, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jaina story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks. But the representations are lively. Size 7×11 cm (Fig 13)

Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size 27×11 cm

Folio 107 B Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rsabhanātha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *hamsadukūla* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size 7×11 cm approx

GROUP III

Meghadūta dated V S 1726 (= 1669 A D), painted at Asanī-Kotta, from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript 25 2 × 11 cm

Total Folios 8

Colophon श्री ॥ स्वपक्षमुनिशङ्करपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुक्लपक्षैकादशीतिथौ । श्री आसणीकोट्टमध्ये । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमच्छ्रीजिनचन्द्रसुरिविजयराज्ये । वाचनाचार्यवर्य्य श्री हीरानगणपदपकनसेवाचचरीक सश्रीक प० उदयहर्षसाधुमिर्लिखित ॥ छ ॥ शिष्य चिरमति विमलमुनि पठनार्थ ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (= 1669 A D), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrarājaganī, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the gaccha. The manuscript was copied at Śrī Asanī-kotta³⁶. It is Asanī near Jaunpur in U P mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D in Hamsaviyaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asanī near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asanī, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asanī-kotta may be Asanī, about ten miles north of Fatehpur city in U P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V S 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H C Ray, Calcutta, 1931, p 543, footnote 4)

indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period ³⁷

Folio 1 B Sarasvati

The four-handed Sarasvati, the goddess of learning, is riding on her goose vehicle. In three of her hands, she holds the book, the *vinā* and the lotus. On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side. Pink sky, red background covered with flowering shrubs. Size 67 × 10.4 cm

Folio 4 B Yaksa on Rāmāgiri

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves. On the right, the banished Yaksa wearing a redstripped turban, a stripped muslin *jāmā* and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger. Chocolate background, blue sky with the rains depicted in white lines.

Size 10.6 × 8.3 cm

(Fig 14)

Folio 5 A The City of Alakā

The illustration is divided into two panels. In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies, two warriors are seated on the ground floor. Outside there are three trees and a peacock. Red and blue background, the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas.

In the lower panel, a soldier is riding a green horse. On the right an elephant rider is urging the elephant on. Size 10.6 × 8.4 cm

Folio 6 B Yaksini playing on Vinā

Refers to the verse of the *Meghadūta* beginning with उत्तरे वा मलिनवसने सौम्य निक्षिप्य वीणा (Meghadūta II, 25)

37 Rai Krishnadas, An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos 1-2, pp 66 ff and plates

Moti Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Aranyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp 116-121 and plates

Khandalavala, Pramod Chandra, Motichandra, and P. L. Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit-Kalā*, No 10, pp 45-54 and plates

Khandalavala and Motichandra, An Illustrated Kalpa-sūtra painted at Jaunpur in A D 1465, *Lalit-Kalā*, No 12, pp 9-15 and plates

The illustration is divided into three parts representing a garden place. In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree. Red and brown background.

In the central panel is depicted the Yaksini wearing *odhanī*, *colī*, and *sārī*, playing music on the *vīṇā*. On the left is depicted a *sārikā* perched on the balcony. In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plantain trees.

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghadūta* and translate its appeal with the greatest economy of form and colours. Size 10 4 × 8 4 cm.

Folio 8 A The Meeting of Lovers

After the great tribulations suffered by the Yaksa and wife, they meet when the period of the curse is over.

The scene is laid in a garden pavilion. On the left is seated the Yaksa reclining against some pillows. He is holding a wine cup and a *pan*. Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar. On the right there is a leafy tree with a peacock. A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers. Red and yellow background. Size 10 6 × 12 cm.

Kumārasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A D, from the Collections of L. D. Institute of Indology (No. 2260 Sū. 4559).

Only six paintings of this incomplete manuscript are available. Size 25 × 11 cm. Total folios 8.

Colophon on Folio 57 A is in different hand-writing. After the words समाप्तोऽयं लेखकमाठक्योः शुभं भवतु ॥ some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted सवच्चद्राकासमुनिभूषणै श्रीनैतनपुरे प्रागुणि वदि ११ दिने वा० श्रीयश कुसलाणिनिष्यमुष्य ५० श्री कामकोर्तिगणि निष्य ५० हर्षसेमेन लिखित ॥ In the Samvat year 1701 (= 1644 A D) on the eleventh day of the dark half of Phālguna was written (i.e. copying completed) by Pandit Harsasoma, the pupil of Śrī Lābhakīrtigani who is the chief disciple of Vā. Yasahkusalaṅgani.

Folio 10 B Brahmā holding Court

The painting is divided into two panels. In the upper panel Brahmā is seated on a *Caukī* attended by two gods. Blue background, in the foreground appear four gods standing against green background.

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places.³⁸ Size 10 2 × 10 cm

Folio 24 A The Lamentation of Ratī

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with अयं सा पुनरेव विह्वला .. (*Kumārasambhava*, IV, 4)

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Ratī wearing a transparent carmine *odhani*, blue *colī*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes. Blue and white sky.³⁹ Size 10 2 × 10 cm approx. (Fig 15)

Folio 29 A Pārvatī proceeding to the Himalayas for practising penance

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands confidante of Pārvatī on a mountain top. In the centre stands Pārvatī dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size 10 × 10 4 cm

Folio 39 A Pārvatī's Message to Śiva

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Pārvatī holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khazanchi collection*, p 15

39 *Khandalavala & Motichandra, Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D

Note that the figures of Pārvati and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions Size 10 × 10 4 cm

Folio 56 B The Marriage of Śiva and Pārvati

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvati's bridal cādar and with the right, one of her hands She wears a simple bridal costume consisting of a tierā, red cādar and yellow skirt Red background with Vandanavāra Size 10 × 10 2 cm approx

GROUP IV

Miniature Paintings of the Samgrahani-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account⁴⁰ of cosmographical belief, according to Jaina traditions His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Brhat Samgrahani-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadraganī Ksamasramana written in the sixth century and the *Samgrahani-sūtra* composed by Śricandra Sūri⁴¹ in 1136 A D Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Ksetrasamāsa*⁴²—another cosmological text—in 1176 A D also wrote a commentary on Śricandra's *Samgrahani* Several texts, entitled *Samgrahani-sūtra*, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhandārs*, but the works of Jinabhadraganī and Śricandra Sūri are the most popular⁴³ He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates

41 There are several published editions of the *Brhat-Samgrahani-sūtra* of Jinabhadraganī Ksamasramana —

(1) Published by Śrī Bhimsī Manek, Bombay, containing 312 gāthās

(2) Published with the comm of Malayagirisūri, by Śrī Atmananda Sabha, Bhavnagar, and containing 353 gāthās

(3) In the *Laghu-Prakaran-Samgraha*, this work is published and contains 349 gāthās

42 For Śricandra Sūri, See M D Desai, *Jama Sāhityano Itihāsa*, pp 253–54

A *Ksetrasamāsa* is also composed by Haribhadrasūri in V S 1285

43 The *Brhat-Samgrahani* of Śricandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places³⁸. Size 10 2×10 cm

Folio 24 A The Lamentation of Rati

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with अथ वा पुनरेव विह्वल. .. (*Kumārasambhava*, IV, 4)

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine *odhani*, blue *coli*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes. Blue and white sky³⁹. Size 10 2×10 cm approx. (Fig 15)

Folio 29 A Pārvati proceeding to the Himalayas for practising penance

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands the confidante of Pārvati on a mountain top. In the centre stands Pārvati dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size 10×10 4 cm

Folio 39 A Pārvati's Message to Śiva

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Pārvati holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p 15

39 Khandalavala & Motichandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D.

Note that the figures of Pārvatī and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions Size 10 × 10 4 cm

Folio 56 B The Marriage of Śiva and Pārvatī

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvatī's bridal *cādar* and with the right, one of her hands She wears a simple bridal costume consisting of a tiered, red *cādar* and yellow skirt Red background with *Vandanavāra* Size 10 × 10 2 cm approx

GROUP IV

Miniature Paintings of the Samgrahanī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account⁴⁰ of cosmographical belief, according to Jaina traditions His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Brhat Samgrahanī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadraganī Ksamasramana written in the sixth century and the *Samgrahanī-sūtra* composed by Śricandra Sūri⁴¹ in 1136 A D Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Ksetrasamāsa*⁴²—another cosmological text—in 1176 A D also wrote a commentary on Śricandra's *Samgrahanī* Several texts, entitled *Samgrahanī-sūtra*, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhandārs*, but the works of Jinabhadraganī and Śricandra Sūri are the most popular⁴³ He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates

41 There are several published editions of the *Brhat-Samgrahanī-sūtra* of Jinabhadraganī Ksamasramana —

- (1) Published by Śrī Bhimsī Manek, Bombay, containing 312 gāthās
- (2) Published with the comm of Malayagirisūri, by Śrī Atmananda Sabha, Bhavnagar, and containing 353 gāthās
- (3) In the *Laghu-Prakarana-Samgraha*, this work is published and contains 349 gāthās

42 For Śricandra Sūri, See M D Desai, *Jaina Sāhityano Itihāsa*, pp 253–54

A *Ksetrasamāsavṛtti* is also composed by Haribhadrasūri in V S 1285

43 The *Brhat-Samgrahanī* of Śricandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās

Samgrahanī Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Samgrahanī sūtras*

A large number of illustrated manuscripts of the *Samgrahanī* are available in the Jaina *Bhandāras* and private collections but have not received the attention they deserve from art historians. Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art. But every illustrated manuscript of the *Samgrahanī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Leśyas* (thought-colours)⁴⁴, the fourteen *ratnas* (jewels) of a *Cakravartin*, scenes of heavens and hells etc. These miniatures have some value from the point of view of art. Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Samgrahanī* painted at Matar in 1583 A D discussed below

S M Nawab first published a few miniatures of the *Samgrahanī* in his *Jaina Cūṛakalpadrūma*, Vol I, figs 269-271 and 273-278. The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya. With these may be compared the illustrated *Samgrahanī* dated 1637 A D in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style.

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Samgrahanī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijaya of Ahmedabad and assigned it to c 1550 A D, and considered it as hailing from Gujarat⁴⁵.

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style.

Khandalavala published a page from a *Samgrahanī Sūtra*, dated

44 Upadhye A N, Doctrine of *Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934)

45 Anand Krishna, Pre-Akabarī examples of Rajasthanī illustrations, *Marg*, Vol XI (March, 1958), No 2, pp 18 ff, figs 6, 7, 8

A D 1601, from Mahavira Jaina Library, Delhi⁴⁶, and pointed to the use of *cākadāra* and *gheṇadāra* jāṃās. The farther eye is still protruding, though not as much as in the earlier Western Indian Miniatures, while the nose is pointed and the face angular.

Pramod Chandra⁴⁷ published a folio from the *Matar Samgrahani Sūtra* dated A D 1583, showing cākadāra (four-pointed) jāmā. He also referred to the *Uttarādhyayana-sūtra* dated 1591 A D (now in Baroda Museum) and pointed out Mughal influence in the Western Indian style of Gujarat, indicating the nature of the transformation. The protruding eye disappears, the draftsmanship becomes considerably smoother though some angularity is still noticeable, while the treatment of architecture is more varied and men wear contemporary costumes of the Akbar period including the typical *atpatī pagadī*. This *Samgrahani-sūtra* from the collections of Muni Śrī Punyavijayaḥ, was painted at Matar (near Kaira-Khedā), (Central Gujarat) by one painter called Govinda.

We reproduce here some more paintings from this *Matar Samgrahani* painted by Govinda to give a much better idea of the style, and of its richness. This work is called *Laghu-samgrahani* composed by Sri-Candrasūri. We are cataloguing here only the important pictures, leaving aside the charts, diagrams, decorative designs, etc.

Laghu-Samgrahani painted at Matar in V S 1640 (=1583 A D.),
from the collections of Muni Śrī Punyavijaya, (No 2686)

Size 26 3 × 11 cm

Total folios **39**

Date of Ms and colophon सवत् १६४० वर्षे आसाढ सुदि १५ तियाँ रविवात्तरे श्री मातपुरग्रामे लिखित ॥ श्री ॥ श्री अचल्यच्छे श्री श्री श्री पूज्य भट्टारक श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री धर्ममूर्तिसुरिविजयराज्ये ॥ श्री ॥ Written in Śrī Mātara-pura-grāma on Sunday, on the fifteenth day of the bright half of the month Āśāḍha in the Samvat year 1640 (= 1583 A D), during the lordship of Bhattāraka Śrī Dharmamūrtisūri in the Añcalagaccha

The manuscript seems to have been copied by Śrī Guṇanīdhāna-
sūri at the behest of Śrī Dharmamūrtisūri, according to an entry on
folio 20 A

On folio 33b (Fig 18) we find, written in golden letters, चीत्तार गोविंद, i.e. Painter Govinda

46 Khandalavala, Karl, *Marg*, XI, No 2, pp 4ff, fig 3

47 Pramod Chandra, *Marg*, Vol XI, No 2, pp 33

Folio 4 B Gods of Bhavanapati Class

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarna, the Agni, the Dīpa, the Udadhī, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the *Bhavanapati* classes of gods

They are all dressed in *cākadāra jāmās*, red, green, yellow and white, *patkās*, and *mukutas* Red and blue backgrounds
Size 26 × 45 cm

Folio 5 A Ornaments and other Symbols

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods

(1) *Cūdāmani* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuda*, (4) *vajra*, (5) *kalasa*, (6) *simha* (lion), (7) *aśva* (horse), (8) *gaja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna* The *Vardhamānaka* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder Red background
Size 21.5 × 4 cm

Folio 6 A Symbols of the different classes of Vyāntara trees

Beginning from left are (1) *Kadamba*, (2) *Sulasa*, (3) *Vata*, (4) *Khatvāṅga*, (5) *Aśoka*, (6) *Campaka*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds There is a beautiful representation of a peacock by the side of the Udumbara tree Size 21 × 3 cm approx

Folio 6 A Different grades of demons etc

In the lower panel are represented (1) *Pisāca*, (2) *Bhūta*, (3) *Yaksa*, (4) *Rāksasa*, (5) *Kinnara*, (6) *Kimpurusa*, (7) *Mahoraga* and (8) *Gandharva* They are either black, blue, green and white They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes

Folio 7 B Dancers and Musicians

In the upper panel, a dancing scene is represented Two musicians are playing the *rabāb* and the cymbals and a third is drumming In between them, two dancing girls are performing The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i.e., the four-pointed *cākadār jāmā*, trousers, *dupattā* and turban The dancers are dressed in tight trousers, *patkā*, *odhanī*, and *colī* One of the female dancers also

wears pompons In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label

In the lower panel appear a chariot ridden by a four-handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo Red background

Both the panels represent the various *anikas* (paraphernalia of the army) that the Indras of *Vyāntara* class have They include *Gāndharvas* (musicians), *natas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls

Size 21 × 4 cm approx

(Colour plate III, Fig V)

Folio 14 A Symbols of various gods in heaven

The symbols beginning from the right are (1) a Deer, (2) a Buffalo, (3) a *Sūkara* (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (*khadgi*), (11) a bull, (12) and an antelope

Size 21 × 7 cm

Folio 14 B Representation of the *Vimānas* of Gods in different atmospheric regions

The three *Vimānas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanodadhi* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region

The three arched *Vimānas* (heavenly cars), decorated with flags etc, contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses Size 21 × cm approx

Folio 19 B and 20 A (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A) Heavens to which certain class of people attain after death

According to the *Samgrahani Sūtra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the *Asuras* Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhrgupātana*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyāntara deva lokas*

It may be noted that the *Śaivites* in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation But according to the *Jainas*, they were reborn as only second-rate godheads

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel In the first compartment is shown a man throwing

himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *ṛyotskas* (astral bodies) This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19 B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him

The *Caraka-parivrājakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivrājaka*, carrying a staff and a water-pot In the upper panel of folio 20 A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrāra* heaven In the second compartment (folio 20 A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world The four-handed *Sahasrāra*-god is seen in the next compartment In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen These laymen are supposed to attain the *Acyuta-deva-loka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Graveyaka* heaven of the Jaina cosmography It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented In the following compartment is represented a *Ganadhara* and next to him is another four-armed god Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e g, the *Pūrvadhara*s, *Pratyeka-Buddhas*, *Ganadhara*s and so on, attain the *Sarvārthasiddhi-Vimāna*, the highest heaven of the Jainas The four-armed god beside the *Ganadhara* represents the god of this heaven

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-sīlā* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire In the painting, the Tirthankaras of various complexions are shown sitting in *Padmāsana* The space above and below the crescent-shaped *Siddha-sīlā*, is carmine ground on which the following inscription in gold appears श्री धर्ममूर्तिचरिणि लिखिता । श्री अचलान्ते श्री गुणनिधानचरि meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamūrtisūri (and was copied by) Śrī Gananiḍhāna-sūri of Śrī Añcalagaccha

Both the folios 19 B and 20 A have red background. Note the treatment of the hill (folio 19B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue.

Folio 21 A Sexual life enjoyed by different gods

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways. In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion. Yellow background, with arabesque, light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow.

In the second compartment, the god and goddess of *Isāna-deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane. Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above.

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess. This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanat-kumāra* and *Māhendra* classes of gods. Note the pompons worn by this goddess in the third compartment. Size 23×7.5 cm.

Folio 21 B Dancing and Music in Indra's court

The upper panel is labelled *Indra-nāṭikā*. In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind. Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rabab*-players. The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed.

The lower panel, is labelled on the right side as *Uparāḍ Devaloka* (Upper heavens). Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens. Red background. In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face. Size 25.5×8.7 cm.

(Fig 16)

Folio 23 A Six *Leśyas*, or Thought-Colours

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree. Below the tree, in a panel, are shown standing, the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *leśyas*. While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest. The black

man is unwittingly cutting at the root of the Tree of Life which is an unwise act while the white man uses only its fruit and flowers which have fallen and thus does not in any way harm the Tree. The rest of the men are in different stages of evolution. Yellow background, red foreground, ultramarine and a carmine sky. Size 24 2×10 cm

(Colour plate IV)

Folio 24 A Some common features of Gods

The gods are supposed to be ever young, unwinking and possessing fragrant and clean bodies, adorned with ornaments. The picture represents a young god, lying on a canopied cot and attended by two female *cauri*-bearers on either side, wearing fine *odhani*, *coli* and skirt (*ghāgharā*). Blue and red background. Size 13 8×8 3 cm

Folio 25 A Lokapurusa

The *Lokapurusa* representing the shape of the cosmos, with various hells, the earth, the luminous bodies and heavens is conceived in this form. Red and blue background. Strangely enough the figure represented here is that of a woman.

Size 25 7×10 3 cm

Folio 26 B The Hell Tortures

The panel divided into four sub-compartments depicts the tortures of hell. The representations of the hells found in several manuscripts of the *Samgrahani* are published here for the first time.

In the first compartment the hell guards are tearing out the eyes of two sinners, a man with four hands. In the second compartment, two men with their hands tied stand under a tree. In the third compartment hell tortures are being inflicted upon two sinners. In the fourth one, two denizens of hell are fighting and pulling each other's hair.

Folio 27 A Continuation of Hell Scenes

In the upper three compartments are continued the hell scenes from the folio 26 B. The background is red and blue.

The first compartment in this panel shows two pairs of men and women, fighting, kicking and pulling one another's hair, their bodies are smeared with blood. In the second compartment is shown a naked male thrown over a spiked bed. In the third compartment is shown a naked woman impaled on a pointed spike. Size 15 9×4 7 cm



Fig I Birth of Mahāvira 'Folio 36 B,
Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā, dated
1846 A.D., Collection of Muni Śrī
Punyavijayaji



Fig II Bharata looking into a mirror and obtaining
the Highest Knowledge 'Folio 153 A, Śaṭraṅgajaya
Māhātmya, c 1420 A.D., Collection of L. D Institute of
Indology, Ahmedabad



Fig. V. Dancers and Musicians Folio 7B, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A. D., Collection of
Muni Sri Punyavijaya



←
Fig VII Some episodes
from the story of Jaya-
ghoṣa. Folio 40 A, *Uttarā-
dhyayana-sūtra*, c 1600 A D,
Collection of Muni Śrī
Punyavijaya;



→
Fig VIII Incidents from
the story of the monk
Metārya Folio 52 B,
Upadesamālā, Late 17th or
early 18th century A D,
Devasano Pado Bhaṇḍāra



Fig 4 Kāśika and Garddabhila Folio 43, Kāśika-kathā, c 1430 A D.
Collection of Mum Śrī Pūnyavijaya ji

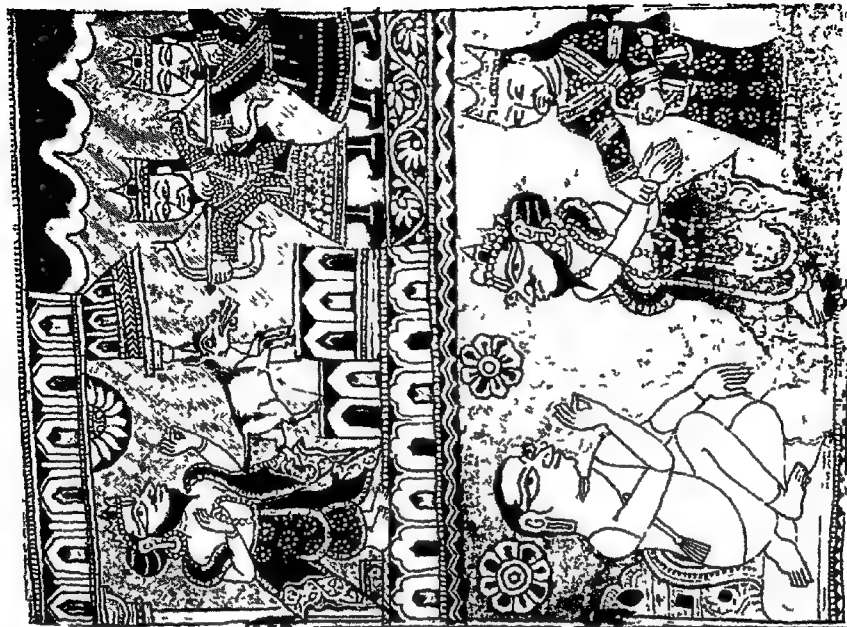
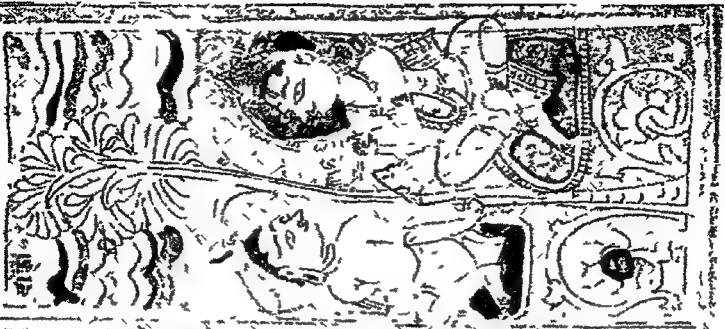
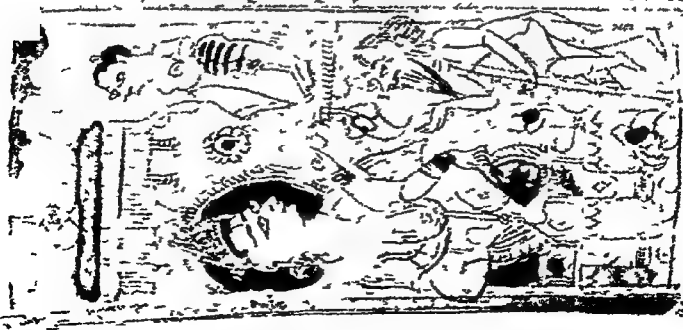


Fig 5 Defeat and captivity of Garddabhila Folio 12 B,
Kāśika-kathā, c 1430 A D



तातासेनामुदगादीन्याताद्यानियुस्सुरोवाद्येतिससा
 तापास्यवज्जसलनरागावचकवदादल्लुब्धोसद्वा
 म्रसमद्वितोसन्नुर्छनायामलयमात्रावाद्यगीतसुतमे
 वेनातिलात्तमाविवावसीमनासुकिमिकाहावसाव
 विलामादे
 एवविधसा
 दानपुवरो
 विकायास
 सिद्धिषि
 मय्यानिर्गणनगरावृत्ताताव
 पापसदसंभवतासिद्धाधराज्ञा
 सुत्तयीविमुद्याभरणान्यापव
 !कावाङ्मचरतागजिमश्वरमा
 धपवञ्जावालट्टदीत्तातान्द्विराष्ट्रमघवाक्किपतामुदगा
 दसेयुक्तं मेयवारयत्ताम्प्राद्याश्वासितचउद्देवावा
 नाक्तरणीगातोक्तवासिदनमस्कारयुञ्ज रिश द
 दा।।।।।तषष्ठतए गद्वेसदसलामदीञ्जो।।।।।यात्तसा

Fig 6 Vārāṇasī and Dikṣā of Śāntanātha Folio 111 A, Śāntanātha Caritra, 1396 A D (?),
 Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 7 (Upper panel) Bhima holding court (Lower panel) Bhima consulting his queen Folio 2B, *Damayanti-kathā-campū*, 1400-1425 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad

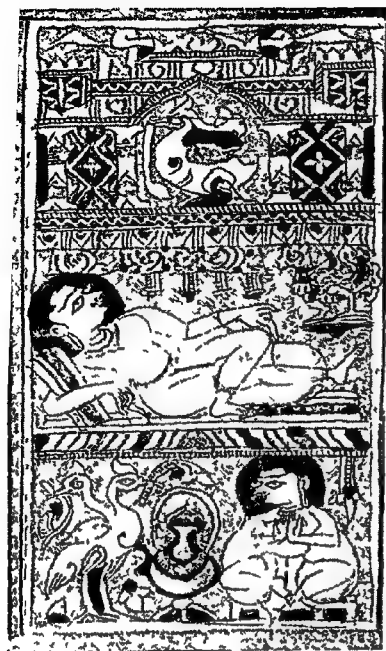


Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination Folio 7 A, Uttarādhyayana Sūtra, 1492 A D, Collection of Muni Sri Punyavijayaji



Fig 9 Kesi and Gautama conversing Folio 46 B, Uttarādhyayana-sūtra, 1492 A D



Fig 10 Kāmekandallī suffering the pangs of separation Folio 13 A, Mūdhavānala-kāmekandallī-kathā, 1493 A D,
Collection of Mum Śrī Pūnyavijayaḥ



Fig 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena Folio 24 B, Mūdhavānala-kāmekandallī-kathā, 1493 A D

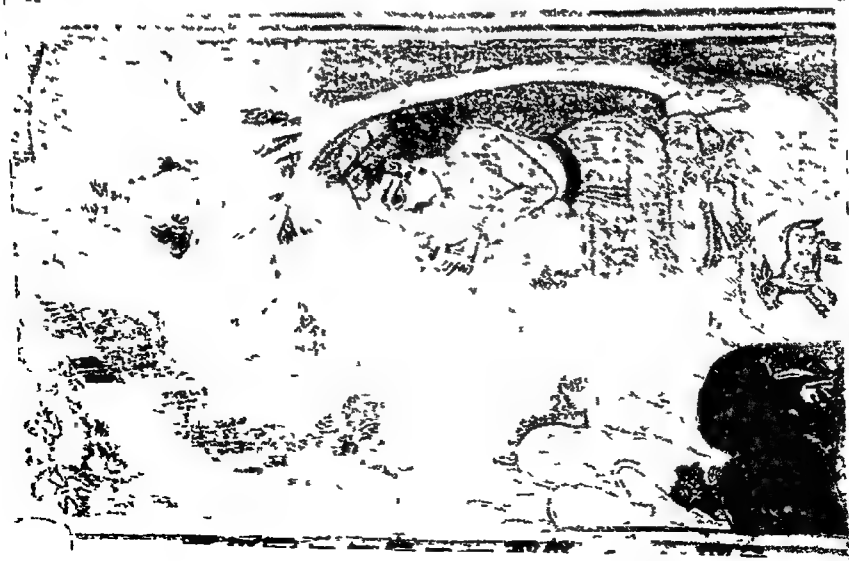




Fig 18 Representation of the Siddhasilā, Folio 33 B,
Laghu-Samgrahani, dated 1583 A D

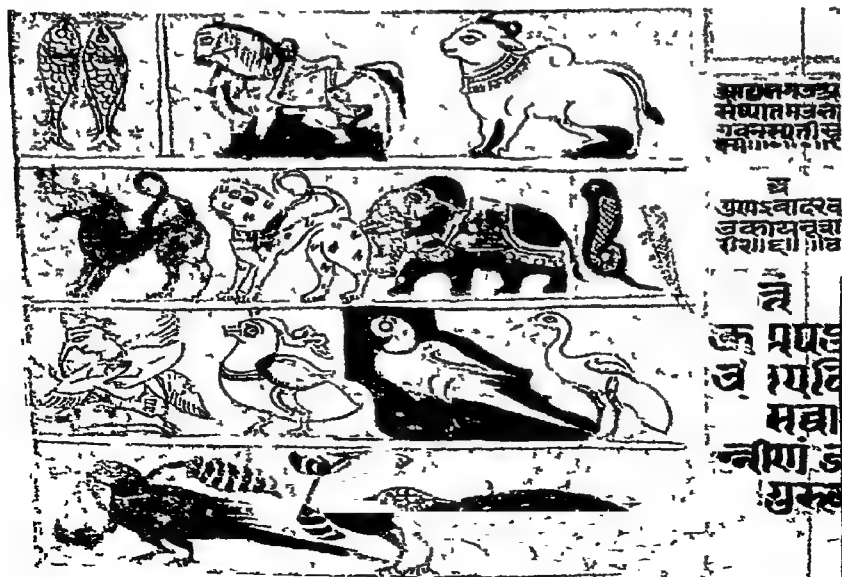


Fig 19 Some symbols Folio 35A,
Laghu-Samgrahani, dated 1583 A D



Fig 20 Illustrations of Samsthānas Folio 17 A, *Samgrahat Sūtra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Puṇyavijaya



Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)

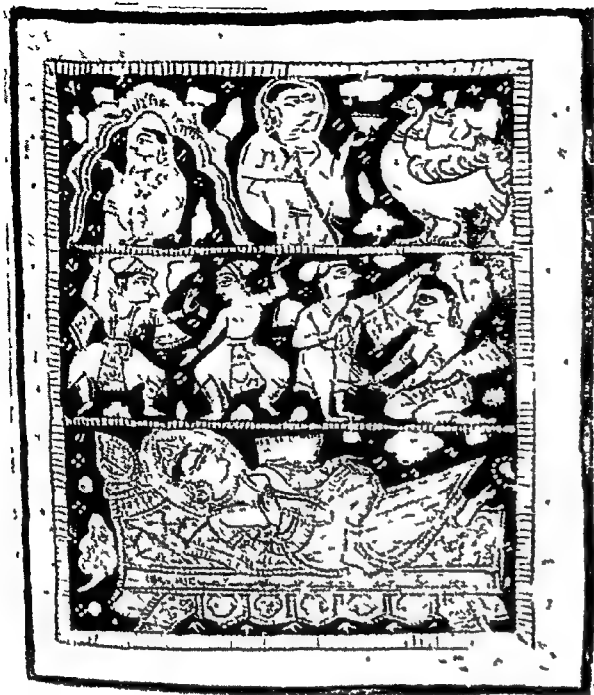


Fig 22 Obstacles in the
ways of monks
Folio 4 B, *Uttarādhyaṇa*
sūtra, c 1600 A D
Collection of Muni Sri
Punyavijayaji



Fig 23 The parable of the bull
Folio 43 B *Uttarādhyaṇa Sūtra*,
c 1600 A D



Fig 20 Illustrations of *Samgrahani Sūtra*, Folio 17 A, *Samgrahani Sūtra*, dated 1687 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijaya;



Fig 21 Detail of Fig 20 (Middle panel enlarged)



Fig 22 Obstacles in the
ways of monks
Folio 4 B, *Uṭṭarādhyaṇa*
sūtra, c 1600 A. D
Collection of Muni Śrī
Punyavijayaji



Fig 23 The parable of the bull
Folio 48 B *Uṭṭarādhyaṇa Sūtra*,
c 1600 A. D



Fig 26 The story of Aramkâputra Folio 112 A (upper panel enlarged), Upadesamāla Late 17th or early 18th century v A D



Fig 27 Detail from the Vijñaptipatra from Sirohi dated 1777 A D National Museum, New Delhi



Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī* Folio 5 A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A D, Prince of Wales Museum, Bombay



Fig 27 Detail from the Vijnaptipatra from Sirohi dated 1717 A D , National Museum, New Delhi



Fig 28 An illustration from *Durgā-Septasati* Folio 5 A, *Durgā-Septasati*, written in Surat, dated 1718 A D, Prince of Wales Museum, Bombay



Fig 29 *Kṛṣṇa playing the flute* Folio 28A,
Kṛṣṇa-velī, c 1650 A D, Collection of Muni
Śrī Puṇyavijayaḥ



Fig 30 *An incident from the life of Muni Ādrakumāra* Folio 11B, Ādrakumārāṣa,
Late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ



Fig 31 The hell-tortures Folio 41 B, Samgrahani sutra, dated 1650 A D, Collection of the L D Institute of Indology, Ahmedabad



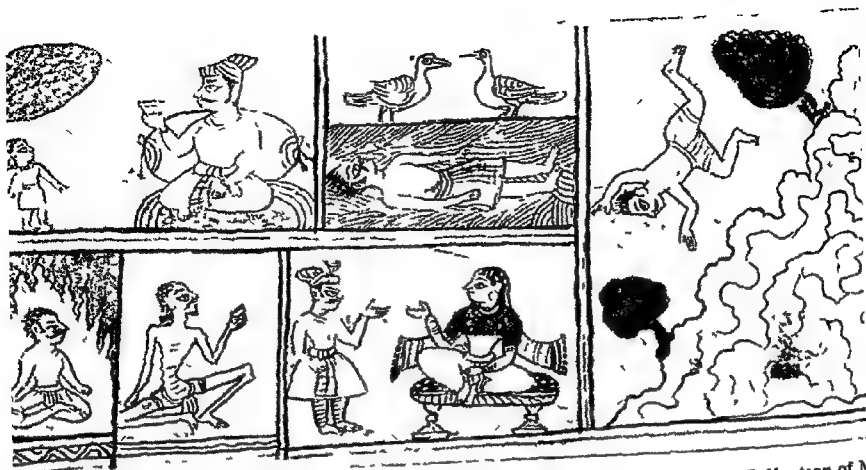
Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute Folio 28A,
Kṛṣṇa-velī, c 1650 A D, Collection of Muni
Śrī Punyavijayaḥ



Fig 30 An incident from the life of Muni Ādrakumāra Folio 11B, Ādrakumarāṣa,
Late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ



Fig. 31 The hell-tortures Folio 41 B, *Samgrahamī sūtra*, dated 1650 A D, Collection of the L. D Institute of Indology, Ahmedabad



Seven modes of Self-immolation Folio 30 A, *Saṃgrahaṇī-sūtra*, c 1675 A D, Collection of M
Śrī Puṇyavijayaḥ



Fig 33 Actors and pole-dancers Folio 37 B, *Caṇḍarāja-rāsa*,
dated 1655 A D, Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ



Fig 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha Folio 35 A, *Candarājano rāsa*, dated 1659 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 35 Haribala meeting Dhiva Haribala Caupāi, dated 1687 A D, Pado Bhandāra Ahm



Fig 36 An illustration from *Naladamayanā Kathā*, c 17th century A D, Prince of Wales Museum, Bombay

इति श्री कर्णनरणि वेदेन्द्रियक कृतधरम ननमुखावतमनलवात रक्षातगरलोकमद्यान गुरु अतिवृष्ट
 भारजकियते वसगरमादिआवियते कामक साधककरी माताप्रगमीआगदधरी वक्त मिलितमा
 कृतमद्यग नगरमभियगमारीते मथननाकआगदकीद्वे समन्वितमदिरमक्षितयु मयनमे निद्वगार्जत
 ॥१॥ निसदि मिलितमक्रणविवार कामकदलामगनडे सुखमान्यासमारे ५३५

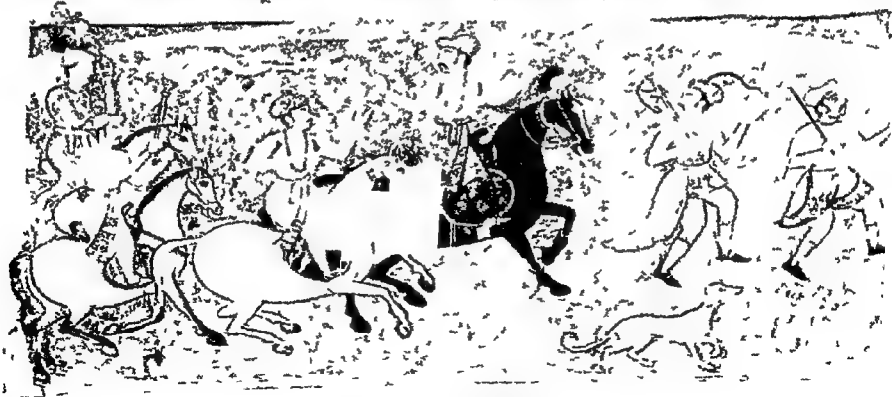


Fig 37 An illustration from *Mādhavānala Kāmakanalā Katha*, c 17th century A D, Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaaji

Folio 32 A The Fourteen Ratnas (jewels) of a Cakravartin

The illustration is divided into two panels, in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by a triple-umbrella overhead and attended by a servant standing behind. Arranged in front are the jewels (*ratnas*), in the following order (1) the Commander-in-chief, (2) the householder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen, and (5) the family priest. In the lower panel beginning from the right end appear further *ratnas* (6) the discus, (7) the umbrella, (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword, (11) the shield of hide, (12) the *kākinī*, (13) the horse, and (14) the elephant. Size 25.6 × 10.4 cm

Folio 32 B The Jewels of Vāsudeva

As in folio 32 A, the *ratnas* (jewels) of Vāsudeva, seven in all, are shown in the first panel.

On the right end, in the upper panel, the four-armed Vāsudeva is seated with an attendant standing behind. In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the *Kaustubha mani*, (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell.

In the sub-compartments of the lower-panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the *Strī-ratna* (queen) with two prancing horses held by a groom. Size 25.6 × 10.4 cm (Fig 17)

Folio 33 B Representation of the Siddhaśīlā

On the white and crescent-shaped *Siddhaśīlā* rest some Tirthankaras with white, red, golden, green and blue carnations. Red background. In the empty space between the *śīlā* and the figures of the Jinas, is written in golden letters, *Citārā Govinda* and *Pañtan Govinda*. Size 6.7 × 6.2 cm (Fig 18)

Folio 34 B Some Symbols

Representations in four equal rectangles of a lotus, a conch, a bunch (*gulma*) of flowers and a bee hovering on flowers. Red background. Size 7.8 × 5.8 cm

Folio 35 A Some Symbols

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and bull, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant, a snake, a *godhā*, (3) a *garuda*, (4) a *gaj*.

a white bird, a parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock Red background Size $9 \times 10 \frac{3}{4}$ cm (Fig 19)

Samgrahanī-Sūtra manuscript dated V. S 1641 (=1587 A D) written at Cambay, from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the *Samgrahanī* dated in 1583 A D

The colophon of this manuscript reads सत् १६४४ वर्षे मागसरे मणि शुक्र पाव्यो अष्टमा तथी सोमनासरे ऋषित स्वमर्षि ॥ Written in Stambhatīrtha (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Mārgaśīrṣa in Samvat year 1644 (=1587 A D)

Size of the manuscript $25 \frac{5}{8} \times 11$ cm

Folio 17 A Illustrations of Samsthānas

A panel showing six women in different compartments A label below reads समाचार नखधान Possibly they illustrate the different *samsthānas* (i e, frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs Red background The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings The angularity in draughtsmanship is still maintained The dress, ornament etc could be compared with the Matar *Samgrahanī* of 1583 A D Size $25 \frac{5}{8} \times 11$ cm (Fig 20)

Uttarādhyāyana Sūtra copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No 1/84)

Size of the manuscript $25 \frac{5}{8} \times 11 \frac{5}{8}$ cm

Total folios 87

The style of paintings suggests a date c 1600 A D or c 1580-1600 A D

Colophon लिपिकृता श्री १०८ हसप्रमोदमहोपाध्यायाना शिष्यमुख्यवाचनाचार्य श्री ६ चारुदत्तगणीना शिष्येण पण्डित कनकनिधानमुनिना । श्रीमद्वारनगरस्थितेन । स्वज्ञानद्वयार्थं । ×××× Copied by Pandit Kanakanidhāna muni, the pupil of Śrī Cārudatta ganī Vācanācārya, who is the chief disciple of Mahopādhyāya Śrī Hamsa-pramoda (This was done while) Staying in Śrī Anjāranagara

Folio 2 A Discipline of Monks

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree, on the right is a monk carrying another monk on his shoulders, either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who wails is the pupil or the scene represents a

wayward or indulgent (*pramatta*) monk who prefers to be carried by another monk

The lower panel refers to a verse which says 'As a bitch with running ears is driven away from everywhere, so a disobedient, subversive, talkative disciple is driven away A pig will leave a milk porridge to eat faeces so a disobedient disciple will leave virtue to savor the false' (Brown, *op cit*, p 6)

Here, a woman seated on a stool, is shown driving away a pig and a bitch with a stick Blue background, gold profusely used for all paintings of men and women, animals, plants, trees etc The fine brush work is noteworthy The farther eye appears sometimes, while the costume seems to exhibit typically local traditions of Kaccha
Size 10 5 x 8 5 cm

Folio 4 B Obstacles in the ways of monks

The painting refers to the chapter on the twenty-two *pañśahas* or obstacles like hunger, thirst, cold, heat etc

In the upper panel a monk is entering a cave, next he is shown as begging, a *bhāranda* bird with two faces is in front In the next panel two dancers are performing a dance and another man wearing a turban (an attendant?) is holding the hair of someone sitting on his knees In the lowest compartment a nobleman is seen lying down on a cot Ultramarine background decorated with four-leafed white flowers The figures are all painted in gold

Note the pointed ends of the *jāmā* of the two male dancers in the central panel Size 10 5 x 8 3 cm (Figs 21, 22)

Folio 20 A Unidentified scenes

The painting is divided into three panels, the top shows a stylised tree with two men on top A monk with two bowls is seated in front on a small mat, on the other end yet another monk Gold in body colour etc Ultramarine background with red used as background to the heads of the monks

The central panel shows a bearded monk, conversing with a woman Size 10 5 x 8 6 cm

Folio 40 A Some Episodes from the story of Jayaghosa

The story refers to Jayaghosa, a Brāhmana who in the course of his travels arrived at Banaras There another Brāhmana, Vijayaghosa, who was holding a sacrifice would not allow him to attend it since

Vijayaghosa took him to be a mendicant. A dialogue ensued in which Vijayaghosa was defeated and finally became a Jain monk.

The illustration depicts certain episodes from the story. On the top left, the Brāhmana Jayaghosa is shown entering the city of Banaras by one of its gates. The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man. In the foreground is represented the holy river Gangā in which a Brāhmana is taking his bath, three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river. A Jain monk appears in one of the compartments. Red and ultramarine background, the figures are painted in gold, the river is represented in basket pattern on gold ground. Size 10.5 × 9.5 cm.

(Colour plate V, Fig VII)

Folio 43 B The Parable of the Bull

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline.

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move. In the upper panel a Jain monk is seated, two others are hurrying away from him.

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre. Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers. Size 10.6 × 8.5 cm.

(Fig 23)

GROUP V

Upadeśamālā with Bālāsvabodha from the collections of the Bhandāra of Devasano Pado, Ahmedabad.

Amongst the old Jain diadectic (*Prakarana*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsagani whose date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvira himself. But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (c 50 B C or c 50 A D) are mentioned, seems to have been composed between c the 5th and the 6th centuries A D. Whatever the age, it is quite certain that the text has been held in high esteem for a long time by the Śvetāmbara sect of Jainism. Several texts were composed after the model of the original and several commentaries (*bālāsvabodhas*) etc. written on it prove beyond doubt the popularity of this text.

Jayasimhasūri, for example, composed in c 915 V S (=858 A D) a small text called *Dharmopadeśamālā* (98 verses), but he also wrote, in 913 V S (=856 A D) a commentary on the original *Upadeśamālā* of Dharmadasa Gani

The *Upadeśamālā* refers to about seventy stories, the *Dharmopadesamālā* to about 158 didactic stories Siddharsī wrote a short commentary called *Heyopādeyā* and another a bigger one, on this text But the more famous commentary is what on the text is *Doghattī-tikā* composed by Ratnaprabhasūri, in A D 1181, at Chandravatī near Abu. This is published in Śrī Ananda-Hema-Jaina-Granthamala (Series no 6) Bombay (1958)⁴⁸

There are a few Gujarati *Bālāvabodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form Some of these are noted by Mohanlal D Desai⁴⁹

Vrddhivijaya, pupil of Satyavijaya of Tapagaccha, composed in V S 1723 (=1666 A D) at Surat, one such *Bālāvabodha* in Gujarati⁵⁰

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-*stabaka* (and *Bālāvabodha*) of *Upadesamālā* is recently discovered by Muni Śrī Punyavijayaḥ from Devasano Padano Bhandāra, Ahmedabad Muni Śrī Punyavijayaḥ kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muniḥ as well as to the enlightened secretaries of the above Bhandāra This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads इति श्री उपदेशमालासुत्रं संपूर्णं ॥ सप्त १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ त्रिथी गुरुवासरे ॥ ५० श्रीवीरमाविज्ञय ० वाच

The sentence is left incomplete It should have been वाचनार्थ. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting ५० लौकान्तिकमलनी वाचनार्थ

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

48 For an extensive list of imitations of *Upadesamālā* and of Sanskrit and Gujarati comm of *Upadesa*, See intro to this edition noted above

49 Desai, M D, *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol III, part 2 (Bombay, 1944) Two manuscripts of this work are in Śrī Hamsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V S as noted by Desai

50 Ibid, pp 1627-28

51 Ibid, p 1640

GJ V 27

(1 e not in the usual parallel straight line) the following . मुनी कलमवीमळ
(?) जीनी×× जो. This is then crossed out with black ink

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V S 1765 (=1708 A D) but at least a few years earlier. Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vrddhivijaya composed in V S 1723 (=1667 A D) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V S 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chani, Kheda etc. On comparison with this other *Bālāvabodha* in the Hamsavijaya collection, U P Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Bālāvabodha* of unknown authorship, but the *Bālāvabodha* of Vrddhivijaya.

The *Upadesamālā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jains for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well. An *Upadesamālā-vṛtti* on palm-leaf, dated V S 1291 (=1234 A D) and preserved in Śrī Śāntinātha *Bhandāra*, Cambay, contains a few paintings of which one of Lakṣmī was published by U P Shah.⁵²

Size 26×12 cm

Total folios 210

Colophon इति श्री उपदेशमालासुत्रं संपूर्णं ॥ सवत् १७६५ वर्षे भाद्रपद शुद्ध ५ तिथौ गुरुवारे ॥
५० श्रीबीमाविजयगो वाच (Here ends the *Upadesamālā sūtra*. In the year Samvat 1765, Aṣu (Āsvīn) sudi 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khimāvijaya)

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tirthankara without reference to any story. The rest refer to stories. In all 70 stories are given.

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A D though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands. The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier.

Folio 4 B Drumaka attended by Aryā Candanabālā and another nun

The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood

The scene is laid in a well decorated canopied room with green

background The monk is seated to the right wearing a brocade-cādar They stand in front with folded hands Size 87×112 cm

Folio 7 B King Prasannacandra's Penance

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jaina monk King Śrenika, on his way to meet Mahāvīra, saw him practising penance and paid his respects to him

In the upper panel, Śrenika with two attendants is paying respects to Mahāvīra seated on a full-blown multi-petalled lotus Red background

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position Śrenika alighting from his winged horse is touching his feet Yellow background with a tree. Size 86×111 cm

Folio 10 A Incident from the story of Bāhubali

Bāhubali, the elder son of Rṣabhanātha, is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese On the right stands Bāhubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego Lacquer red background Size 88×111 cm

Folio 17 A The Story of Anangasena

Anangasena, a goldsmith, had 500 wives was He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came Once while he was away, they bathed and decorated themselves The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhils (who were his previous wives) as husbands

In the upper panel, Mahāvīra, attended by his disciple, is conversing with two Bhils armed with bows and arrows Lacquer red background The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhils Size 101×112 cm

Folio 22 A Incident from the story of Jambūcumāra with his wives

It refers to that part of the story in which Jambūcumāra with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhī Vidyā*) but instead, Jambū converts him to Jainism

The scene is laid in a picturesque pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava. The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars. Size 10 x 11 1 cm

Folio 33 A Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vāsudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid. Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives. Once in the course of his adventures he went to the princess Rohini in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohini chose him as her husband.

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy. On the right, Vāsudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant. Behind her are seated courtiers and warriors. In the foreground is represented Vāsudeva in the guise of a hunchback and Rohini is offering him the *varamālā*. Red background. Size 9 1 x 10 1 cm

Folio 37 B Kosā's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kosā reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same, a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown.

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans. The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kosā is performing her dance. Red background. Size 9 7 x 11 1 cm

Folio 44 A Scene from the life of Tamālī

Tamālī practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmraliptī. A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods.

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree. On the left is a bunyan tree under which the ascetic is performing austerities. Before him stands the god offering him the kingdom of heaven. Green background, blue and white sky. Size 9 x 10 2 cm

It should be noted that generally the pictures in the *Upadeśamālā* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness. However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape. In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme.

Folio 52 B Incidents from the story of the monk Metārya

It is related that in the course of his wandering, Metārya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śrenika. While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains. When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft. The monk kept silent for fear of the bird's life. Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet *muñja* string. When it contracted due to the heat, the eyes of Metārya came out. In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree. The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out. The goldsmith was very repentant for his rash action.

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop. Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used. The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently. On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot. Green and red background.

In the lower panel, two scenes are depicted. On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop. In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains. Chocolate background, sun shining in the sky.

Scenes depicting professions are rare in Indian art. Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used. Size 9 2 × 10 1 cm.

(Colour plate V, Fig. VIII)

Folio 68 A Incident from the life of Balabhadra

A Jaina monk named Balabhadra practised penance in a forest. A wild antelope used to guide him to the place where alms were

available Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Śiva-temple Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope Green background with lotus flower apparently represents a lake

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree Size 10 x 10 1 cm

Folio 69 B Story of Pūrṇa Śreṣṭhī who turned a Hindu monk

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees On the right the blue coloured monk is seated on a tigerskin He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself Lacquer-red background, blue and white sky Size 9 5 x 10 2 cm

(Colour plate VI, Fig IX)

Folio 82 B Some incidents from the story of Sahasramalla

Sahasramalla or Virasena was originally in the service of king Kanakadhvaṇa who once ordered him to capture another powerful king named Kālasena which he managed to do by fighting single-handed Later on this great warrior turned a Jaina monk In the course of his wandering he reached the city of Kālasena who had been set free Recognising him, Kālasena ordered his execution

The representation of the story is mixed up In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kālasena In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaṇa in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kālasena Red background of upper panel

Reverting again to the lower panel, Kālasena is represented as a Jaina monk in meditation, being executed Green background

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up This may be due to the restricted nature of the space The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated Size 10 3×10 9 cm (Fig 25)

Folio 110 B Story of Aranikācārya

Puspacūlā, a Jaina woman, served very faithfully her old teacher Aranikācārya Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food She replied that in the rains there was no life The teacher was surprised at this as only a *Kevalin* could know that She said that he was also destined to attain *Kevali*-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat Enraged at this, the co-passengers threw him in the river The god was ready with his trident on which the monk was pinned

It the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right Outside the monastery stands Puspacūlā in heavy rains Blue cloudy sky with rain-drops in the background

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat On the right side is shown the monk pinned on a trident

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Ganga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented

Size 9 6×11 1 cm

Folio 112 A Story of Aranikāputra

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasimha There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasimha and asked him her hand in marriage Jayasimha agreed to

the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them. After marriage Aranikā conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return. On the way back to Mathura in the north a son was born to Aranikā and he was named Aranikāputra. When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents. The child when he grew up became the famous monk Aranikāputra.

In the upper panel, Devadatta and Aranikā are discussing the letter received. Outside the room stands a postman holding a post-bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare. On the right Aranikā is holding the newly-born child accompanied by her husband.

In the lower panel, on the left, Aranikā and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap. On the right is represented the monk Aranikācārya followed by an attendant fly-whisk bearer. Red and blue background. Size 10×11.3 cm.
(Fig 26 for enlarged details of the upper panel)

Folio 181 A The Story of a Bird

While wandering in a forest a Brāhmana saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum. It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure. The Brāhmana thought the bird did not practise what it preached.

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground. On the right the bird with warning notes is perched on a tree. The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth. On the left stands the Brāhmana wondering at the behaviour of the bird. Red lacquer background, blue cloudy sky with rain-drops falling. Size 8.7×10 cm.

Folio 184 B The Story of the Jackal and the Tortoise

Near the Gangā at Banaras was a lake called Amritdraha. Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs, the foxes killed them. A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety.

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative trees. In the foreground is depicted the river Gangā flowing in a pool. A tortoise is seen swimming in the waters. There appear four foxes on the scene, one of them is eating

a tortoise Yellow background Landscape for its own sake is rare in Indian art The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing Size 94 × 10 cm

Jambudvīpaprājñapti-Prameyaratnamañjusā-tikā, dated circa V S. 1663 (= 1606 A D) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaṃ (No 1/25)

Size 25 5 × 11 cm

Total folios 386

Colophon The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenasūri was honoured by King Akbar This commentary was composed in V S 1660 (= 1603 A D) and by the order of Śrī Vijayasenasūri this work was edited by his four pupils Vibudhacandra, the pupil of Śānticandra, prepared a number of copies His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe, prepared the first copy of above This seems to be that copy

Later in different hand-writing we get an entry सवत् १७४९ वर्षे वाकरेवा (? words are partly erased) बोहरगोत्रे सा० शिवापुत्र सा० वाकार × बद्धा सा० पत्ता सुषमल्लनाथा प्र सपरिवारा ए प्रति बहिरावा छै ग्राम बालोतरामण्ये राज्य श्री हेमवर्णना (जी) विजै-राज्ये ओ (?) बल्लओ (?) सकरमणओ पत्ता सपरिवाराने बहिराहू छै वाच्यमान चिर नवात् ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenasūri giving this book to a monk

These entries show that this manuscript was written sometime around V S 1700 (= 1643 A D) Later on in Samvat 1749 (= 1692 A D) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar The manuscript was very likely illustrated in Marwar

Folio 198 A Installation ceremony of Bharata Cakravartin

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese Blue background

In the lower panel, on the right, appears Rīsabha sitting on a canopied stool with a *cauri*-bearer in blue *jāmā* standing behind Bharata wears a *jāmā* with pointed ends A lady sitting on the ground is attending upon the king Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper Lacquered red background Size 96 × 11 cm

(Colour plate VI, Fig X)

Kṛiṣṇa-Velī undated manuscript from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaṇi
(No 1/24)

Size of the manuscript 25 7 × 11 cm

Total folios 36

The text is in old Gujarati with a commentary The text was composed in V S 1637 (= 1580 A D) Age of manuscript c 1650 A D
No colophon

Folia 28 A Kṛiṣṇa playing the flute

Standing on one leg in his typical posture is shown the four-handed Kṛiṣṇa playing the flute under shady trees, their growth forming as it were an arch in the background The blue Kṛiṣṇa is wearing a yellow lower garment, and a white *dupattā* and a crown decorated with peacock feathers A *gopī* is standing on each side Red background

The provenance of the manuscript is North Gujarat but it is probably of South-Western Marwar origin The language of the commentary (*tabā*) is old Gujarati Size 11 × 9 3 cm

(Fig 29)

GROUP V

Ādrakumāra-rāsa from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaṇi
(No. 1/18)

Size 25 3 × 10 3 cm

Stray leaves

Only stray leaves of the manuscript have survived The authorship of the text is not known The manuscript seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar origin

The story relates to Ādrakumāra, prince from Farther India, who came to India to meet his friend Abhayakumāra, a prince of king Śrenika of Magadha who is well-known from Jaina canonical and later literature

Folio 2 A Monk Ādrakumāra preaching to a Jaina layman and woman

The scene is laid in sylvan surrounding To the left is seated the monk Ādrakumāra preaching to a man and a woman Red and black background Size 12 3 × 9 5 cm

Folio 11 B Another incident from the life of Muni Ādrakumāra

The scene represents two incidents Ādrakumāra is standing in the centre under a conventional tree Red background Behind

him are the horse-riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him. On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the *Hasitāpasa* monks. The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk. Surprised at this, the *Hasitāpasas* also respected him and became his pupils. Red background. Size 20 4 × 9 6 cm (Fig 30)

Samgrahani dated in V S 1707 (= 1650 A D and painted at Navahar-nagara from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (MS No 4566)

Size 25 5 × 10 9 cm Total folios 67

The colophon reads सवत् १९०९ वर्षे माह सुदि ५ दिने बृहस्पतिवारे । श्रीखरतरगच्छे । श्री सागरचन्द्रसुरिशाखाया । वाचनाचार्यवर्य्य श्री समयकल्लागणि तद्विषय वाचनाचार्य सुजनिषात्र (न) गणि तद्विषय प. गुणसेनगणि ॥ लिखित ॥ × × × नवहरनगरे ॥ श्री जिनकुशलसुरिप्रसादात् ॥ श्रीरस्तु ॥ ५ ॥ ६ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town, situated about 129 miles north-east of Bikaner city.⁵³

Folio 41 B The Hell-Tortures

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire, pricking up of limbs by vultures, drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron.

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow. Size 20 × 9 cm (Fig 31)

Undated Samgrahani manuscript Muni Śrī Puṇyavijaya collection (MS No 8771)

Size 26 × 10 7 cm

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red श्री गौडी पार्श्वनाथ ॥ श्री महावीर प्रसादात् ॥ but the words *Samvat 1732 varse Kārttika vadī 8, Budhe* of original colophon are still visible. Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A D (c 1675 A D.) The language of the *stabaka* (commentary) is Gujarati. The manuscript thus pro-

53 Cf *Imperial Gazetteer*, Vol XX, p 135.

bably hails from Gujarat. It may be noted that the figure (face) of the monk on 29 A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdrakumāra-Rāsa* published here (fig 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat.

Folio 38 B The Vīmānas

The painting shows three *Vīmānas* as in folio 14 B of the *Matar Samgrahanī* dated 1583 A D painted by Govinda. Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it. Red and blue background. Size 14.5 × 10.5 cm.

Folio 29 A Fruits of Actions

Three scenes are depicted. In the first compartment a hermit (*tāpasa*) is performing penance surrounded by five fires. In the second compartment two Jaina monks are conversing. These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the *Matar Samgrahanī* (folio 19 B). Red background. Size 22.5 × 10.5 cm.

Folio 30 A Seven Modes of Self-Immolation

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted. Refer to folio 19 B of the *Matar Samgrahanī-sūtra* described above.

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison, in the second compartment a man has drowned himself in a tank. In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death, in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation. In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top. Red background. Size 22 × 10.5 cm.

GROUP VI

Canda-rāja Rāsa of Darsanavijaya, dated in V S 1712 (=1655 A. D.) from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaṇi (No 1/88),
Size 25.7 × 11.1 cm

Total folios 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of *Canda-rāja* are available. Of these three manuscripts are selected here, the first from Muni Śrī Puṇyavijayaṇi's collections is a paper manuscript written in V S 1712 (=1655 A. D.) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda The manuscript has 78 folios in all with several illustrations

The text, according to Vv 63, ff on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (=1632 A D) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darsanaviṣaya and the text is called *Candamuni-Pemalalacchisati Rāsa*

The colophon at the end reads सवत् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे कृष्णपक्षे पचमी गुरुपुण्ययोगे लिखितोऽय पङ्क्तिगण शिरोरत्न पङ्क्ति श्री पू श्रीदर्शनविजयगणिचरणसेवी प्रीतिविजयेन ॥ शुभ भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ श्री व्याघ्रसेनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed In each label, the illustration is called *rūpa* The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style However the figures are often lively, with expressive faces Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used

Folio 37 B Actors and Pole-dancers

The painting has a marginal label "The Painting of the pole-dancers performing" The figures of the pole-dancers are in profile with big heads The woman on the central pole wears a scarf, a *colī*, and *ghāgrā* The males wear a *jāmā* (known as *angarakhu* in Gujarat) The draughtsmanship is heavy Size 8×11.1 cm approx (Fig 32)

Folio 13 A Portrait of a lady

A marginal label reads *Pemalālacchinun śola śringāra samyukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i.e., having all the standard sixteen varieties of *śringāra*) The woman, dressed in green *odhanī*, yellow *colī* and skirt stands facing to the left holding a mirror To her ornaments are attached pompons Red background with flowering plants Size 7×11.1 cm

Candarājā-no Rāsa of Darsanaviṣaya, manuscript dated V S 1716 (=1659 A D) painted at Surat from the collections of L D Institute of Indology, No (4560)

Ahmedabad No (4560)

Size 25.5×11.1 cm

Total folios 78

Colophon सवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुक्लपक्षे श्री सुरति बंदर वास्तव्य श्री उदयव
जातीय वृद्धशापीय दो. वीरजीसुत कुलोद्योतकारक सा धीरजीसुत कुभरजी तथा अमीचंद प्रमुखेन श्री
चंदरानक्षत्रि केवलीराव लिखापितः स्ववाचनकृते ॥ शुभं भवतु ॥

Folio 35 A . The Battle between the Minister Sumatī and King Hemaratha

Viramatī accepts the challenge and sends his minister Sumatī with a force to fight with the army led by Hemaratha

The picture shows Sumatī and Hemaratha on galloping horses fighting In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies Red background with flowery shrubs Size 9 × 10 3 cm (Fig 34)

Folio 39 B The minister Sumatī persuading queen Gunāvalī to give the cock as a gift to the actors and dancers

King Canda, the husband of Gunāvalī, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Viramatī Gunāvalī carefully looked after the cock A band of actors and pole-dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Viramatī The minister Sumatī who came to know this persuaded the queen Gunāvalī to part with her dear cock in the interest of its life

The painting shows Gunavali with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness Carmine background Size 8 × 10 5 cm

GROUP VI

Haribala Caupā, dated Samvat 1744 (= 1687 A D) from the collections of the Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad (No 6000)

Size of the manuscript 25 1 × 10 cm

Total folios 35

Composed by Jitaviyaya, pupil of Panditavara Singhayasa (Simhayasa) the pupil of Śrī Hīravijayasūri

Colophon इति श्री हरिकल्पोदाह सङ्गर्णम् । सवत् १७४४ वर्षे माघ वैशाख कदि २ वार रवि रविवार
अदा श्री ५ श्री पेमाजी अजा श्री कीरुनाजी प्रसादात् रजत श्री धारामने श्री श्री श्री श्री

Folio 4 A Haribala, a fisherman, meets Dhivara, a Jaina monk

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole,

and bowing down to the Jaina monk The monk is dressed in a red garment Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short dhoti and a scarf Green background Flowering plants shown on the ground Size 6.5 x 9 cm

(Fig 35)

Folio 18 A Vasantasiri and Haribala

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city In the foreground is a small river with shrubs on the bank The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces Green background Size 11 x 6.9 cm

GROUP VII

Candrarāja Rāsa dated V S 1869 (=1812 A.D.) copied in Poona from the collections of Muni Śrī Punyavijaya

Size 24.3 x 11.5 cm

Total folios 233

This *Canda-rāja Rāsa* was composed by Mohanvijaya Gani in 1726 A.D. in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229 According to the colophon the work was called *Candana-caritra* Many manuscripts of this text are available in Jaina *Bhandāras* some of which are noted by M. D. Desai, *Jaina Gurjara Kavio*, Vol. III, part 2, pp. 1383-87

We have an interesting post-colophon long entry on f. 230 which informs us that in V S 1869 (=1812 A.D.) another Mohanvijaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sīnor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in Budhavār Peth, Poona (Maharashtra) This he copied at the request of Vakhārīā Hirāchand and others, originally hailing from Vijapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona Mohanvijaya Muni (and possibly some other Jaina laymen) had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as 'gavādā nā derā'

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript The figures wear Deccani dresses, and the influence of Deccan painting is obvious It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanvijaya himself or whether a local artist was employed What is noteworthy however about these miniatures (figure from f. 73 A) is

the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented

Folio 12 A Virasena and his two queens going out to a garden for picnic

The scene is divided in three sections, on the left Viramati and Candrāvati are seated conversing under a pavilion. In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Virasena on horse-back and citizens and their wives, are proceeding to the garden. In the third section the garden is represented with Virasena and his wives enjoying themselves. Size 18.8 × 11 cm (Fig 40)

Folio 45 A Worship of the Sixteenth Tirthankara Śāntinātha

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha. In the central compartment are depicted Jaina laymen in the act of worship, in the foreground are Jaina ladies standing in worship. In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc., going to the temple. The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode. In the Deccan, ladies generally wear a sārī with Kaccha. Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments. Green background. Size 15.8 × 9.2 cm

Folio 76 B The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing. To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Gunāvali and Viramati watching the marriage.

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the foreground with Brāhmanas offering oblations. On the right are seated the drum-beaters and pipers. To the left of the pavilion (cori) are seated king Kanakaratha, with his courtiers. In the foreground are musicians playing and the horse of the bridegroom. Size 15.4 × 7 cm *

* A separate volume on New Documents of Jaina Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly



